

Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres

Políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de los pueblos originarios

Autor:

Sciortino, María Silvana

Tutor:

Femenías, María Luisa

2012

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras**

***Una etnografía en los Encuentros Nacionales de
Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación
de las 'mujeres de los Pueblos originarios'***



por **María Silvana Sciortino**

Directora: Dra. María Luisa Femenías

Co-Directora: Dra. Rita Laura Segato

Tesis Doctoral - Área Antropología

2012

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	5
Objetivos de investigación	6
Hacia un estado del arte: Antropología feminista, decolonialidad y etnografías de la política	8
<i>Antropología, feminismo y antropología feminista</i>	9
<i>El giro decolonial y la crítica feminista</i>	15
<i>Etnografías de la política en clave de género</i>	22
Aspectos metodológicos	27
<i>Un campo itinerante</i>	27
<i>Estancia con mujeres: Encuentros Nacionales de Mujeres</i>	30
Organización de la tesis	33
CAPÍTULO 1: Políticas de identidad desde la periferia: entre la historia local y el referenciamiento global	37
Las mujeres en la escena global	38
Un recorrido por las ideas y posiciones feministas de la segunda ola	43
América Latina y un movimiento de mujeres definido desde la diversidad	47
Argentina, democracia y organización de mujeres	49
¿Y las mujeres indígenas?	54
Políticas de identidad	63
CAPÍTULO 2: Mujeres de los Pueblos originarios en los Encuentros Nacionales de Mujeres	73
Los ENM como espacio del movimiento de mujeres en Argentina	74
El taller de las 'Mujeres de los Pueblos originarios'	82
<i>La configuración espacial del taller y la pluralidad de voces</i>	85

<i>El taller de las 'originarias' en la historia de los ENM</i>	89
La lucha de mujeres es un camino	103
Talleres multitudinarios, danzas, rituales y banderas	109
Consideraciones finales.....	112
CAPÍTULO 3: La representación como acción política	116
Descripción del evento	119
Violencia epistémica y la dimensión política de “la voz”	124
Dicotomías que persisten: blanco/no blanco; nación/otredad	128
Diálogo y traducción: un acto cognitivo y político	134
Conclusión	136
CAPITULO 4: El malestar en la cultura y la deliberación de los Pueblos: dos caras de las políticas de identidad y la lucha de las mujeres.....	140
El aborto en el temario de las mujeres de los Pueblos originarios	144
Clausura de la deliberación, identidades cristalizadas y derechos de las mujeres	151
La violencia contra las mujeres ¿un “tema originario”?	159
La apertura del diálogo	164
Historia, racismo y derechos reproductivos	168
CAPÍTULO 5: ¿Qué fue primero, el patriarcado o la colonialidad?: explicaciones sobre la desigualdad de género.....	175
Mujeres, madres y la naturaleza: entre la abnegación y el involucramiento político	178
Complementariedad: de la diversidad en el registro etnográfico a la homologación en los discursos reivindicatorios.....	189
La colonialidad del género en las etnografías	198
Hacia un diálogo con el feminismo	206
A modo de cierre	210

CAPÍTULO 6: Contextos de organización: de los Encuentros Nacionales a un encuentro local de mujeres	214
El campo: Encuentro en Las Coloradas	216
“Por haber nacido mujeres”: roles de géneros en la comunidad	218
Actividades que reúnen a las mujeres	222
Tejidos, proyectos y resistencias	225
Tramas de poder: lo doméstico es político	229
Consideraciones finales	231
Conclusiones.....	234
Un movimiento diverso en el cual la diferencia se afirma y enuncia	244
Discursos “entre-medio”: las reivindicaciones étnicas y las de género no corren en paralelo	247
Hacedoras de política	249
Políticas de identidad	251
Aportes y nuevas líneas de investigación	255
Bibliografía	258
Glosario	281
Anexo I	283
Anexo II	293

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin la ayuda y la colaboración de mucha gente. En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a todas mis interlocutoras en los Encuentros Nacionales de Mujeres y en los diferentes espacios de movilización social, tanto a las ‘mujeres originarias’, como activistas no indígenas y feministas que generosamente me dedicaron su tiempo en horas de descanso y de trabajo, en el transcurso de marchas, ferias y reuniones familiares. Quiero hacerles saber cuánto valoro su apertura y disposición para transmitir y compartir conmigo sus experiencias y opiniones. Este agradecimiento también abarca a las mujeres de la Fundación Hueche en Las Coloradas (Neuquén) y a las mujeres mapuches de las comunidades *Cayupán*, *Cayulef*, *Felipín*, *Paineo*, *Rams* y *Zúñiga*, que me permitieron participar de sus Encuentros de Mujeres locales. Siempre voy a recordar los días y experiencias compartidas y la amabilidad con que me recibieron y trataron. Espero que en este libro, todas estas mujeres, vean reflejado el respeto que me merecen sus palabras, trayectorias de luchas personales y colectivas, aún cuando puedan discrepar conmigo en el análisis.

Quiero agradecer también a María Luisa Femenías, directora de mi tesis, cuyo estímulo y consejo fueron haciendo de este camino recorrido una experiencia más amena y compartida. Su compromiso con los derechos de las mujeres, su extensa formación académica y su mirada crítica fueron guiando la construcción de mi problemática de estudio. A María Luisa agradezco profundamente la contención y la generosidad que me brindó, cuando recién graduada, me invitó a participar de su equipo de investigación y de los grupos de estudios que venía promoviendo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) referidos especialmente a los debates contemporáneos provenientes de los Estudios de Género y de la Teoría Feminista. Mi participación en espacios fue definiendo el perfil que tomaría mi formación de posgrado. A María Luisa, debo el haberme introducido a los debates sobre multiculturalismo y teoría poscolonial desde una mirada feminista. También quiero señalar su preocupación por conectarme con colegas y especialistas en el país y en el exterior, lo que hizo posible el intercambio de trabajos y perspectivas que enriquecieron mi estudio.

A Rita Laura Segato, mi co-directora, debo una especie de destreza en focalizar mi interés y mi capacidad analítica en problemáticas complejas que involucran actores

diversos y que difícilmente obtienen soluciones acabadas y unívocas. En ella encontré reflejado mi entusiasmo por la antropología como disciplina en constante apertura y en ineludible conexión con el compromiso social y político con los Pueblos indígenas y las mujeres. A través de su pensamiento y mirada aguda sobre mi trabajo me fue posible hallar nuevos caminos interpretativos cuando la etnografía me ponía en un lugar tenso como antropóloga y feminista involucrada con la lucha indígena.

Los seminarios de Femenías en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) junto al de otros/as profesores/as apoyados por los/las estudiantes, lograron que en el 2006 esta Facultad fundara el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG). Desde este espacio me encuentro participando en equipos de investigación y extensión junto a colegas de distintas disciplinas pero preocupados/as por un mismo conflicto: la violencia específica contra las mujeres. Entre los proyectos de investigación: “Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje (2011-2014), “Masculino / Femenino. La conceptualización de lo humano en el pensamiento contemporáneo: la irrupción de la diferencia (2007-2010) y en los proyectos de extensión: “Creatividad contra la violencia. Construyendo solidaridad entre mujeres” (2012), “Mujeres decidiendo sus cambios: creatividad contra la violencia” (2011). A través de estos proyectos y del trabajo interdisciplinar que en los mismos se desarrolla, adquirí una experiencia enriquecedora que interpeló la escritura de mi tesis.

Quiero nombrar especialmente a Luciana Guerra, amiga y colega que resultó un apoyo fundamental para poder hacer converger la teoría y el activismo, el conocimiento y la amistad. También a Rolando Casale, Adriana Rodríguez Durán, Ariel Martínez, Paula Rossi Soza, Mariana Intagliata, que fueron, y aún varios lo siguen siendo, compañeros/as en la construcción de un espacio como el CINIG. Con ellos organizamos Jornadas, grupos de estudios y otros eventos que ayudaron en la consolidación de un centro de investigación que en la actualidad alberga un importante número de becarios/as y doctorandos/as; así como proyectos de investigación y de extensión.

Agradezco enormemente el apoyo de mis compañeras docentes de la Cátedra de Antropología Social II de la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Desde que comencé en el 2005 me apoyaron para llevar adelante una tarea tan gratificante como la docencia. En especial, quiero nombrar a mi querida Ivone Amilibia, la cual con su hablar sereno y su carácter confiado me escuchó y aconsejó en el inicio de este recorrido. A Adelaida

Colangelo, Eugenia Martins, Claudia Tello, Paula Danel. A todas mi cariño y agradecimiento por el apoyo.

No quiero dejar de nombrar a mis alumnos/as que, en el transcurso de estos años, me ayudaron a no olvidar que el conocimiento crítico es el que logra formar sujetos interesados y comprometidos. Junto a ellos fui perdiendo el miedo a ser interpelada sobre lo que pienso y enseño, así como a ir ganando la confianza en un oficio tan gratificante como la docencia.

A mis amigas y colega antropólogas María Eugenia Martins y Sabrina Ramos Tau, con las cuales me une la pasión por la antropología pero también horas de aulas, risas, pasantías, viajes... La mirada crítica y reflexiva de ambas, sobre los temas que trato en mi tesis, aportó claridad a mi análisis y contención a mis interpretaciones.

A través de la realización de seminarios de posgrado tuve la posibilidad de conocer a profesores con los cuales pude ir compartiendo mis avances de tesis. En especial, sus observaciones, correcciones y señalamientos fueron indispensables para encaminar mi investigación y aclarar inquietudes. Me gustaría nombrar especialmente a Karina Bidaseca y a Silvia Hirsch por la generosidad al invitarme a participar de espacios de intercambio y estudio. Junto a Karina Bidaseca disfruté de la “I Jornada Interna y Panel abierto sobre Feminismo, (Pos)Colonialidad y Hegemonía. Descolonizando el feminismo occidental desde y en América Latina” realizado en el IDAES, UNSAM, en octubre del 2010. En FLACSO, a través de la invitación de Silvia Hirsch, tuve la posibilidad de reunirme con colegas interesadas en la Antropología de Género en el núcleo de estudio que la misma dirige. También debo reconocer el valor de los aportes provenientes de profesores como Germán Soprano, María Laura Lagos. A Ana Domínguez Mon agradezco haberme recibido en el grupo de estudios sobre etnografías en perspectiva de género en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FFyL-UBA) en el 2007.

A nivel institucional estoy agradecida por el apoyo prestado por la Universidad Nacional de La Plata, en especial la Facultad de Trabajo Social y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de dicha Universidad. Ambas casas de estudios apoyaron mi investigación de doctorado. Al Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdHCS) y, como parte de este Instituto, al Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG). También conté con el apoyo financiero del CONICET a través de becas de doctorado. Este financiamiento me

permitió dedicarme con exclusividad a la investigación, lo cual de otra manera no hubiera sido posible.

Mis amigas activistas de la “Colectiva Feministas Las Furiosas” gracias a las cuales me siento acompañada, apoyada y resguardada frente a las dificultades, violencias y desprecios que el sexismo impone en distintos ámbitos de nuestras vidas. A las “furiosas” debo la valentía colectiva que me estimula a salir a manifestar, luchar y construir solidaridades entre mujeres.

Estoy completamente agradecida a mi hermosa y bulliciosa familia, sostén afectivo de cada momento de mi vida. A mis padres por su contención y apoyo en mi decisión de hacer y vivir como deseo y siento. Por su respeto ante mis decisiones y su ofrecimiento continuo de colaboración y cariño. A Claudia, mi mamá, por transmitirme el valor de defender lo que pienso y una forma de trabajo comprometida y entusiasmada con lo que hago. A mi papá, Rubén, agradezco el espíritu perseverante y siempre dispuesto a empezar de nuevo si es necesario. A mis hermanas/os sin los cuales esta mujer que soy ahora sería muy diferente. A Mariano por su cariño. A Alejandra y Luján, amigas y compañeras, agradezco su constante atención, siguiendo de cerca mis avances y colaborando con cariño. Pero sobre todo debo el apoyo cotidiano que me ofrecieron prestándome un lugar tranquilo donde escribir o ayudándome con el cuidado de Manu. A mi querida suegra, Rosa, la cual siempre estuvo dispuesta a colaborar cuando la necesitamos. A mis hermosas amigas de toda la vida Clara, Vanesa, Inés, a la inolvidable Agustina.

Por último, a mis dos compañeros más amados Martín y Manuel, los cuales conocen de adentro lo que significa para mí finalizar esta tesis. A Martín, agradezco el amor y la confianza que desde el primer día me entregó. Junto a él siempre cuento con un compañero abierto a compartir inquietudes, a resolver inseguridades y a construir una vida hermosa y a nuestro gusto. Al dulce Manuel le agradezco la alegría, la sonrisa y el abrazo con que cada día me recibía alentándome a esforzarme y finalizar este proyecto. A él agradezco el entusiasmo que transmite frente a cada cosa o ser que lo rodea. A ambos debo una ola de abrazos y besos por la paciencia infinita, por el buen humor con que me proponen enfrentar el día a día y por la compañía que me ofrecen en cada momento de mi vida.

Introducción

El sexo es una categoría social impregnada de política. (Millett, 1995: 68)

Cuando el antropólogo entra a la aldea de un pueblo primitivo, él no desea mejorarlos, convertirlos, gobernarlos, comerciar con ellos, reclutarlos o curarlos. Quiere tan sólo comprenderlos, y al comprenderlos agregar a nuestro conocimiento algo relativo a las limitaciones y potencialidades de los seres humanos (Margaret Mead, 1972:43).

Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos en buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuántos más problemas se planteen sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará todo su trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observar sólo gracias a sus estudios teóricos. (Malinowski, 1986:26)

Objetivos de investigación

La redacción de esta tesis representa una instancia en la cual ideas, experiencias, resultados, vínculos establecidos, ansiedades, interrogantes encuentran apoyo en el escrito antropológico (Geertz, 2006:27). Los cinco años de trabajo de campo que sostienen las argumentaciones aquí planteadas, se encuentran conectados con mis primeras prácticas etnográficas realizadas como estudiante. En el transcurso de mi formación de grado tuve la posibilidad de participar en experiencias de campo vinculadas a proyectos académicos sobre interculturalidad e identidad indígena.¹ Ya en el último tramo de la carrera logro reunir mi interés por el estudio de procesos identitarios indígenas con otro campo de conocimiento, la teoría de género y la feminista. Mi participación en el activismo a nivel local y en el movimiento de mujeres a través de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM), facilitó la delimitación de un referente empírico de trabajo, conectándome con las mujeres protagonistas de esta tesis. La experiencia en los ENM y, en especial, en el taller de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’ interpeló mi identificación como feminista. Algunas de estas interpelaciones, nacidas en el ámbito compartido del activismo, devinieron en hipótesis de investigación.²

En esta tesis estudio la enunciación de una política de identidad basada en la afirmación de género y en la pertenencia étnica desde el discurso y las prácticas organizativas de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’³ en Argentina en el período que va entre 2007 y 2011. La especificidad de este estudio consiste en pensar la construcción de esa identidad en el marco del movimiento de mujeres. De esta manera, identifiqué un espacio concreto: los Encuentros Nacionales de Mujeres. Estas reuniones anuales comenzaron a realizarse en 1986 y hasta la actualidad continúan sin interrupción. En cada Encuentro se autoconvoca el movimiento de mujeres en Argentina, reuniendo a activistas de todo el país durante tres días. A través de la participación en talleres de diversas temáticas, las mujeres tomamos la palabra, debatimos y proponemos acciones a seguir. En el marco de estos Encuentros realicé trabajo de campo etnográfico en el

¹ En el marco de las investigaciones de docentes de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP. Específicamente como colaboradora de los proyectos de la Dra. Liliana Tamagno y del Lic. Cristián Jure.

² A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples.

³ ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

período 2007-2011, concretamente en el taller ‘mujeres de los Pueblos originarios’. Este taller reúne mujeres indígenas de distintas comunidades y regiones del país. Indígenas de todas las edades, con sus colores, idiomas, banderas, son acompañadas por mujeres no indígenas que también participamos.

La práctica etnográfica desafía la teoría acumulada de la disciplina (Peirano, 2004:337) estimulando un pensamiento fluido y reticente a marcos rígidos y poco dispuesto a redefinirse. Para estudiar etnográficamente la conformación de identidades políticas que se afirman desde el género y la cultura me encontré en la necesidad de trasgredir los límites disciplinares entre la “Antropología política” y la “Antropología de género”. Categorías científicas como identidad, mujeres, cultura, Pueblo, en diálogo con los significados y las representaciones nativas me condujeron a vincular los estudios de la cultura y de la política, con los estudios de género y los feministas.

La realización de un estudio etnográfico en el marco de un movimiento social, en este caso en el movimiento de mujeres, conllevó ciertos desafíos al momento de definir el referente empírico de la investigación. En esta etnografía, construir los ENM y otros espacios de reunión alternativos como “campo” implicó una diferenciación significativa respecto al “campo” tradicionalmente definido en los estudios etnográficos. La principal distinción radica en que los ENM se establecieron como un “campo móvil”. Cada año, los ENM se realizan en ciudades de provincias distintas. Es decir, no fue posible definir un sitio geográfico fijamente establecido. A esta movilidad, se le suma la diversidad en términos étnicos y culturales que caracteriza a las “sujetas” de estudio.⁴ A diferencia de los tradicionales estudios sobre poblaciones indígenas focalizados en un grupo étnico, muchas veces acotado en términos de comunidad de pertenencia, las actoras sociales de esta etnografía son mujeres indígenas con diferente adscripción étnica y comunitaria. Mujeres de distintos Pueblos que se reconocen ‘hermanas’ y se organizan dentro del movimiento de mujeres.

⁴ Siguiendo a Patricia Castañeda Salgado, diferencio los términos “sujeto” y “sujeta”. Con el primero se alude a la categoría epistémica que permite configurar la constitución filosófica, cultural, social, histórica y política desde la cual se establece la relación con el mundo. Con el segundo se hace visible la especificidad genérica de esa constitución cuando se trata de las mujeres. Sin negar, el rechazo que provoca desde algunos sectores del feminismo la noción de “sujetas”, al evocar la sujeción de las mujeres y no su analogía con el sujeto social, político y epistémico, se utilizará aquí con la intención de subrayar la condición de desigualdad de género evitando introducir una falsa equivalencia entre las condiciones, situaciones y posiciones de género de varones y mujeres (Castañeda Salgado, 2008:58). En este mismo sentido utilizaré a lo largo de mi tesis la categoría de “actora”.

Con el fin de comprender la identidad construida como ‘mujeres originarias’ en el contexto del activismo de mujeres en Argentina presento los siguientes objetivos específicos:

En primer lugar, me propongo reconstruir la historia de conformación del taller “Mujeres de los Pueblos originarios” en los ENM a través del registro de trayectorias colectivas y personales de organización de las ‘mujeres originarias’.

En segundo lugar, mi interés se dirige a relevar los vínculos que las ‘originarias’ establecen, las alianzas y luchas que comparten, las problemáticas que las reúne o las distancia de otros sectores de mujeres en los ENM. En este punto, la categoría nativa de ‘representación’ se conformó en la noción adecuada para poder reflexionar sobre tales cuestiones.

En tercer lugar, me dedico a identificar a través de sus discursos reivindicatorios las formas en que resuelven las tensiones entre las reivindicaciones étnicas y las de género (en tanto derechos colectivos y derechos individuales respectivamente) a través de un debate en especial: la legalización/despenalización del aborto.

En cuarto lugar, me propongo explorar ciertas categorías nativas con el fin de identificar y analizar las mediaciones que las ‘originarias’ establecen entre la perspectiva indígena de los géneros en términos de ‘complementariedad’ y la perspectiva feminista en términos de ‘patriarcado’. Me refiero a las categorías de ‘mujer-madre’, ‘naturaleza’ y ‘complementariedad’.

Por último, me interesa examinar las formas en que las indígenas “hacen política” a través de la comparación de un espacio nacional y pluriétnico de mujeres (ENM) y otro local con participación de mujeres mapuches (Encuentro de mujeres en Las Coloradas).

En las siguientes páginas presento las principales líneas teóricas y metodológicas que construyen mi perspectiva de estudio. Con este fin, recorro autores/as y trabajos considerados antecedentes y aportes fundamentales para mi tesis.

Hacia un estado del arte: Antropología feminista, decolonialidad y etnografías de la política

Antropología, feminismo y antropología feminista

La teoría política feminista posee numerosos estudios sobre la relación entre las mujeres y la política. La tradicional exclusión de la “esfera pública” fue cuestionada por diversos trabajos: ya sea desarmando la rígida dicotomía privado-personal/público-político (Millett, (1969) 1995); o retomando críticamente la filosofía antigua (Femenías, 1996) o la teoría moderna clásica (Pateman, (1988) 1995) para hallar los fundamentos teóricos de la naturalización de tal exclusión. Ya sea pensando una nueva esfera pública (Fraser, 1994, 1997) o revisando las tensiones entre la diversidad cultural y las identidades políticas (Young, (1990) 2000; Fraser, 1997; Benhabib, (2002)2006; Femenías, 2007), la teoría feminista se encargó de señalar la poco inocente exclusión de las mujeres de la política.

Desde fines de los sesenta en Estados Unidos y Europa, el feminismo entra en una nueva etapa. Ya sea que se lo denomine “nuevo feminismo” o “segunda ola del feminismo”, esta fase continua la lucha de las sufragistas que desde el siglo XIX en distintos países reivindicaron a las mujeres como sujetos civiles y políticos.⁵ “La segunda ola” nace en un contexto internacional de luchas políticas y culturales: Vietnam y las rebeliones anticoloniales del Tercer mundo, las revueltas estudiantiles, los movimientos de afirmación étnica y pro-derechos civiles contra el racismo (Tarducci, 2010). Esta nueva etapa se caracteriza por el eslogan “lo personal es político” (enunciado en 1969 por Kate Millett). Así, las feministas extendieron los límites de lo “político” hasta incorporar las experiencias cotidianas de las mujeres: la sexualidad, el cuerpo, la maternidad, el amor, la familia, entre otras cuestiones.⁶

La segunda ola del feminismo estimula la formación de una perspectiva crítica que encuentra en cada disciplina un arduo trabajo al cuestionar los pilares androcéntricos que las conforman. La Antropología no se mantuvo ajena al giro crítico que el feminismo introdujo a las Ciencias en general y a las sociales en particular (Nash, 2008:18). En antropología, la crítica al androcentrismo⁷ la llevaron adelante principalmente antropólogas feministas (Lamas, 1986:174). En especial, la confluencia

⁵ Ver Flexner, 1966; Miyares, 1994; Sciortino 2008.

⁶ Ver Tarducci, 2010; Gamba, 2007.

⁷ El androcentrismo constituye el mecanismo por excelencia de la segregación de las mujeres de la ciencia y del conocimiento científico. Este coloca a los varones y lo masculino en el centro de la elaboración conceptual, de la investigación y de la presentación de resultados. “Identificar, por tanto, los sesgos de género y el androcentrismo de las disciplinas, que propicia el paradigma patriarcal, implica dar cuenta de cómo se reeditan posiciones jerarquizadas de varón y de mujer, dando lugar a vínculos y redes que no son simétricos ni recíprocos (Femenías y Soza Rossi, 2011:11).

entre feminismo y antropología estimuló los enfoques transculturales e históricos.⁸ Sobre todo las etnografías presentaron evidencias a favor de la desnaturalización de categorías como “mujer”, “doméstico”, “naturaleza”, “maternidad”.

A mediados de la década del setenta se publicaron dos volúmenes pioneros coordinados por antropólogas: *Women, Culture and Society* compilado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974) y *Toward an Anthropology of Woman*, compilado por Rayna Reiter (1975). Las antropólogas de esta primera etapa de la “Antropología feminista”, conocida como “Antropología de la mujer” (Moore, 1999), señalaron el sesgo de género que imperaba en la disciplina y fueron revisando el registro etnográfico comprometidas con el relevamiento de las voces y prácticas de las mujeres.⁹ Estas compilaciones, aunque desde enfoques diferentes, son consideradas antecedentes indiscutibles para el desarrollo que esta área alcanzaría años posteriores:

Al abordar la subordinación femenina, Rosaldo y Lamphere (1974) dan un gran énfasis al tema de la menor valorización que se atribuye a las actividades femeninas y a la relegación de las mujeres a la esfera privada. En cambio, Reiter (1977) ha planteado la inquietud de si tales categorías jerarquizadas no constituyen a veces una ficción antropológica. Ella hace el señalamiento de que no se ha comprobado en realidad que los “primitivos” compartimentalicen su mundo en dominios de poder (Goldsmith, 1986:162)

En los setenta, desde la perspectiva de algunas antropólogas, se consideró que la opresión de la mujer refiere a un fenómeno universal presente durante toda la evolución humana. Dentro de esta posición se encuentra la perspectiva de antropólogas como Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (1974), Sherry Ortner (1974).

Rosaldo, sitúa en la división público/privado los fundamentos de la subordinación universal de las mujeres. La antropóloga sostiene que la asimetría que caracteriza a varones y mujeres, ya sea en el orden de las emociones o en el plano de la autoridad

⁸ Para una reseña de estudios sobre las mujeres en perspectiva transcultural desde la antropología feminista: Ver Lamas, 1986.

⁹ Como antecedentes de esta etapa pueden mencionarse los trabajos de Margaret Mead (1928; 1935; 1949) pasando por las etnografías de Ruth Landes (1938), Phyllis Mary Kaberry (1939), Audrey Isabel Richards (1956). En 1960 se publica la compilación de la antropóloga francesa, Denise Paulme, la cual se propone remediar la invisibilidad de las mujeres en las etnografías africanas. En referencia a estas antropólogas, Aixelà Cabré sostiene: “Sus obras, de gran valor antropológico, siguen teniendo el mérito de trabajar el tema de las mujeres en un período histórico desinteresado en el particular y, además, de haberse desarrollado en un marco académico complicado para las mujeres dado que la Antropología era una disciplina básicamente de investigadores masculinos” (Aixelà Cabré, 2005:43).

pública, no resulta de la distinción de caracteres biológicos. La desigualdad como fenómeno casi universal en la experiencia humana tiene sus raíces en “el hecho de que, en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida de adultas pariendo y cuidando a sus hijos (Rosaldo, 1979:159). Este fenómeno, según Rosaldo, conduce a una diferenciación de los terrenos de la actividad que se concreta en doméstica y pública. Esta división tiene que ser considerada para aclarar una serie de aspectos importantes de la “estructura social y psicológica humana”. Uno de los aportes, en mi opinión más destacados de la autora, refiere al reconocimiento de que las mujeres ejercen influencia y poder informalmente a pesar de que en “todas partes los hombres tienen una “autoridad” sobre las mujeres, que tienen un derecho – culturalmente legitimado- a la subordinación y sumisión de éstas”. También destaca que las mujeres ejercen importantes presiones sobre la vida social del grupo y sobre la autoridad del varón; por medio de “murmuraciones, gritando, cantando canciones al lado de los hermanos, llevando negocios, o negándose a cocinar, pueden llegar a tener bastante influencia oficiosa y “poder”” (Rosaldo 1979:157). Rosaldo sostiene que aunque las mujeres no tengan derecho, ni obligación de tomar decisiones, muchas veces cuentan con una influencia sistemática sobre las decisiones que se toman.

En el mismo camino que Rosaldo, los estudios de Sherry Ortner (1974) también cuestionan la naturalización de la desigualdad entre los géneros. La obra de la autora presenta evidencia sobre la desvalorización de la noción de naturaleza en distintas culturas e identifica una ambigua asociación entre esta y la mujer. Esta analogía entre naturaleza y mujer, sostuvo Ortner, sirve de fundamentación para la dominación masculina. La fisiología de la mujer la ocupa la mayor parte del tiempo en la “naturaleza de la vida”. Ortner afirma que la asociación con lo “doméstico”, esfera estructuralmente subordinada a lo público, la mantiene en la tarea de transformar a los niños, que son “parecidos a los animales”, en seres culturales. La “psique de la mujer”, es preparada a través del proceso de socialización para las funciones maternas. Todos estos factores hacen que la mujer parezca estar más directa y profundamente enraizada en la naturaleza. La asociación de las mujeres a la naturaleza y al espacio doméstico se corresponde con una sobrevalorización de los varones como propios de la cultura y el ámbito extra-doméstico.¹⁰

¹⁰ Con posterioridad se publica una compilación específicamente dedicada al estudio de la articulación entre naturaleza, cultura y género (McCormack y Strathern, 1980).

Etnografías posteriores revisaron el presupuesto universal que primaba en la mirada de estas etnógrafas. Por ejemplo, la hipótesis de la subordinación universal de las mujeres y la rígida dicotomía público/político-privado/doméstico fue replanteada por las propias autoras (Rosaldo, (1980)1995; Ortner (1996) 2006) En muchas culturas, particularmente las indígenas con estructura de bandas o tribales, la separación doméstico y público no tiene sentido porque la producción del grupo familiar es simultáneamente pública, económica, y política (Lamphere, 1993:70). En la tradición occidental, los conceptos de “doméstico” y “público” están íntimamente conectados y particularmente enraizados en la herencia victoriana. La propuesta consiste en dejar de asumir que nuestras experiencias (las de Occidente) subsumen todas las otras. Nuestros conflictos público/privado no son necesariamente los mismos en otros tiempos y lugares. Como sostiene Reyna Rapp una campesina de Tanzania, una líder mapuche y un ama de casa de la clase trabajadora americana no viven en la misma esfera doméstica (Rapp, 1979:551).

Frente a la hipótesis de la subordinación universal en la década del setenta algunas antropólogas sostuvieron que la opresión de la mujer no se da en todas las sociedades, por el contrario, la subordinación de la mujer se daría en un número menor de sociedades (Glodsmith, 1986:159). Mary Goldsmith (1986) describe dos niveles en los cuales se desarrolló la crítica a la posición de la opresión universal. La primera refiere al orden empírico de las investigaciones, cuestionándose la universalidad de determinados comportamientos y valorizaciones de género descritas en aquellas etnografías. La segunda, apunta a las premisas que sostienen los argumentos sobre la universalidad. En algunos casos existe la tendencia de conceder demasiada relevancia a los papeles masculinos a los cuales las mujeres no pueden acceder, “ello indica que frecuentemente el/la propio/a investigador/a parte de la premisa, no explicitada, de que los papeles masculinos son más trascendentes, por lo tanto, si las mujeres son excluidas de determinadas actividades, son oprimidas” (Goldsmith. 1986:161).

Otro de los ejes de discusión que toma relevancia a partir de los setenta hace referencia a la capacidad de las mujeres para enfrentar la subordinación y ejercer poder de distintas formas. En *Woman, Culture, and Society*, Jane Collier (1974) propone un modelo en el cual las mujeres se encuentran ejerciendo poder, contemplando la capacidad que poseen para determinar sus acciones y la de los/as otros/as. La antropóloga comprende determinados conflictos que involucran mujeres, por ejemplo las peleas domésticas,

como situaciones en las cuales ejercen algún tipo de influencia sobre el resto del grupo, en especial, sobre los varones. Concretamente, considera estas tensiones como intentos de las mujeres para obtener beneficios (Collier, 1974:90). En la línea de Rosaldo, las mujeres enfrentan activamente la dominación masculina. Collier, destaca que las mujeres son actores sociales cuyas elecciones afectan la actividad política de los varones. Ya en los setenta, Collier instaba a los antropólogos a desarrollar modelos de la realidad social comprensivos tanto de la normatividad como de las estrategias pragmáticas seguidas por “todos” los participantes humanos que conforman una sociedad. Los cuestionamientos a la representación de la mujer como pasiva ante la dominación masculina y como excluida de toda política y ejercicio de poder encuentran continuidad en trabajos posteriores. Estudios que intentan descentrar las explicaciones eurocentradas y revisar situadamente determinadas categorías analíticas como la de resistencia (Abu-Lughod, 1990) o la de agencia (Mahmood, 2006).

“Tráfico de mujeres: notas sobre la “economía sexual” del sexo” es una de los escritos destacados de la compilación *Toward an Anthropology of Woman*. En este estudio, Gayle Rubin (1975) recorre la obra de distintos pensadores (Engels, Marx, Lévi-Strauss, Freud) para desentrañar las claves teóricas que relegan a la mujer a una posición estructural dependiente y subordinada, ya sea representada como objeto de intercambio o deseo de los varones. La antropóloga propone la noción de “sistema de sexo/género”, haciendo referencia a un conjunto de disposiciones a través de las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana (Rubin, 1986:97). Lo que Rubin denomina el sistema de sexo/género consiste en un conjunto de dispositivos socio-culturales que transforman a las hembras y a los machos en “mujeres” y “varones”, dividiéndolos en dos categorías sociales incompletas la una sin el otro (Stolcke, 2004:89-90).

La distinción sexo y género comienza a ser ampliamente utilizada por los Estudios de Género en la década del ochenta. Para ese momento, el género ya se encontraba establecido como un instrumento teórico y metodológico fundamental para el análisis social:

El concepto de “género” es la variable que permite considerar al sexo como categoría analítica, es el factor a partir del cual se realiza el análisis de la construcción sociocultural de los sexos desde el plano ideológico. El género facilita el marco en el que se construyen y recrean las relaciones entre

hombres/mujeres; por ello, se debe analizar como resultado de un conjunto de factores sociales, culturales e históricos (Aixelà Cabré, 2005:22).

En sintonía con la afirmación de Millett “el sexo es una categoría social impregnada de política” (1969), el género se define como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos. Así definido, el género se concibe como una manera primaria de significar las relaciones de poder (Scott, 1993:35).

Desde los ochenta hasta la antropología feminista contemporánea los estudios se multiplicaron y diversificaron (Tarducci, 2007:29). A lo largo de estos años la antropología feminista, a través de la reformulación de la teoría antropológica, fue definiendo la teoría feminista:

La antropología se encuentra en condiciones de criticar al feminismo sobre la base del desmantelamiento de la categoría “mujer”, así como de proporcionar datos procedentes de diversas culturas que demuestren la hegemonía occidental en gran parte de la teoría general del feminismo (Moore, 1999:24).

Sobre las desencuentros que puedan hallarse entre las interpretaciones de las antropólogas feministas que forjaron la perspectiva de género dentro de la disciplina, emerge un aspecto teórico-metodológico compartido. Me refiero al cuestionamiento a definiciones apriorísticas de los significados asociados a la categoría “mujer”, es decir, sin antes abordarlos de manera contextualizada y culturalmente situada. En este punto, la antropología y el feminismo se encuentran en el camino de una gran diversidad de voces, entre las cuales algunas comienzan a afirmarse a partir de las diferencias que las constituye como mujeres. Mujeres latinas, chicanas, afro, lesbianas, indígenas, entre otras, cuestionan la categoría “mujer” monolíticamente definida.

En las últimas décadas vienen tomando fuerza enfoques que se proponen pensar el género en intersección con otras categorías tales como la cultura, la etnia, la clase, la elección sexual, entre otras. Desde esta perspectiva, el género se reconoce como una variable complejamente entramada en distintas estructuras personales, sociales, políticas. Por un lado, se contempla la posición subalterna de las mujeres en relación a los varones, resultado de las relaciones de poder y opresión a través de las cuales se estructura la sociedad. Por otro lado, se hace visible que la situación compartida entre

mujeres toma distintas jerarquías dependiendo de la trayectoria social, histórica, cultural de cada mujer (Sciortino, 2011b).

Esta etapa contemporánea de la “antropología feminista” es descrita a partir de una “explosión de las diferencias” (Tarducci, 2007:29) en la cual las antropólogas identifican nuevas problemáticas de estudio. De interés especial para mi tesis, a continuación reseño los estudios que profundizan en la articulación del género, la etnia y la colonialidad. En América Latina, las antropólogas comprometidas con estudios que abordan la interseccionalidad del género con la diversidad cultural y étnica se encuentran Silvia Hirsch en Argentina, Rita Segato en Brasil, Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia, Ochy Curiel en República Dominicana, Marisol de la Cadena y Maruja Barrig en Perú, Sonia Montesino en Chile, Rosalva Aída Hernández Castillo y Marcela Lagarde en México, por nombrar algunas.¹¹ Varias de estas autoras (Segato, Curiel, Rivera Cusicanqui, Hernández Castillo) sitúan sus investigaciones en una línea de pensamiento preocupada por incluir la colonialidad del poder y del género como marco desde la cual comprender las dinámicas en estudio.

El giro decolonial y la crítica feminista

La crítica al colonialismo puede ser sistematizada en tres corrientes: la crítica posmoderna, que expresa la crisis del proyecto moderno en Europa y Estados Unidos; la crítica poscolonial vinculada a las experiencias independentistas de las ex-colonias después de la Segunda Guerra Mundial (India, Medio Oriente) y la crítica posoccidental, situada en América Latina y cuyos antecedentes se remontan a las primeras décadas del siglo XX (Mignolo, 2007 citado en Bidaseca, 2010:116). En esta última línea emerge el pensamiento o giro decolonial. En la segunda mitad de la década del noventa se reunieron un grupo de pensadores, entre ellos Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo. El objetivo que los convocaba respondía al interés compartido de reflexionar sobre las herencias coloniales en América Latina. Desde aquel momento el grupo fue creciendo en número y enriqueciendo su propuesta teórica a partir del aporte de intelectuales formados/as en múltiples disciplinas. La denominación “decolonial” es reciente, a inicios de la década del noventa emergieron

¹¹ El orden en que las autoras son nombradas no responde a un criterio cronológico sino que sólo tiene por objetivo presentarlas e indicar los lugares de procedencia y/o estudio.

asociados al nombre de “estudios postcoloniales latino/latinoamericanos”. A fines de los noventa, el grupo adopta la denominación “postoccidentalismo” (Mignolo y Coronil) y a principios del 2000 Arturo Escobar lo denomina programa “Modernidad/Colonialidad” (Gigena, 2011:4).

Diversas corrientes emergidas en América Latina y Estados Unidos, confluyen en la conformación del pensamiento decolonial:

“[...] la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates de la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y posmodernidad de los ochenta, seguidos por la discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos (Escobar, 2003:53).¹²

Este grupo destaca el uso de las categorías “decolonialidad” y “colonialidad del poder”. El concepto “decolonialidad” trasgrede la suposición según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, el mundo actual es descolonizado y poscolonial. La división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transforma significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. En realidad, se asiste a una “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global”, proceso que reconfigura las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro Gómez, 2007:13). Catherine Walsh, retomando las ideas de Nelson Maldonado-Torres, sostiene que la “decolonialidad” implica partir de la deshumanización como sentido asociado a la colonialidad del poder, del saber y del ser. Desde ahí considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir, por construir modos de vivir, de poder, de saber y de ser distintos. La

¹² Para una genealogía del pensamiento decolonial Ver Escobar, 2003; Mignolo, 2007; Castro Gómez, 2007; Bidaseca, 2010. Para ver continuidades y divergencias entre el pensamiento decolonial y el poscolonialismo Ver: Castro Gómez, 1997, 2007, Mignolo, 2006, 2007; Bidaseca, 2010; Gigena, 2011.

decolonialidad hace visible las luchas en contra de la colonialidad “pensando desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas” (Walsh, 2005:23-24).

En América Latina y en el marco de la propuesta decolonial vienen tomando vigor perspectivas feministas que se proponen “descolonizar el feminismo” problematizando la relación entre etnocentrismo, racismo y patriarcado; proporcionando herramientas teóricas y metodológicas para incorporar “la colonialidad” al estudio de las relaciones de género.¹³

La descolonización se propone no sólo en relación al conocimiento producido desde Occidente sino también en el interior de los movimientos políticos que tienden a reproducir relaciones de desigualdad, en especial entre los géneros. La antropología feminista decolonial señala críticamente abordajes anodinos y ornamentales de la diversidad cultural y de las relaciones interculturales. Pero a la vez recuerda que la decolonialidad implica también el desmantelamiento de las relaciones de subordinación entre los sexos.

En América latina, las mujeres de los Pueblos en lucha por reconocimiento cultural desarrollan un discurso y una práctica política situada en la historia colonial del continente. Indígenas, afrodescendientes, mestizas, chicanas, hacen visible la diferencia que las constituye. Culturalmente diversas, muchas de ellas también lesbianas, obreras, campesinas, migrantes, refugiadas. Estas múltiples trayectorias desafían los resabios racistas que aún regulan las relaciones feministas, así como también cuestionan el androcentrismo que prevalece en los movimientos sociales. Un caso paradigmático para el movimiento indígena es el de las mujeres zapatistas. El levantamiento zapatista puso en cuestión la democracia mexicana, al mismo tiempo que las relaciones de poder entre varones y mujeres en las comunidades indígenas (Méndez, 2007:35). La “Ley Revolucionaria” de las mujeres zapatistas es producto del proceso de autoafirmación intracomunitario, al demandar derechos en el interior de sus comunidades y organizaciones. De esta forma comienzan a cuestionar las relaciones de poder y de

¹³ En un contexto más amplio, el feminismo poscolonial abarca una amplia producción dedicada a la revisión histórica de la desvalorización de las mujeres, incluyendo en esta tarea la reflexión sobre las condiciones de inferioridad étnica impuesta por la colonización. Una de las pioneras en desarrollar una crítica feminista en el interior del pensamiento poscolonial es Gayatri Spivak 1999a; 1999b. Para una genealogía del feminismo poscolonial ver: Femenías, 2005, 2007. Sobre feminismo islámico ver Abu-Lughod, 2002; Mahmood, 2006. Sobre feminismo y colonialidad en África Oyewúmi, 2005; Tripp, 2008; Mama, 2008; Ascanio Sánchez, 2012.

privilegio de los varones, poniendo en entredicho el discurso del movimiento indígena que habla acerca de la armonía, el equilibrio y la complementariedad entre los sexos (Méndez, 2007). Entre sus primeros puntos, la “ley revolucionaria” señala:

Primero: Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo: Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero: Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto: Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto: Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación. Sexto: Las mujeres tienen derecho a la educación. Séptimo: Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo: Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente. Noveno: Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Décimo: Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.¹⁴

Estas leyes surgen de la deliberación en el interior del movimiento a partir de una reestructuración interna que vivió el movimiento en 1993. “Fue la primera lucha que enfrentaron los zapatistas, al decir del subcomandante Marcos” (Mendez, 20007:38). La ley revolucionaria de las zapatistas puso en evidencia el potencial transformador con el que cuenta un Pueblo, que recupera su capacidad de deliberación y toma las riendas de su historia. Las mujeres zapatistas muestran una práctica revolucionaria también en el interior del movimiento. La forma en que se presentó la referente del EZLN, el 28 de marzo del 2001 ante el Congreso de la Unión-México, puso en palabras la articulación de sus reivindicaciones: “Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy indígena y soy mujer y eso es lo único que importa ahora (Hernández Castillo y Sierra, 2005). Así, las mujeres zapatista logran hacer del movimiento un lugar de concienciación y enunciación política.

La complejidad que la lucha de las zapatistas presenta contra el machismo de sus Pueblos y contra el etnocentrismo de las organizaciones de mujeres y feministas, también es percibida en el discurso de las mujeres afrodescendientes. “Ennegrecer al

¹⁴ Esta ley es ampliada y pueden contarse hasta 31 puntos.

feminismo y feminizar la lucha antirracista” propone Sueli Carneiro, feminista afro-brasilera. “Black feminism”, “feminismo africano”, “feministas afrodescendientes”, “mujeres negras”, distintas referencias a través de los cuales activistas africanas y afrodescendientes hacen visible sus luchas y reivindicaciones. Léila González, Jurema Werner, Ochy Curiel, Sueli Carneiro, Marie Ramos Rosado son algunas de las mujeres que retoman las herencias culturales africanas para construir un pensamiento político propio. Léila González, propone hablar en términos de “Amefricanidad”:

[...] como proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales que tiene referencias en modelos africanos, pero que también rescata otras experiencias históricas y culturales que conllevan a la construcción de una identidad particular, una mezcla de muchas cosas a la vez (Curiel, 2007:184).

En el proceso de construcción de una identidad política, las afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas se reconocen políticamente como “negras” y más recientemente como “afrodescendientes”. Asumirse mujer “negra” fue una de las prioridades políticas del movimiento en la necesidad de ir forjando una feminidad reafirmada ante los embates del racismo y sus efectos sobre las mujeres. La negritud, desde esta perspectiva, fue y sigue siendo el punto de partida para una articulación política (Curiel, 2007:190). Ochy Curiel, por ejemplo, plantea tres cuestionamientos fundamentales que realizan las afrodescendientes. El primero refiere a la propuesta de abordar el racismo en el interior del feminismo. El segundo consiste en la crítica al sexismo en la lucha antirracista del movimiento negro. El tercero remite a la construcción de un sujeto político colectivo capaz de incorporar esas perspectivas a ambos movimientos pero que tenga sus propias construcciones internas y los puntos de vista de las afrodescendientes (Curiel, 2007:184).

Las activistas afro se enfrentan a la tarea de examinar críticamente las políticas demográficas que reflejan los efectos del racismo al ocultar las problemáticas específicas de las poblaciones de afrodescendientes y en especial de las mujeres “negras”. También señalan el racismo, que montado con las estructuras patriarcales, produce situaciones de subalternidad que van desde la imagen estereotipada de las mujeres “negras” en los medios de comunicación hasta la violencia física en los ámbitos públicos (policial, salud, educación, laboral, entre otros) (Curiel, 2007). Del mismo

modo que las mujeres indígenas, las afrodescendientes son las hacedoras de un pensamiento crítico donde el sexismo toma dimensiones particulares en articulación con el racismo. Ser mujer, ser “negra”, conlleva entrecruzamiento de opresiones evidenciados en relatos como el siguiente

Todo buen análisis de estas interdependencias en las experiencias de opresión de las mujeres negras debe encontrar su génesis en la institución de la esclavitud africana y en el colonialismo como maniobra estratégica ligada al expansionismo capitalista europeo desarrollado a principios del siglo XV [...] Como señala Carneiro, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional [...] esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades (Rodríguez Velázquez, 2011:155).

Las mujeres tuvimos y tenemos que reencontrar, reconstruir, reafirmar herencias culturales que la colonialidad del continente intenta borrar. América es mestiza, es un entramado de historias de conquistas, colonización y resistencias. América es mestiza porque se forma y transforma en los entramados, a veces armónicos otras veces tensos, de Pueblos y tradiciones diversas. Justamente, el feminismo chicano propone pensar en términos de experiencias mestizas.

A finales de los sesenta y principio de los setenta las voces de las mujeres en el interior del movimiento de migrantes mexicanos en Estados Unidos, cuestionaron el androcentrismo que las silenciaba. Por el contrario, la historiografía del movimiento chicano borró la participación de las mujeres y construyó una hegemonía masculina en su interior (Blackwell, 2008:352). En 1971 la publicación del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* marcó un momento histórico en el desarrollo de las teorías y prácticas del feminismo chicano (Blackwell, 2008:351). Las *Hijas de Cuauhtémoc* fue una de las primeras organizaciones feministas que surgió en el interior del movimiento estudiantil chicano a fines de los sesenta. Este grupo generó un medio de comunicación y circulación de material impreso que contribuyó a la formación de diversas comunidades feministas chicanas. A diferencia de lo que señala la historiografía chicana, ubicando la emergencia del feminismo chicano en los ochenta, se puede sostener que:

La feminista chicana ha estado llamando la atención sobre su opresión socioeconómica como chicana y como mujer desde 1968. La feminista chicana ha denunciado la forma en que el racismo, el sexismo y el sexismo racista se utilizan para mantener la opresión social y económica de la mujer chicana” (Anna Nieto Gomez, 1974 en Blackwell, 2008:355)

Los numerosos artículos periodísticos y ensayos de las feministas de la década del sesenta y setenta tuvieron un papel importante para la formación de la “nueva chicana” o la “nueva mestiza”. La nueva mestiza es la “nueva chicana” que de la mano de Gloria Anzaldúa interpela al feminismo en la década de los ochenta. Anzaldúa revolucionó el mundo literario chicano con su libro *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987). En esa obra escribe a partir de su propia vivencia mestiza; así, su prosa es una mezcla idiomática reflejada en el entrecruzamiento de términos, expresiones, modismos propios del castellano y del inglés. La conciencia mestiza es la conciencia de la mujer que emerge del “estar entre dos culturas”, situación que experimenta como chicana en Estados Unidos. La frontera (“entre”) se vive como locus de emergencia de lo mestizo (“lo nuevo”). “Because I, a mestiza, Continually walk out of one culture And into another, Because I am in all cultures at the same time, Alma entre dos mundos, tres, cuatro, Me zumba la cabeza con lo contradictorio” (Anzaldúa, 1987:77).

Las feministas chicanas de fines de los sesenta construyeron un formato de escritura mixto entre lo periodístico, la poesía, las cartas abiertas y sentaron las bases de la pedagogía de la liberación entre las chicanas. A continuación, consigno esta prosa presente en los rebeldes escritos de Anzaldúa:

For a woman of my culture there used to be only three directions she could turn: to the Church as a nun, to the streets as a prostitute, or to the home as a mother. Today some of us have a fourth choice: entering the world by way of education and career and becoming self-autonomous persons. [...] Educated or not, the onus is still on woman to be a wife/mother [...] “¿Y cuándo te casas, Gloria? Se te va a pasar el tren” Y yo les digo, “Pos si me caso, no va ser con un hombre.” Se quedan calladitas. Sí, soy hija de la Chingada. I’ve always been her daughter. No’tés chingado (Anzaldúa, 1987:17).

Finalmente, luego de este recorrido es posible reconocer que la antropología feminista conforma un área de estudio que aporta criterios teóricos y metodológicos para la comprensión de las mujeres y las relaciones de género en Latinoamérica. La

antropología se afirma como interlocutora en el diálogo entre movimientos políticos y organizaciones de mujeres. Las luchas feministas y las reivindicaciones de género en la región demuestran la necesidad de pensar y construir saberes situados desde experiencias políticas, culturales, personales y colectivas. La potencialidad de la antropología para comprender dinámicas localizadas es uno de los aspectos que promueve el diálogo e intercambio con los feminismos. De esta manera, la antropología feminista toma un rumbo preciso señalado por la historia de la región. Patriarcado, colonialidad, etnicidad, racismo, esclavitud, mestizaje son algunas de las nociones y procesos desde los cuales la antropología feminista se pone en diálogo con el pensamiento descolonial.

Etnografías de la política en clave de género

La etnografía en estas páginas toma la forma de un texto, el cual presenta el punto de vista intersubjetivo construido por la etnógrafa y las “actoras” involucradas (Rosato, 2009:12). El argumentar de un/a etnógrafo/a resulta del “estar en y entre”, es decir, es el producto de un proceso de conocimiento en el cual se vuelve fundamental estar en el “sitio” en el cual los fenómenos estudiados se desarrollan. La definición de la etnografía que aquí definiendo refiere a un “esfuerzo intelectual” (Geertz, 2006:21) que consiste en “inscribir” los fenómenos sociales desde la perspectiva nativa. El “discurso social” que se inscribe, no es un discurso en bruto, sino que se encuentra mediado, recortado, interpretado por los/as actores/as. Como parte del mismo proceso, cuando el etnógrafo inscribe vuelve antropológicas esas descripciones-interpretaciones nativas, “pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico”. (Geertz, 2006:28)

El potencial de la etnografía para el estudio antropológico de la política radica “en la forma que centra su mirada en las perspectivas de los actores entendidas como parte de los hechos a examinar” (Balbi y Boivin, 2008:8). Como “enfoque” y como “método” abierto y flexible (Guber, 2011), la etnografía procura aprehender situacionalmente en su lógica y contexto de uso una pluralidad de perspectivas de los actores sociales. Con este fin, el/la etnógrafo/a pone en suspenso las certezas a partir de las cuales esos actores configuran sus representaciones del mundo social: despojándose de las perspectivas apriorísticas del sentido común científico (Soprano, 2006:208). Una “concepción flexible” de las nociones que manejamos y el reconocimiento de que

tratamos con categorías polisémicas, imprecisas y la mayoría de las veces ambiguas; posibilita una reformulación de las mismas a partir de los usos por parte de actores situados (Balbi y Boivin, 2008:10; Frederic y Soprano, 2005:18).

Nuevos desafíos se presentaron al etnógrafo cuando aquel “otro lejano” (en términos de distancia cultural y geográfica) se convirtió en un “vecino”, un actor en el lugar de origen del investigador. La “antropología en casa” (“Anthropology at home”, Peirano, 1998) interpela de un modo particular las categorías científicas utilizadas. A diferencia de los sistemas clasificatorios, extraños en conceptos y asociaciones que los “lejanos” nativos presentaban al etnógrafo, la cuestión ahora resulta otra. La experiencia de campo pone frente al investigador/a a nociones análogas, iguales en forma pero con trayectorias de origen y sentidos diversos. Este reconocimiento resulta significativo cuando se estudian dinámicas políticas en las cuales las categorías de análisis utilizadas, muchas veces, son las mismas que los actores reivindican, disputan y acuerdan. Malinowski ya advertía, a principio de siglo, la relevancia de la distinción entre las exposiciones e interpretaciones de los nativos y las deducciones del etnógrafo (Malinowski, 1986:21). La etnografía se enfrenta al complejo trabajo de reconocer e incorporar a la construcción de conocimiento las negociaciones y resignificaciones entre categorías científicas y nativas muchas veces en apariencia semejantes. El desafío consiste en no apegarse demasiado a las categorías nativas (“comprar la teoría nativa”) ni tampoco subsumir el registro de campo a los presupuestos teóricos, políticos, morales del investigador (Soprano, 2008:153-154). La flexibilidad inherente a la etnografía como método permite reformular categorizaciones y redireccionar líneas de investigación.

El “estar entre” que implica el quehacer etnográfico puede definirse como ámbito simbólico desde el cual trabaja el/la etnógrafo/a. Esta zona de frontera que se genera entre sistemas de significaciones a veces ambiguos y aparentemente irreductibles, compromete al etnógrafo en la construcción de una nueva área de significación que posibilite, aunque temporariamente, la conjunción de diferentes sistemas culturales (Bartolomé, 2003:218). La práctica etnográfica desafía el rol del investigador. Personalmente, mi “estar” como etnógrafa en el movimiento de mujeres y como activista en el marco de esta investigación, fue continuamente interpelado en el proceso reflexivo. Observando retrospectivamente la experiencia de campo, comprendí mi lugar en un espacio intersticial, construido desde una mirada que se interesa por poner en

conexión sentidos diversos (o no) de mujeres que comparten una ‘lucha’ política pero la significan de manera diferente. Esa zona fronteriza, devenida del (des)encuentro de significaciones diversas, emerge de una forma de construir conocimiento que reconoce como constitutiva la razón y la afectividad. En fin,

La propuesta etnográfica es, además de una legítima búsqueda científica, una compleja experiencia afectiva en la que el análisis conceptual no excluye la vivencia personal. Para intentar llevarla a cabo es necesario tratar de hacer coincidir los dictados de la razón analítica con la intensidad analógica de la emoción creadora (Bartolomé, 2003:219).

En este sentido, situó mi investigación en una práctica reflexiva que reconoce y recupera críticamente los traspies y errores acontecidos, que se permite revisar sus afirmaciones y posiciones teóricas, que incorpora reflexivamente situaciones afectivas y emocionales muchas de las veces de tensión y conflicto con las “actoras”. Para que esto suceda es necesario someter a un continuo análisis las distintas dimensiones de la reflexividad en juego en el trabajo de campo:

[...] la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura: la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus “habitus” disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia (Guber, 2011:46).

Mi condición de mujer me permitió el acceso al campo¹⁵ pero esta identificación fue interpelada por las experiencias y visiones de las ‘mujeres originarias’, tan distintas en trayectoria política, pertenencia de clase, visiones de mundo. Al acceder, a través del vínculo etnográfico a la perspectiva de los sujetos de estudio, muchas de las veces termina ocurriendo “una reestructuración de la visión de mundo” de los investigadores (Peirano, 2004:347). La forma de comprender el feminismo, el movimiento de mujeres, el vínculo político entre mujeres fue positivamente influenciada por el “estar allí”. Acuerdo en sostener que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento (Guber, 2011:57).

¹⁵ En los talleres de los ENM sólo pueden participar mujeres.

Si la finalidad de la antropología, como afirma Geertz (2006:27), consiste en ampliar el universo del discurso humano, este objetivo encuentra un interesante desafío al reconocer la multiplicidad de sentidos que una misma categoría puede tomar según sea utilizada por el investigador en su análisis o según sea reivindicada por los/as nativos/as. El “gran valor político y humanístico” de una investigación etnográfica “radica en su búsqueda por proporcionar, no sólo a la colectividad académica sino a la propia comunidad nacional, una imagen menos distorsionada” del otro/a (Bartolomé, 2003:201).

Por lo tanto, podemos afirmar que el aporte particular de la antropología al conocimiento social está comprometido con el “sostenimiento de la tensión entre conocer la alteridad en sus propios términos y situarla en el interior del debate académico, ya sea para confirmar sus consensos o para confrontarlos” (Frederic y Soprano, 2005:22). La crítica feminista, y en especial las etnógrafas feministas, vienen trabajando sobre este tenso vínculo indicado por Soprano. En las primeras páginas de esta introducción señalé algunos de los nombres y trabajos pioneros en confrontar el androcentrismo en la Antropología, haciendo visible la participación de las mujeres en distintos contextos sociales. Los señalamientos feministas al quehacer etnográfico refieren, por un lado, al lugar “ambiguo” que ocupan las mujeres en las descripciones etnográficas (Moore, 1999). En la observación en campo las mujeres, al igual que los varones fueron densamente observadas. En los informes etnográficos ocupan un lugar importante y no dejan de ser tenidas en cuenta, pero acotándolas a determinadas temáticas: familia y matrimonio. Henrietta Moore sostiene que el principal problema no es de orden empírico, sino más bien de representación (Moore, 1999:13). Fundamentalmente caracterizada desde su rol de reproductora de la cultura, se las observaba en tareas tales como la fabricación de artesanías, la preparación de la comida, cuidados en el parto (Hirsch, 2008:16).

Por otro lado, la distorsionada o incompleta representación de las mujeres en las etnografías es acompañada por el escaso registro de sus voces. En 1975, Edwin Ardener las describe como un grupo silenciado, objetos de descripción e interpretación etnográfica pero pocas veces incorporadas sus voces.

[...] el silenciamiento es fruto de las relaciones de poder que se establecen entre grupos sociales dominantes y subordinados. [...] que las mujeres hablen

muchísimo y el etnógrafo estudie minuciosamente sus actividades y responsabilidades, no impide que sigan ”silenciadas”, dado que su modelo de la realidad, su visión del mundo, no puede materializarse ni expresarse en los mismos términos que el modelo masculino dominante (Ardener citado en Moore, 1999:15).

Si, como sostiene Mariza Peirano, “cada vez que elegimos a un interlocutor, dejamos al descubierto algunos de nuestros rasgos característicos” (Peirano, 2004:345), la casi exclusiva elección de voces masculinas como interlocutoras en el estudio de determinados campos, pone en evidencia la falta de objetividad etnográfica y el sesgo masculino en el pensamiento antropológico (Overing, 1986 en Hirsch, 2008). Es interesante señalar junto a Collier, que el sesgo de género, no sólo es producto del marco androcéntrico en el cual el etnógrafo se forma, sino que muchas de las veces los mismos actores sociales excluyen a las mujeres como potenciales interlocutoras de los asuntos políticos, estableciéndose ellos como las únicas voces legítimas (Collier, 1974). Constituida la “Antropología de género” como subdisciplina o área de estudio las etnografías sobre mujeres fueron creciendo exponencialmente. En Argentina, en los últimos años, hubo un importante desarrollo de investigaciones desde la “Antropología feminista” y/o de género (Chapman, (1982) 2007; Grassi, 1986; Tarducci, 1999, Masson, 2004, 2007; Stolen, 2004; Mastrángelo, 2004; Zapata, 2005). Especialmente en el estudio de la política y de los movimientos sociales, las etnografías interesadas en hacer visible a las mujeres fueron aumentando y encontrando diversos “campos” desde los cuales las mujeres se muestran ejerciendo poder y estableciendo vínculos políticos. Así pueden nombrarse etnografías de mujeres en sindicatos (Rodríguez, 2008; Britos, 1985), en el movimiento de mujeres y el feminismo (Masson, 2007); en los partidos políticos (Masson, 2004; Rodríguez, 2001, 2005); en la institución policial (Sirimarco, 2009; Calandrón, 2010); en el movimiento piquetero (Espinosa, 2011; Andujar, 2008); en el movimiento de desocupados (González Martín, 2007).

Considero relevante señalar que las etnografías sobre mujeres indígenas en Argentina son de fecha reciente. Ya que si bien las investigaciones etnográficas indagaron algunos aspectos de la vida de las mujeres “no existe un corpus de investigación sistemático, ni una problematización teórica sobre las cuestiones de género en los Pueblos indígenas de nuestro país” (Hirsch, 2008:15). En 2008, Silvia Hirsch publica una compilación sobre mujeres indígenas en Argentina, la cual reúne etnografías sobre mujeres, especialmente,

del norte del país. En mi opinión, esta compilación es un antecedente fundamental en la consolidación de los estudios sobre las mujeres indígenas como área de conocimiento en la Antropología de nuestro país.¹⁶ Específicamente en Argentina, el estudio de la participación de las ‘originarias’ en el movimiento de mujeres aún no fue abordado, por lo menos desde la antropología.

A pesar de la ausencia en el registro, las mujeres son “actoras” presentes en las más diversas situaciones de reivindicación y protesta (Britos, 1995:62). En general, las etnografías nombradas comparten el objetivo de hacer audibles y visibles las voces y prácticas de las mujeres, mostrando la forma en que participan de la política. De esta manera, “la política” se extiende conectándose a rasgos o aspectos generalmente excluidos en su estudio. Las emociones (Lutz y Abu-Lughod, 1990) los chismes, canciones y poemas (Abu-Lughod, 1990), la maternidad (Martin, 1990) entre otros, comenzaron a ser reconocidos como parte del “conocimiento cotidiano de la política” (Rosato, 2009:12).

Estos señalamientos, conducen a una comprensión de “la política” como construcción social. Sus límites tienen que ver con las formas en que las representaciones sociales son moldeadas en el curso de los procesos sociales donde interactúan las personas (Gaztañaga, 2009:45):

“[...] la política se *hace*, más allá del rol que tenga quien la hace y que es en esos contextos –productos de las investigaciones en las cuales los etnógrafos procesualizan lugares, tiempos y personas- donde lo político adquiere toda su significación” (Rosato, 2009:8).

Si la política se “hace”, y en ese proceso se define “lo político”, cabe la pregunta sobre cómo el género interviene en la percepción y construcción de este orden de la vida social.

Aspectos metodológicos

Un campo itinerante

¹⁶En América Latina, los estudios sobre mujeres indígenas también están creciendo y adquiriendo visibilidad. Ver Donato Luz M. et al. , 2007.

“¡Ah, que interesante! Y... ¿Con qué grupo trabajás? ¿En qué comunidad?” En el transcurso de la investigación, estas preguntas y otras similares, me fueron formuladas repetidamente al comentar que mi tesis tenía a mujeres indígenas como protagonistas. Frustrada una y otra vez respondía que trabajaba con mujeres de diferente pertenencia étnica y que no delimitaba mi campo a una comunidad o comunidades determinadas. “Estoy participando en los Encuentros Nacionales de Mujeres, junto a mujeres de diferente adscripción étnica y geográfica”, respondía. Afortunadamente a la mayoría de mis interlocutores/as seguía resultándole interesante. Este interrogante casi automático que se generaba al nombrar a los Pueblos originarios, demandaba una respuesta concreta en términos de coordenadas geográficas y especificidad étnica del grupo. El problema de estudio que me encontraba construyendo excedía esos límites. Concentrada la primera etapa de mi investigación en poder adecuar el tema de interés a los límites tradicionales con los cuales el campo se define, terminaba decepcionada, confundida, alejada de lo que me interesaba estudiar y sin el campo esperado.

A través de la experiencia etnográfica fui comprendiendo que la identidad afirmada como “Mujeres de los Pueblos originarios” era una de las claves para construir el problema de estudio y delimitar el campo. Esta identificación de género y étnica refiere a un constructo que traspasa (pero no invisibiliza) las particularidades étnicas, comunitarias, reuniendo a “sujetas” con experiencias, locales, provinciales, regionales en un espacio nacional. Cuando un fenómeno evidencia interrelaciones entre poderes emanados de niveles territoriales diferentes, el recorte comunitario puede no ser el más indicado:

La investigación en antropología política ofrece un ejemplo de una perpetua tensión entre, de un lado, la necesidad de profundizar en el conocimiento de las relaciones políticas basadas en la experiencia íntima de una colectividad bien delimitada y, de otro, la exigencia de dar cuenta de las conexiones entre micro y macro-poderes, que obliga a recorrer el cambio de escala para aprehender los fenómenos (Abélès en Frederic y Soprano, 2005:32).

La identificación de distintas escalas en las cuales las ‘originarias’ despliegan sus prácticas políticas y organizativas estimuló una comprensión comparativa e integral de la participación de las mismas en el movimiento de mujeres. Los cambios de escala implican una comprensión plural de las perspectivas de actores inscriptos en diferentes

dimensiones sociales, no necesariamente comunicadas, ni esencialmente diferentes (Frederic y Soprano, 2008:31). Justamente, la experiencia de un individuo, de un grupo, de un espacio, permite aprehender una modulación particular de la historia global (Revel, 2005:53). Las escalas son creadas y recreadas a través de las dinámicas políticas por los actores sociales (Gaztañaga, 2008). En esta tesis, las variaciones de escalas, se hacen evidente cuando el carácter nacional del encuentro es poblado y resignificado por experiencias locales, comunales y viceversa.

Laura Masson en *Feministas por todas partes*, problematiza la elección del “sitio” en el cual se elige realizar el trabajo de campo. Más precisamente la autora reflexiona respecto a la pertinencia de la etnografía clásica en contexto actual, en el cual los lugares de observación presentan cada vez más resistencia a ser situados. Tomando como ejemplo etnografías destacadas como *Sistemas Políticos de la Alta Birmania* de Leach o *Naven* de Bateson, Masson desafía la concepción etnográfica clásica desde la cual el trabajo de campo se concibe solamente a partir de un “lugar” geográfico definido y un tiempo delimitado:

Al tomar como objeto de estudio el feminismo se presentaba ante mí una multiplicidad de lugares posibles de observación. Por esa razón, los referentes empíricos de esta investigación han sido variados e itinerantes. La imposibilidad de definir un único, o más o menos homogéneo, lugar de observación no está relacionada solamente con un problema geográfico, sino también con la necesidad que mi punto de vista me imponía de transitar diversos espacios, eventos y narrativas para comprender lo que aquí denomino como feminismo (Masson, 2007:34).

Una reflexión crítica al momento de definir el “sitio” me permitió fundamentar la pertinencia y relevancia de los ENM como campo. Para Masson, el punto de vista desde el cual abordar la problemática de estudio resuelve el dónde de la investigación (Masson, 2007:31-32). ¿Cómo pensar la afirmación identitaria de las mujeres indígenas? Los Encuentros son el único espacio que a nivel nacional reúne al movimiento de mujeres y en el cual participan las ‘mujeres originarias’. Por lo tanto, si mi objetivo era priorizar la perspectiva de las indígenas en contexto del activismo de mujeres, evidentemente, este era un espacio fértil para tal indagación.

A diferencia de las etnografías de mujeres indígenas publicadas en el país (Hirsch, 2008a; Citro, 2008; Gómez, 2008, 2008a; Castelnuovo 2010, 2011), esta etnografía

traspasa los límites comunitarios y se vuelve “itinerante”. Los ENM se realizan desde el año 1986, llevé adelante mi trabajo de campo entre el 2007 y el 2011. Durante estos años, los Encuentros me llevaron a distintas ciudades del país: Córdoba (2007), Neuquén (2008), San Miguel de Tucumán (2009), Paraná (2010), Bariloche (2011). La participación en los mismos me condujo hacia otros encuentros y actividades en otras ciudades como Ciudad de Buenos Aires, Las Coloradas (Neuquén) y La Plata.

Los espacios relevados complementariamente al Encuentro nacional consistieron en encuentros, conferencias, reuniones, ferias, en los cuales las indígenas reivindicaban su condición de mujeres. Algunos de los espacios seleccionados fueron señalados por las propias ‘originarias’. Así fueron relevados eventos convocados por organizaciones indígenas, organizaciones de mujeres indígenas, movimientos sociales diversos, centros de estudios y académicos. Por último, a partir de la participación en el taller de las “mujeres de los Pueblos originarios” entro en contacto con un grupo de mujeres mapuches provenientes de la localidad de Las Coloradas (Neuquén). Ellas vienen llevando adelante encuentros de mujeres locales, en los cuales tuve la oportunidad de participar. La posibilidad de ser parte de ese encuentro local, me permitió hacer foco en una experiencia comunitaria de organización entre mujeres, poniéndola en diálogo con el activismo a nivel nacional.

Estancia con mujeres: Encuentros Nacionales de Mujeres

Los Encuentros Nacionales de Mujeres comenzaron a realizarse en 1986 y hasta la actualidad continúan sin interrupción. Estos Encuentros reúnen al movimiento de mujeres en Argentina anualmente, convocando activistas de todo el país durante tres días. Cada año, al finalizar el encuentro, se elige la ciudad que al año siguiente recibirá a las miles de participantes autoconvocadas.

Llamativamente, estos Encuentros multitudinarios del movimiento de mujeres despertaron poco interés a cientistas sociales y políticos. Un evento significativamente relevante para la vida política de las mujeres en el país (por cantidad de mujeres que participan, por la diversidad política, la perdurabilidad y la forma autogestiva que lo caracteriza) parece llamar la atención, casi exclusivamente de activistas y teóricas feministas y de los estudios de Género. Revistas feministas como *Travesías*, *Feminaria*

y *Brujas* publicaron diferentes artículos en relación a los Encuentros.¹⁷ Desde una perspectiva etnográfica, Masson ocupa un capítulo del libro *Feministas por todas partes* con los Encuentros, comprendiéndolos como evento desde el cual estudiar el feminismo. Las periodistas Amanda Alma y Paula Lorenzo publicaron una investigación (2009) referida específicamente a los ENM. Aunque desde una mirada disciplinaria y con objetivos de investigación distintos a los de mi tesis, su trabajo sirvió de apoyo para mis registros de campo. En mi opinión, el estudio de Alma y Lorenzo es un antecedente fundamental para el estudio de los ENM.

En esta investigación, entiendo la observación participante en términos de “estancia con mujeres”, “estar con las mujeres, hacer cosas juntas, acompañarse y participar” resultó una de las vías más importante a través de la cuales construir conocimiento (Lagarde, 2003). El registro de la palabra fue el camino a través del cual accedí a distintas miradas, interpretaciones, explicaciones que las mujeres indígenas despliegan en torno a diferentes situaciones. La palabra escuchada, registrada, compartida, fue acompañada por el “estar ahí”, observar sus expresiones, compartir sensaciones, cantar y bailar, discutir y acordar fueron parte de un mismo proceso de investigación.

La “estancia con las mujeres”, como forma de conocer, implica aceptar que la distancia de quien “observa” no hace ajeno/a a quien investiga. Por el contrario, el/la etnógrafo/a influye con su sola presencia en el hecho de investigación, con sus “decires y acciones”. Al mismo tiempo, es observado/a, analizado/a, investigado/a por las mismas mujeres que se pretende conocer. Una parte del conocimiento es elaborada en el diálogo que esta “estancia” promueve (Lagarde, 2003:54-55). Como etnógrafa, que siente empatía hacia las mujeres con quienes investiga, al encontrarme en ellas compartiendo un mismo espacio de activismo desde el cual nos afirmamos como mujeres, “la investigación realizada constituye así, explícitamente, parte de una voluntad y un saber políticos” (Lagarde, 2003:55). La elección de un “sujeto a conocer” implicado en la propia experiencia de la antropóloga puede ser señalado críticamente desde perspectivas objetivistas del trabajo de campo. Pero para una investigadora que se considera parte activa del proceso de conocimiento, esta instancia conflictiva entre el “estar adentro o el estar afuera” es superada ante una práctica acompañada por el análisis reflexivo (Gregorio Gil, 2006; Guber, 2011). La crítica feminista contribuyó a romper con los supuestos de neutralidad científica y anticiparon al giro posmoderno al cuestionar el

¹⁷ Ver: Tarducci, 1988, 2005; Bellotti, 2002; Vasallo, 2005; Ciriza, 2004.

“realismo etnográfico” (Gregorio Gil, 2006; Nash, 2008; Stolcke, 1996, 2008). Frente a la elección de un sujeto implicado en la propia experiencia de la investigadora las antropólogas feministas despliegan creativas estrategias para manejar la confrontación ética y política al “deconstruir las categorías sustanciales a su propio análisis –mujer, feminismo, opresión- al mismo tiempo que mantienen los objetivos políticos de contribuir al análisis de la desigualdad” (Gregorio 2006:29). Para la etnografía feminista lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual, no sólo lo personal es político, también “lo personal es teórico” (Gregorio 2006:32).

Entre 2007 y 2011 realicé mi trabajo de campo en los ENM. Relevé los Encuentros acontecidos con anterioridad al 2007 a partir de entrevistas con mujeres que participaron y participan de los mismos. También, a modo de fuentes, incorporé conversaciones informales mantenidas en espacios como marchas, ferias, viajes y reuniones. En varias ocasiones el ámbito distendido de una charla extra entrevista me condujo a reflexiones inesperadas pero relevantes para comprender la perspectiva de las “actoras”. Las entrevistas semi-estructuradas y abiertas realizadas tuvieron como interlocutoras principales a mujeres indígenas activistas en los ENM. Algunas de ellas participan de los encuentros al día de la fecha pero otras lo hicieron en momentos previos a la investigación de campo. También realicé entrevistas y mantuve conversaciones con mujeres no indígenas que tuvieron o tienen una participación activa en el movimiento de mujeres a través de los ENM. Mi objetivo con este tipo de entrevistas fue conocer las opiniones que otros sectores de mujeres tienen sobre las indígenas. En especial, mi interés se centró sobre mujeres feministas. La razón de este recorte responde a que fueron estas últimas las que promovieron la realización de los ENM una vez finalizada la dictadura militar en el país. Pero también el análisis de esta vinculación me permite evaluar la existencia de un “feminismo indígena” en Argentina.

La entrevista entendida como una relación social que implica una conversación guiada por un objetivo de investigación, fue una de las herramientas metodológicas utilizadas para profundizar en aspectos a los cuales no podía acceder desde la observación participante. A veces con mejores resultados que otros, las entrevistas intentaron ser un diálogo entre dos interlocutoras (Bartolomé, 2003) que aunque con trayectorias diferentes intentaban construir conocimiento. La categorización diferida y la atención flotante al momento de la escucha, ante las asociaciones y referencias libres de las interlocutoras (Guber, 2011:75), en tanto procedimientos para la no directividad;

pusieron en tensión e intercambio las pautas de categorización propias y las nativas así como también fueron señalando sentidos en los cuales la investigación debía detenerse ante preconceptos y/o prejuicios que interferían en la comprensión de la perspectiva de las “actoras”. En fin,

La entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. La entrevista es, entonces, una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación (Guber, 2011:70).

Con la autorización correspondiente acompañé el registro escrito de las entrevistas con la grabación de las voces. A través del registro fotográfico capté distintos momentos de los Encuentros presenciados. Este material fue utilizado para acompañar las descripciones realizadas a lo largo de la tesis.

Además de la observación participante y la realización de entrevistas también reuní e incorporé documentos y producciones gráficas como material de análisis. Los ENM cuentan con un registro de conclusiones redactadas por las mujeres en el transcurso de los mismos. Resultó necesario relevar, buscar, copiar y reunir estas conclusiones para poder acceder a los encuentros desde 1986. Entre el material gráfico también se incorporaron volantes, cartelera, revistas, folletería, grafitis, que circulan durante los Encuentros.

Como material de consulta y comparación de la organización de las indígenas a nivel regional incorporé conclusiones y declaraciones de encuentros de mujeres indígenas a nivel regional e internacional. También consulté material audiovisual referido a encuentros y participación política de las mujeres indígenas en América Latina. A través de las redes sociales pude estar informada de debates y problemáticas pertinentes a la investigación. Me refiero específicamente a dos grupos virtuales: “RIMA” (Red Informativa de Mujeres de Argentina) y “mujeresoriginarias” un grupo que se conformó durante uno de los talleres del ENM.

Organización de la tesis

A lo largo de los capítulos de la tesis me propongo deconstruir la identidad “mujeres de los Pueblos originarios” desde distintos niveles de análisis. En primer lugar, llevo

adelante esta tarea (capítulos 1, 2 y 3) a través del relevamiento de experiencias de organización y de la indagación de los avances en materia legislativa (a escala transnacional, regional y nacional); así como también desde la identificación de las alianzas y tensiones que se establecen entre ‘originarias’ y entre ellas y las mujeres no indígenas en los ENM. En segundo lugar, exploro esta identidad (capítulos 4 y 5) a partir de los discursos y posiciones políticas enunciadas en dichos talleres y en otros espacios de reunión de ‘originarias’ y mujeres no indígenas (especialmente feministas). Por último (capítulo 6), comparo esa identidad enunciada en un ámbito de organización nacional con una experiencia de organización a nivel comunitario, poniendo en evidencia distintos “intereses” que regulan las acciones de las mujeres y las formas de “hacer política”.

Esta introducción precede a los seis capítulos que conforman la tesis. Aquí me propuse presentar la problemática de estudio junto al marco teórico-metodológico desde el cual el estudio será abordado. Los tres primeros capítulos presentan y describen, cada uno a partir de su especificidad de análisis, el espacio construido como “campo” (Taller de las Mujeres de los Pueblos originarios) y a las actoras sociales que protagonizan este estudio. De esta manera, los dos primeros capítulos están dedicados a presentar y contextualizar a las actoras que son protagonistas en tanto “sujetas” y “hacedoras” de una política de identidad situada en el movimiento de mujeres latinoamericano y argentino. Así, en el primer capítulo describo el contexto global, regional y local en el cual las mujeres comenzaron a organizarse, en especial las ‘mujeres originarias’. El capítulo finaliza presentando la perspectiva teórica-política desde la cual abordo la identidad en cuestión.

En el segundo capítulo, abordo la organización de las mujeres en nuestro país desde la historia de conformación de los ENM. Las fuentes gracias a las cuales reconstruyo la historia de su conformación consisten en los relatos (de primera y de segunda mano) de mujeres que participaron (algunas aún participan) en los primeros Encuentros. Desde el relato de una de las originarias que fue parte de la organización del taller en 1992 recorro la experiencia de organización del taller específico de “mujeres de los Pueblos originarios”. Finalmente, caracterizo a partir de su adscripción étnica, sus formas de participación y de ocupación del espacio, sus respectivas trayectorias políticas y/o organizativas, a las ‘mujeres originarias’ que participan en los talleres mencionados.

En el capítulo 3 estudio la conformación de la identidad ‘mujeres de los Pueblos originarios’ en tanto categoría que las reúne más allá de sus adscripciones étnicas particulares. En este capítulo profundizo en la caracterización de la noción de ‘mujeres de los Pueblos originarios’ a partir de un conflicto acontecido en el taller de las ‘originarias’ del ENM en Córdoba (2007). Desde un abordaje del conflicto como “evento político” exploro los vínculos que ellas establecen, las alianzas y luchas que comparten, las problemáticas que las reúne o las distancia de otros sectores de mujeres no indígenas. Para alcanzar este objetivo la categoría de ‘representación’ se conforma en la noción adecuada para poder comprender las formas de participación política que sostienen en el Encuentro respecto a la “toma de la palabra”.

En los capítulos 4 y 5 me dedico al análisis de los discursos identitarios enunciados por las ‘originarias’. De esta manera, identifico los posicionamientos que circulan respecto a problemáticas específicas de las mujeres y las representaciones políticas de ‘la mujer originaria’ presentes en sus enunciaciones. En el capítulo 4, a partir de una reivindicación específica del movimiento de mujeres como es la lucha por la despenalización/legalización del aborto, indago las formas en que las originarias articulan (o no), supeditan (o no), rechazan (o no) la defensa de los derechos de las mujeres (como derechos individuales) y la defensa de los derechos de los Pueblos (como derechos colectivos). En este capítulo las nociones de “cultura” y de “Pueblo” me permitieron interpretar las posiciones que emergieron frente al tema del aborto.

En el capítulo 5 introduzco determinadas categorías claves para entender las mediaciones que las ‘originarias’ establecen entre la perspectiva indígena de los géneros en términos de ‘complementariedad’ y la perspectiva feminista en términos de ‘patriarcado’. En esta oportunidad describo los estereotipos que se construyen alrededor de las ‘mujeres originarias’ en los discursos identitarios indígenas y que ellas exponen en los talleres, eventos sociales y en las entrevistas. Con este fin incorporo al registro de campo en los talleres nacionales otros eventos por fuera del ENM. Esto me permitió entrecruzar los discursos del taller con los enunciados en espacios del movimiento indígena o de articulación con otros sectores sociales, específicamente con el feminismo. En el mismo capítulo, presento los puntos que las ‘originarias’ señalan críticamente al feminismo y las problemáticas que promueven el diálogo.

Por último, en el capítulo 6 cierro este estudio corriendo el foco de atención a una experiencia local de organización de mujeres. Este es un encuentro de mujeres

mapuches que participan de los encuentros nacionales pero que paralelamente tiene espacios de reunión inter-comunitaria. En este capítulo pretendo conocer continuidades y discontinuidades entre la identidad ‘mujeres de los Pueblos originarios’ enunciada en un ámbito nacional y los sentidos que emergen en espacios locales de reunión como los Encuentros de Mujeres en Las Coloradas (Neuquén). Para lo cual resulta fundamental desplegar una perspectiva que reconozca “la cotidianidad de la política”. De este modo identificar prácticas y discursos que, aunque no se dirigen a transformar las relaciones de dominación, ejercen resistencia y desafían de manera indirecta las estructuras de poder masculino.

Antes de comenzar el desarrollo de los capítulos creo necesario advertir que ciertos nombres con los cuales se identifica a las interlocutoras a lo largo de la tesis fueron cambiados. En especial, cuando las transcripciones forman parte de conversaciones o debates dados en espacios de intimidad y confianza entre mujeres como es el caso de los talleres nacionales y del Encuentro en Las Coloradas.

Capítulo 1

Políticas de identidad desde la periferia: entre la historia local y el referenciamiento global

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –aka pacha- y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado: qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani (Silvia Rivera Cusicanqui, 2006:4)

Las mujeres en la escena global

En la actualidad la figura de la mujer como sujeto de derechos logra consolidarse internacionalmente. Las Conferencias Mundiales sobre la Mujer ayudaron en este camino y comprometieron a los Estados en la búsqueda de igualdad entre los sexos. Un primer paso en el reconocimiento internacional de los derechos de las mujeres puede identificarse a partir del posicionamiento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) expresado en la Carta de 1945 al defender “el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”.¹ En esta etapa, se conforman organismos específicos para el tratamiento de las problemáticas vinculadas a las mujeres: la Comisión sobre el Estatus de la Mujer y la División para el Adelanto de la Mujer se establecen en 1946. A pesar de la declaración de igualdad entre los sexos que la carta manifiesta, para esa época no todos los Estados Miembros de la Organización permitían el voto de las mujeres o les permitían ocupar cargos públicos.

A partir de 1975, el compromiso de la ONU con la situación de las mujeres toma nuevo impulso, el cual se manifiesta en las distintas conferencias mundiales que se realizaron desde aquella fecha. Así como también se hace visible en la conformación de nuevos organismos internos dedicados a las mujeres y en el compromiso de promover en las agencias regionales y en los Estados la igualdad y el desarrollo de las mujeres. En 1975 se lleva a cabo la I Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en México. Año declarado por las Naciones Unidas año Internacional de la Mujer, con el objetivo de “conformar una sociedad en la cual las mujeres disfruten plenamente de la vida económica, social y política para lo cual los Estados se comprometen a definir estrategias para lograr su desarrollo”.² Esta iniciativa es acompañada por la resolución que declara el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (1975-1985).

La celebración de dicha Conferencia en 1975, inicia una etapa de esfuerzos a escala mundial para promover la igualdad, en la cual los Estados se ven comprometidos a involucrarse. En el sistema de las Naciones Unidas, la División para el Adelanto de la Mujer (DAW) fue acompañada por el Instituto Internacional de Investigaciones y

¹ Ver la Carta de las Naciones Unidas <http://www.un.org/es/documents/charter/chapter1.shtml>

² Ver Introducción a la I Conferencia Mundial sobre la Mujer.

Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW) y por el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).³

En la introducción a la declaración de la Iª Conferencia ya se reconocen las diferencias entre mujeres de diferentes países y regiones del mundo basadas en la estructura política, económica y social, el contexto cultural y el nivel de desarrollo de cada país. Al mismo tiempo, se señala que las mujeres comparten una serie de situaciones que las une en la lucha por la erradicación de la desigualdad respecto a los varones. El Plan de Acción resultante de esta primer Conferencia identificó tres objetivos básicos a ser alcanzados en el período 1975-1980: la igualdad plena de género junto a la eliminación de la discriminación por motivos de género; la integración y plena participación de la mujer en el desarrollo y una contribución cada vez mayor de la mujer al fortalecimiento de la paz mundial. El plan de acción estableció un mínimo de metas centradas en garantizar el acceso equitativo de la mujer a los recursos, como la educación, las oportunidades de empleo, la participación política, los servicios de salud, la vivienda, la nutrición y la planificación de la familia. Durante la Conferencia las mujeres se encontraron en un foro paralelo nombrado La Tribuna del Año Internacional de la Mujer. Este espacio reunió a cuatro mil delegadas y delegados. A partir de esta experiencia, un foro no gubernamental ha coincidido con las conferencias de las Naciones Unidas (UNIFEM, 2004:11).

En la II Conferencia Mundial sobre la mujer realizada en Copenhague (1980) se reconoció que a pesar de los avances logrados en relación al plan establecido en México aún existía un considerable desfase entre los derechos garantizados y la capacidad de las mujeres para ejercerlos. La Conferencia estableció tres esferas fundamentales sobre las cuales adoptar medidas concretas para alcanzar la igualdad de oportunidades: la educación, la salud y el empleo. La violencia contra las mujeres ocupó un lugar de relevancia entre los temas debatidos, incluyéndose una resolución titulada "La mujer

³ En julio de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas creó [ONU Mujeres](http://www.unwomen.org/es/about-us/about-un-women/), la Entidad de la ONU para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer. En su página de internet señala: "La creación de ONU Mujeres formó parte de la reforma de la ONU, al reunir los recursos y mandatos para obtener un mayor impacto. Fusiona y seguirá el importante trabajo de cuatro componentes del sistema de la ONU, con el fin de centrarse exclusivamente en la igualdad y el empoderamiento de las mujeres: División para el Adelanto de la Mujer (DAW); Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW); Oficina del Asesor Especial en cuestiones de género (OSAGI); Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM)". <http://www.unwomen.org/es/about-us/about-un-women/>, mayo 2012.

maltratada y la violencia en la familia". El establecimiento de este apartado se correlaciona con el compromiso asumido en la "Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer" aprobada por la Asamblea General el año anterior.

En 1985 se convocó en Nairobi la III Conferencia mundial sobre la mujer, nombrada como "Conferencia Mundial para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz". Las medidas recomendadas en las estrategias de Nairobi abarcaron una amplia gama de temas vinculados a la participación de las mujeres en la toma de decisiones. Se instó a los Estados a que incluyeran responsabilidades sobre el tema de las mujeres en todos los programas y oficinas institucionales, de modo que todas las dependencias analizaran el impacto de sus políticas públicas y, en caso necesario, se establecieran medidas y políticas adicionales de acción afirmativa que cerraran las brechas existentes (UNIFEM, 2004:14).

La IV Conferencia realizada en Beijing (1995) puede ser considerada un "evento bisagra" entre las Conferencias anteriores y las que le continuaron. En ella el número de mujeres que participaron fue considerablemente mayor al igual que la trascendencia que la misma obtuvo. En Beijing se reconoce la necesidad de trasladar el centro de la atención de "la mujer" al concepto de género, reconociendo que las relaciones entre varones y mujeres al interior de la estructura de la sociedad debían ser reevaluadas (UNIFEM, 2004:22). En la Plataforma de Acción, los gobiernos afirmaron que

El adelanto de la mujer y el logro de la igualdad entre la mujer y el hombre son una cuestión de derechos humanos y una condición para la justicia social y no deben encararse aisladamente como un problema de la mujer. Únicamente después de alcanzados esos objetivos se podrá instaurar una sociedad viable, justa y desarrollada. La potenciación del papel de la mujer y la igualdad entre la mujer y el hombre son condiciones indispensables para lograr la seguridad política, social, económica, cultural y ecológica entre todos los pueblos (Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Capítulo III, párrafo 41).

La Conferencia de Beijing aprobó por unanimidad la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing, en la cual se identificaron doce esferas de especial preocupación: Mujeres y pobreza; Educación y capacitación de las mujeres; Mujeres y salud; Violencia contra las mujeres; Mujeres y conflictos armados; Mujeres y economía;

Participación de las mujeres en el poder y la adopción de decisiones; Mecanismos institucionales para el adelanto de las mujeres; Los derechos humanos de las mujeres; Mujeres y medios de comunicación; Mujeres y medio ambiente; Las niñas.

En el año 2000 se llevó a cabo en la sede de las Naciones Unidas, Nueva York, “Beijing+5 Mujer 2000: Igualdad entre los géneros. Géneros, Desarrollo y Paz para el siglo XXI”. El objetivo general de esta Conferencia consistió en evaluar los compromisos asumidos en Beijing. En esta oportunidad la violencia y la salud de las mujeres fueron algunos de los ámbitos sobre los cuales se prestó especial atención. El documento de “Beijing + 5” formula una serie de medidas concretas para combatir las violaciones a los derechos humanos de las mujeres, que incluyen: la creación de campañas de tolerancia cero contra la violencia hacia las mujeres; la penalización de la violación (incluida aquella que se da dentro del matrimonio) y de los crímenes contra mujeres cometidos en nombre del honor y la violencia motivada por cuestiones raciales. También se abordan problemáticas específicas como las relacionadas con el VIH/SIDA. La realización de estas Conferencias responde y acompaña la tendencia del movimiento de mujeres y del feminista a articularse transnacionalmente. Lo que algunas feministas llaman, feminismo global o transnacional (Fraser, 1997; Guerra Palmero, 2006) A la Conferencia de México (1975) asistieron seis mil mujeres, en la de Copenhague (1980) ocho mil; quince mil en Nairobi (1985) y más de treinta mil en Beijing. El foro de ONGs que acompaña cada Conferencia también fue volviéndose cada vez más multitudinario, llegando en Beijing a reunir mil ochocientas participantes de América Latina (Molyneux, 2003:301).

El impacto global que causó la conferencia de Beijing promovió la incorporación de la temática de las mujeres en una serie de conferencias de las Naciones Unidas que tuvieron lugar en la década de los noventa. En especial, incorporaron una perspectiva de género e incluyeron en su agenda las problemáticas de las mujeres. Entre otras pueden nombrarse: la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río de Janeiro, 1992); la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993); la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994); la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995).

En la escena regional, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) conforma en 1977 la Unidad Mujer y Desarrollo (ascendida a categoría de División en 2008). En su página de internet, la actualmente nombrada “División de

Asuntos de Género” se define como la División interdisciplinaria, especializada en asuntos de género de la CEPAL.⁴ Este organismo organiza cada tres años la Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe y las reuniones subregionales preparatorias correspondientes. Esta Conferencia es convocada con carácter permanente y regular para identificar las necesidades regionales y subregionales de las mujeres, presentar recomendaciones, realizar evaluaciones periódicas de las actividades llevadas a cabo en cumplimiento de los acuerdos y planes regionales e internacionales sobre el tema y proporcionar un foro para el debate sobre estas materias.⁵ Los países latinoamericanos en transición democrática se unieron en el compromiso global por la igualdad de los géneros. Reunidos en la Organización de Estados Americanos (OEA) aprobaron la conformación de la Comisión de la Mujer. En Latinoamérica

[...] los gobiernos posautoritarios reconocieron a las mujeres como una base social necesitada de mayor representación en el gobierno y el proceso de formulación de políticas. Los gobiernos latinoamericanos en bloque aceptaron las propuestas de la Década de la Mujer de la ONU para promover la equidad de género, [...] (Molineux, 2003:301).

Luego de este recorrido por los eventos más destacados, a través de los cuales los Estados manifestaron su compromiso por la igualdad de sexo-género a nivel global; me propongo destacar, en los tres primeros apartados que conforman el capítulo, la participación de un actor fundamental en el desarrollo de los mismos: me refiero al movimiento de mujeres. Considero que este movimiento fue el promotor de tales eventos y logros, ejerciendo presión para que los Estados se comprometieran en la lucha contra la desigualdad de sexo-género y garantizaran igualdad de oportunidades y de derechos. Como veremos líneas abajo, este movimiento se conforma a partir de una gran diversidad de “actoras”, reivindicaciones y formas organizativas sobre las cuales recorto mi análisis en un sector en especial: el feminismo.

⁴ Datos extraídos de <http://www.eclac.cl/mujer/default.asp> Mayo 2012

⁵ Datos extraídos de la página web de la XI Conferencia <http://www.eclac.cl/mujer/conferencia/default.asp> Mayo 2012

En el primero de los apartados de este capítulo presento los debates centrales del feminismo de la “segunda ola”;⁶ en el segundo sitúo los mismos en contexto del movimiento de mujeres latinoamericano y en el tercero describo las dinámicas locales de organización de las mujeres desde la apertura democrática en Argentina. En el cuarto apartado, recorro la trayectoria de incorporación de las mujeres indígenas como sujetas de derecho a las normativas y agencias internacionales. Por último, en la quinta parte sintetizo la perspectiva teórica desde la cual abordo el análisis de las políticas de identidad y en especial la identidad que concierne a esta tesis: la afirmación de las ‘Mujeres de los Pueblos originarios’.⁷

Un recorrido por las ideas y posiciones feministas de la segunda ola

Desde la década del sesenta las mujeres en tanto movimiento social comenzaron a transitar una nueva etapa. Luego de una meseta que continuó las arduas luchas del siglo XIX por los derechos civiles y políticos,⁸ la segunda mitad del siglo XX se encontró nuevamente con la organización y la manifestación de las mujeres. En especial, el feminismo (como un actor protagónico del movimiento de mujeres) inauguró una nueva etapa a fines de los sesenta en Estados Unidos y Europa. Ya sea que se la denomine “nuevo feminismo” o “segunda ola del feminismo”, esta fase continua la lucha de las sufragistas que, desde el siglo XIX, en distintos países reivindicaron las mujeres constituyéndose en sujetos civiles y políticos. Como vimos en la introducción, la segunda ola nace en un contexto internacional de luchas políticas y culturales. Esta nueva etapa se caracteriza por el lema “lo personal es político” (enunciado en 1969 por Kate Millett). Así, las feministas extendieron los límites de lo “político” hasta incorporar las experiencias cotidianas de las mujeres: la sexualidad, el cuerpo, la maternidad, el amor, la familia, entre otras cuestiones.

⁶ En esta oportunidad me detengo en la descripción de la llamada “segunda ola” del feminismo. Este recorte responde al interés de profundizar en las ideas y acontecimientos que se relacionan directamente con el período de interés de mi tesis.

⁷ A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

⁸ La lucha de las mujeres por los derechos civiles y políticos puede retrotraerse al siglo XVIII con la Revolución francesa y al siglo XIX en América latina con las guerras de la independencia (Femenías, 2006b)

Nancy Fraser identifica tres momentos al interior de la segunda ola del feminismo en Estados Unidos:

En la primera fase, que se extiende desde finales de los años sesenta hasta mediados de los ochenta, el centro de atención era la “diferencia de género”. En la segunda, que comprende desde mediados de los ochenta hasta comienzos de los noventa, el centro de atención se desplazó hacia “las diferencias entre mujeres”. Una tercera fase, en la que nos encontramos ahora, se centra en las “múltiples diferencias que intersecan (Fraser, 1997:232).

Estas etapas son definidas por la autora a partir de los debates feministas entorno a los conceptos de igualdad y diferencia. Debates que marcaron posicionamientos y estrategias políticas diversas y hasta divergentes. Me refiero al llamado “feminismo de la igualdad” y al “feminismo de la diferencia”. Desde finales de los sesenta hasta finales de los setenta las feministas de la igualdad señalaron la diferencia de sexo como una variable de la dominación masculina. La diferencia de sexo, así entendida, constituyó el “dato” de la inferiorización de las mujeres al relegarlas al espacio doméstico y al excluirlas de la política, el empleo, la propiedad, la salud, la educación, la autonomía, el placer sexual, entre otros. Fraser sostiene que las feministas liberales, las radicales y las socialistas pudieron disentir sobre la estrategia para alcanzar la igualdad, pero compartieron una concepción común de la equidad de sexo-género.

A finales de los setenta, con el surgimiento del feminismo de la diferencia, la concepción de igualdad fue cuestionada por considerarse, desde algunos sectores del feminismo, una categoría androcéntrica y asimilacionista. Las feministas de la diferencia propusieron revalorizar la diferencia y con ella la femineidad. De esta manera, la diferencia entre los géneros fue interpretada como positiva y no como un obstáculo a confrontar.

Para las feministas de la diferencia, todas las mujeres comparten una misma identidad, la cual se reafirma a partir del reconocimiento de la diferencia sexual como la fundamental entre los seres humanos. Para las feministas de la igualdad la defensa de la diferencia conduce a la reproducción de las relaciones jerárquicas existentes entre los géneros y refuerza versiones estereotipadas de femineidad. Ambas posturas sostuvieron un proyecto político a seguir pero colocando el acento en extremos opuestos. Las igualitaristas remarcaron que para lograr un cambio hacia la equidad era necesario la revisión y transformación de la desigual participación política y la injusta distribución

económica y de poder real entre varones y mujeres. Para las defensoras de la diferencia ningún avance podía lograrse si el falogocentrismo no era denunciado como determinante de las normas y parámetros culturales, la socialización y la subjetivización. Este reconocimiento evitaría así la asimilación de las mujeres al someterlas a la idea de equidad.

La segunda fase identificada por Fraser se inicia a mediados de los ochenta, etapa en la cual el debate igualdad-diferencia se fue desplazando desde el problema de la diferencia entre los sexos al de las diferencias entre las mujeres (Fraser, 1997: 236). La mirada colocada únicamente sobre la diferencia entre los sexos, no lograba reconocer los diversos espacios de luchas que se estaban conformando en el escenario político a partir de la reivindicación de otras categorías desde las cuales se vive el género (etnia, clase, sexualidad, religión). Las mujeres vulnerables a diversas formas de sometimiento, estaban expuestas a una tensión de lealtad entre su identidad de mujeres y su adscripción a cualquier otra variable social, por ejemplo, la étnica, respecto de su participación en los movimientos sociales. Al ser marcados los diversos espacios de lucha como disyuntivos, no era posible la construcción de identidades múltiples, que les permitiesen luchar contra el sexismo y a su vez junto a sus compañeros/as en otros tipos de reclamos. En la década del ochenta las voces marginadas dentro del feminismo, rotaron el ángulo de la discusión hacia las “diferencias entre mujeres”. Son las mujeres afroamericanas, las latinas, las lesbianas, entre otras, las que desplazaron la atención desde el estereotipo mujer-blanca-clase media-heterosexual, hacia las múltiples formas de sometimiento que puede llegar a sufrir una mujer por ser lesbiana, latina, afro o indígena. Es decir, se cuestionó la universalización de un estereotipo de mujer, que reproducía la exclusión dentro del feminismo.

Desde el punto de vista feminista, las teóricas de la igualdad y las de la diferencia no entendieron la identidad de la misma manera. En principio, ambas posiciones partieron de la articulación de la “identidad” *qua* mujeres frente a la heterodesignación patriarcal, punto de anclaje de su búsqueda de autodesignación. La transversalidad de la categoría de género permitió mostrar que la identidad “mujeres” era un constructo, por lo que debían desafiarse las naturalizaciones que la definían de una única manera (Femenías, 2008:18).

La segunda fase llamada por Fraser, “las diferencias entre mujeres”, logró hacer visible un abanico más amplio de desigualdades a las que las mujeres eran sometidas, logrando

descentrar la mirada de las injusticias de redistribución e incluyendo otros reclamos, por ejemplo, en relación a la falta de respeto a la diferencia cultural, articulando una política de la Identidad y del reconocimiento.

En EEUU, Fraser describe el giro hacia la “diferencia entre mujeres” para mediados de los años ochenta. Sin embargo, antes de continuar, me interesa señalar que la afirmación de las “diferencias entre mujeres” puede rastrearse desde mucho tiempo antes. Por ejemplo, cabe destacar que en EEUU, ya para 1974, se habían conformado espacios como la Colectiva del Río Combahee, integrado por mujeres negras de la ciudad de Boston que se identificaban como feministas:

Somos una colectiva de feministas Negras que se han estado juntando desde 1974 [...] La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual y heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan (Declaración de la Colectiva del Río Combahee, 1977).

Hacia finales de los sesenta y principio de los setenta, las voces de las mujeres en el interior del movimiento de migrantes mexicanos a Estados Unidos, ya cuestionaban el androcentrismo que las silenciaba. En 1971, la publicación del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* marcó un momento histórico en el desarrollo de las teorías y prácticas del feminismo chicano (Blackwell, 2008:351). Las *Hijas de Cuauhtémoc* fue una de las primeras organizaciones feministas surgida en el interior del movimiento estudiantil chicano a fines de los sesenta.⁹

Hecha esta salvedad a los fines de alcanzar mayor precisión, retomo la periodización de Fraser. A comienzos de los noventa, el feminismo se enriqueció a través de los debates que incluyeron ya no sólo la cuestión de género, sino también la pertenencia étnica, nacional, de religión, de clase; es decir, las múltiples diferencias políticamente activas que comienzan a interceptarse. Esta fase, denominada por Fraser como “diferencias múltiples que se interceptan”, llega hasta la actualidad e implica la discusión más general sobre el espacio político en que la defensa de estas múltiples diferencias debe ser enunciada y escuchada.

⁹ Ver Introducción

Lo que al principio aparecía como un giro hacia el interior (en lugar de centrarnos en nuestra relación con los hombres, nos centraríamos en las relaciones entre nosotras) parecía más bien invitar a un giro hacia fuera (en lugar de centrarnos únicamente en el género, nos centraríamos en sus relaciones con otros ejes de diferencia y subordinación que se entrecruzan con éste (Fraser, 1997:239).

La discusión actual de las feministas se dirige contra lo que Fraser llama un “encuadramiento erróneo”, que impide articular demandas a nivel internacional o se lo permite sólo a ciertos sectores hegemónicos (Fraser, 2004:10). Los debates recientes se centran en el objetivo de lograr paridad en la participación política, igualdad de posibilidad para las mujeres de países periféricos de ser partícipes desde sus propias experiencias y opiniones en el marco de debate internacional. A este nivel la justicia de género se define, no sólo por los reclamos de redistribución y reconocimiento, sino que también abarca una tercera dimensión constituida que refiere a la representación.

América Latina y un movimiento de mujeres definido desde la diversidad

América Latina tuvo un movimiento feminista floreciente desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Sin embargo, debe considerarse que para finales de los sesenta y todo el período que va hasta fines de los ochenta, un gran número de países del cono sur, se encontraban en períodos dictatoriales.¹⁰

La segunda ola del feminismo maduró en América Latina en un período de crisis política y dictadura. A medida que se revitaliza la política democrática, las ideas de ciudadanía fueron ganando terreno en el continente, pero en un contexto en el cual los movimientos sociales conservaron su importancia como fenómenos políticos y como significantes de lo que para muchas activistas representaba la política (Molyneux, 2003).

El movimiento feminista regional emergió del autoritarismo al mismo tiempo que la diferencia y la otredad empezaban a verse como la base para un feminismo más plural.

¹⁰ Cabe señalar, que la historia colonial que atraviesa la conformación del continente, suma al análisis un entramado de relaciones de poder que, como se verá en próximos capítulos, afecta de manera particular al movimiento de mujeres y al feminismo en la región.

Esto fue producto tanto de la difusión de las ideas y aspiraciones feministas a sectores más amplios de la población femenina latinoamericana como de los nuevos debates que se estaban desarrollando dentro del movimiento de mujeres en el ámbito internacional.

En los años 80, la política interna del feminismo latinoamericano ingresó en una nueva fase. Un movimiento aparentemente de consenso se vio cada vez más fracturado por las diferencias de clase, etnicidad y generación, mientras las estrategias feministas dominantes eran criticadas por no tomar suficientemente en cuenta dicha diversidad (Molyneux, 2003:292).

En la década del ochenta, las ideas feministas de los países centrales comenzaron a llegar abiertamente de la mano de las feministas exiliadas que retornaban a sus países de origen. La vuelta a la democracia también fue un factor desencadenante para la revitalización del movimiento indígena en América. A partir de mediados de los años ochenta, a medida que las organizaciones indígenas iban adquiriendo fuerza y voz, el activismo y los escritos feministas se vieron influenciados por un creciente reconocimiento de la diversidad y la pluralidad (Molyneux, 2003). Así, tanto en América Latina como en otras regiones, el feminismo trascendió el planteamiento de las reivindicaciones femeninas como simples oposiciones entre igualdad o diferencia para acordar en el marco de un compromiso más amplio con la igualdad. La importante visibilidad que adquirió la lucha indígena en los noventa y la afirmación de las mujeres indígenas, interpelaron al feminismo y al movimiento de mujeres exigiendo reconocimiento al interior de los mismos.

Las feministas al igual que un creciente número de mujeres indígenas conforman, junto a otros colectivos, el movimiento de mujeres latinoamericanas. Este se caracteriza por una gran diversidad constitutiva. Como Molyneux describe,

Los movimientos de mujeres latinoamericanos tuvieron una amplia gama de influencias o corrientes –movimientos populares autónomos, activistas de partidos políticos y sindicatos, y organizaciones feministas- [...]El activismo popular de base se desarrolló en gran medida mediante la movilización en torno a las necesidades e identidades derivadas de los roles femeninos, y la politización de las mismas. Las activistas de las organizaciones políticas incluían tanto mujeres de clase trabajadora como de clase media, mientras que el núcleo del movimiento feminista estaba integrado por mujeres con estudios universitarios cuyos orígenes políticos se remontaban a los movimientos

estudiantiles de finales de los años 70 y a las organizaciones de izquierda (Molyneux, 2003:268).

Así, el movimiento de mujeres se vuelve cada vez más diversos en distintos niveles (organización, reivindicaciones, identidades), lo cual no conlleva la disolución del mismo sino una apertura que define al movimiento en continua tensión y redefinición.

Hablar de un movimiento implica, pues, un fenómeno social o político de cierta trascendencia, la cual puede derivarse tanto de su fuerza numérica como de su capacidad para provocar algún cambio, ya sea legal, cultural, social o político. Un movimiento de mujeres no precisa tener una única expresión organizativa y puede caracterizarse por una diversidad de intereses, formas de expresión y ubicaciones espaciales (Molyneux, 2003:225).

La definición del movimiento de mujeres a partir de la diversidad, como describe Molyneux, en tanto característica inherente del mismo se torna una herramienta válida para comprender y describir el movimiento de mujeres en nuestro país. A continuación presento las formas en que estas dinámicas globales y regionales tomaron forma en Argentina a partir de la década del setenta y dieron lugar a la realización de un espacio como el que convoca a esta tesis, los Encuentros Nacionales de Mujeres (en adelante, ENM).

Argentina, democracia y organización de mujeres

La violencia de Estado y el autoritarismo que atravesó a los países latinoamericanos hasta fines de los ochenta fue resistida en la región desde un amplio sector conformado por movimientos sociales por los derechos humanos, los DDHH de las mujeres, los de los indígenas, entre otros. En Argentina, los golpes de Estado de 1966 y 1976 hicieron retroceder los logros alcanzados por las mujeres, así como silenciaron sus reclamos y llevaron a la clandestinidad sus actividades y reuniones. Sin embargo, a pesar del contexto represivo entre 1960 y 1970, las mujeres siguieron organizadas a través de espacios tales como la Unión Feminista Argentina (UFA), el Movimiento de Liberación Feminista (MLF), el Movimiento Feminista Popular (MOFEP), Nueva Mujer, Centro de Estudios Sociales de la Mujer Argentina (CESMA), la Asociación para la Liberación de

la Mujer Argentina (ALMA) y el frente de Lucha para la Mujer (FLM) (Cano, 1892; Tarducci y Rifkin, 2010).

En los setenta se llevaron adelante los llamados grupos de concienciación. Las prácticas feministas de autoconciencia dieron lugar a otro tipo de formas de interacción entre mujeres; las cuales pueden ser descritas como “más abiertas y conflictivas, que expandieron o crearon nuevos espacios para la sociabilidad femenina” (De Lauretis 1990:101). La autoconciencia feminista se construye compartiendo entre mujeres sus experiencias cotidianas, desde las cuales llegar a la dimensión política que contiene las situaciones de dependencia personales. Como describe de Lauretis, los grupos de autoconciencia fueron intencionalmente pequeños, sin ninguna relación con una organización más amplia, integrados únicamente por mujeres. Ellas se reunían para hablar de sí mismas o de cualquier otro tema, pero siempre el material provenía de su propia experiencia. Estos grupos pasaron a la clandestinidad durante la dictadura militar; así como también muchas feministas debieron exiliarse y varias agrupaciones disolverse. Entre 1976 y 1979 logró continuar el Centro de Estudios Sociales de la Mujer Argentina; se conformó en 1977 AMA (Asociación de Mujeres Argentinas) y en 1978 AMAS (Asociación de Mujeres Alfonsina Storni). En Córdoba ese mismo año surgió la Asociación Juana Manso (ATEM, 2006; Tarducci y Rifkin, 2010).

En la década del ochenta las feministas (así como otros movimientos sociales) se enfrentaron a un panorama de desarticulación social, con compañeras desaparecidas y exiliadas. Luego de transitar una práctica clandestina y relegada a pequeños grupos de lectura, reflexión, concienciación, lo que se llamó “feminismo de catacumbas” (Nari, 1996; Tarducci y Rifkin, 2010); con la vuelta a la democracia en 1983 las mujeres comenzaron a reagruparse y rearmarse como movimiento. Ese mismo año se conformó la Multisectorial de la Mujer, reuniendo a mujeres de diversos sectores, feministas, militantes por los derechos humanos, de partidos políticos, de sindicatos, amas de casa, áreas de la mujer de organizaciones mixtas, activistas lesbianas. La apertura democrática permitió la articulación con feministas de otros países de la región y el mundo. También considero significativo señalar que en 1981 comenzaron a realizarse los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. En la década del ochenta surgieron varios grupos feministas, algunos de los cuales perduraron hasta la actualidad como ATEM-25 de noviembre (Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer, 1982) y Lugar de Mujer (1983); Indeso-Mujer (Instituto de estudios jurídicos sociales de la

Mujer, 1984, Rosario); Alternativa Feminista (1984); Libera (1982); Prisma (Programa de investigación sobre la mujer Argentina, 1983); Tribunal de violencia contra la mujer (1983); Mujeres en movimiento (1985); Centro de apoyo a la mujer Maltratada (CAAM, Mar del Plata 1988); El taller Permanente de la Mujer (1988).

Los años ochenta fueron de una movilización importante para las feministas argentinas, con organizaciones visibilizando los problemas de las mujeres en las calles, en los medios de comunicación, ante el Estado. Tarducci y Rifkin señalan para esta década una experiencia inédita de confluencia entre feministas y mujeres de diversos sectores de la sociedad detrás de puntos comunes. Se fundaron nuevos espacios de participación, producción y debate feministas como los primeros Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe y otras jornadas nacionales e internacionales (Tarducci y Rifkin, 2010).

Desde la segunda mitad de la década de los ochenta hubo un crecimiento notable de organizaciones de mujeres, crecimiento que continuó en los noventa. En cuanto a su aparición en el tiempo, el 3% de las organizaciones surgieron antes de 1949, el 12% en las décadas 1960-1970, el 25% en la década de 1980, y el 57% fueron creadas en la década de 1990 (Barrancos, 2007: 284-285). Esto fue acompañado con la aparición de múltiples publicaciones: *Prensa de Mujer*, *Alternativa feministas* (ambas en 1985); *Alfonsina* (1983), *Brujas* (1982), *Feminaria* (1988). La librería de las Mujeres abrió sus puertas en 1989.

Otro factor que estimuló la organización de las mujeres en Argentina fueron las reuniones internacionales y regionales que convocaron al movimiento feminista y de mujeres a nivel global. Dos reuniones marcaron el camino de la organización de las mujeres en el país. Ambas realizadas en 1985, me refiero a la Conferencia de Nairobi y al III Encuentro de las Feministas Latinoamericanas y del Caribe en Bertioga (Barrancos, 2007; Alma y Lorenzo, 2009). Estos encuentros ya venían realizándose con anterioridad, pero para las mujeres y feministas argentinas fue la primera vez que pudieron participar en un contexto de democracia local. En 1989 se realizó el I Encuentro Feminista en el país, tuvo lugar en la ciudad de San Bernardo (Buenos Aires) durante el 8 y el 10 de diciembre.

Los gobiernos latinoamericanos posautoritarios comenzaron a adecuarse al contexto global promoviendo la defensa de los derechos de las mujeres. En Argentina, a fines de 1983 se creó el Programa de promoción de la Mujer y la Familia en el ámbito del

ministerio de Salud y Acción Social. En 1987 al programa le sucedió la Subsecretaría de la Mujer, la cual durante la presidencia de Menem se cerró por decreto. En 1992 se organizó el Consejo Nacional de la Mujer. En el mismo decreto donde se creaba el Consejo, también se ponía en funcionamiento el Consejo Federal de la Mujer (Barrancos, 2007).

Entre los ochenta y los noventa se sancionaron leyes significativas en la construcción de la igualdad entre los géneros:

Algunas de las leyes sancionadas [...] tuvieron el propósito de: a) democratizar las familias, como lo de la Patria Potestad Compartida, de Matrimonio Civil, que introduce el divorcio vincular, la que establece soluciones específicas para las situaciones de concubinatos y la ley de Protección contra la Violencia Familiar; b) democratizar el acceso de las mujeres en la representación política, como la Cuota mínima de participación de Mujeres o la ley de Cupo femenino, que determina que 30% de los puestos en las listas partidarias para los cargos de representación debe ser ocupado por mujeres (Di marco, 2006:263).

Otro fenómeno que debe destacarse desde mediados y fines de los ochenta refiere a la formación de equipos, institutos, programas de posgrados en varias Universidades Nacionales (UNSa, UNLP, UBA, UNR, entre otras). El feminismo en conexión con los llamados “Estudios de Género” o “de la Mujer” empezó a ganarse un lugar en la currícula a través de la organización de seminarios y cursos. A medida que se fueron institucionalizando los Estudios de Género en las Universidades argentinas, se consolidaron los eventos específicos dedicados por completo al tema o que, al menos, incorporaban sesiones, mesas redondas o conferencias alusivas. Las bianuales *Jornadas de Historia de las Mujeres*, iniciadas en 1990, comenzaron a organizarse en forma conjunta con el *Congreso Latinoamericano de Estudios de las Mujeres y Teoría de Género* a partir del 2000. Este tipo de reuniones que convocan a especialistas en género siguen hasta la actualidad reproduciéndose al interior de diferentes Facultades y Universidades del país. Estas reuniones fueron acompañadas por la fundación de revistas especializadas en género y feminismo (Femenías, 2002b; 2005b).

La apertura democrática de los 80 y el fortalecimiento de los espacios de organización social se enfrentaron en la década del noventa, al avance de las políticas neoliberales y las transformaciones estructurales correspondientes. El contexto de crisis y ajuste social que transitaba el país encontró resistencia en el surgimiento o fortalecimiento de una

serie de movimientos sociales en los cuales las mujeres tuvieron participación. Graciela Di Marco señala en especial los casos del movimiento de trabajadores desocupados (MTD); las asambleas y las empresas recuperadas (Di Marco, 2006:256). Según el tipo de movimiento, las mujeres tuvieron diferentes definiciones de sus intereses y derechos, tanto como diferentes estrategias, mostrando, en algunos casos, la aparición de lo que la autora llama un “feminismo popular”. En este feminismo popular, participaron mujeres piqueteras, obreras de empresas recuperadas, madres que luchaban contra la represión policial, las cuales encontraron un canal de expresión en los ENM, entre otros espacios (Di Marco, 2006:256). Acuerdo con Di Marco, en el fenómeno que describe para la época en relación a la incorporación al movimiento de mujeres de activistas de diversos sectores sociales. Pero desde una perspectiva etnográfica que privilegie las perspectivas de las “actoras” me encuentro en la necesidad de realizar la siguiente observación. Identificar a estas mujeres como “feministas” puede contradecir las auto-identificaciones políticas de las mujeres que se incorporan al movimiento de mujeres. Muchas de ellas, me referiré especialmente a las ‘originarias’, no se reconocen como feministas. Algunas muestran una posición de rechazo manifiesto ante el feminismo y otras aunque se posicionan solidariamente con este, no se reivindican como feministas.¹¹ Por lo tanto, si esta etapa a la cual refiere la autora es revisada desde la perspectiva de las “actoras”, en el caso de las ‘originarias’, difícilmente podríamos hablar de un “feminismo popular” sin desatender sus formas de identificación política. Continuando, el activismo y la organización de las mujeres en el país tuvieron sus consecuencias en el plano formal y jurídico. Entre las leyes y decretos sancionados en el plano de las relaciones de trabajo, se dictó en 1997 el decreto para la Igualdad de Trato entre agentes de la administración pública nacional; 1998, el que estableció el Plan para la Igualdad de Oportunidades entre varones y mujeres en el mundo laboral. En la Reforma Laboral se incorporó la figura de despido discriminatorio por razón de raza, sexo o religión (1998). Se puede nombrar también la ley de Creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable sancionada en 2002. El Congreso Nacional otorgó jerarquía constitucional a la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, en 2004 (Di Marco, 2006:264). En los noventa, la lucha por los derechos reproductivos y sexuales en conexión con la demanda por el derecho al aborto, pasó a ocupar la primera escena para el movimiento

¹¹ Estudio este punto en el capítulo 5.

de mujeres y la agenda de otros movimientos sociales. En el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (San Bernardo, 1990) se conformó la Coordinadora Latinoamericana y del Caribe para la movilización por el derecho al aborto. Se declaró el 28 de septiembre el día por el derecho al aborto de las mujeres latinoamericanas y del Caribe. Los noventa también se caracterizaron por la fuerza y visibilidad que comenzaron a tomar algunos sectores relegados en el interior del movimiento de mujeres. En 1990 se conformó el Frente Sáfico (conformado por las Lilith, las Lunas, Otras, Autogestivo de Lesbianas y Cuadernos de existencia lesbiana) (Tarducci, 2010). En 1992, la participación de las ‘originarias’ en los ENM aumentó y se manifestó en la conformación de un taller específico. En el siguiente fragmento del “Informe Argentino sobre Lesbianismo” del Frente de Lesbianas de Buenos Aires (1995) se manifiesta la solidaridad entre los sectores relegados, este caso entre lesbianas y ‘originarias’:

Año 1988

-Marzo- Primera vez que aparece en una marcha del 8 de marzo -Día Internacional de la Mujer- un cartel que nos nombra: "Cuadernos de Existencia Lesbiana". Esto provoca agresiones y golpes de parte de mujeres del Partido Peronista. Las únicas que salieron en defensa y apoyaron fueron las aborígenes. A los pocos días las de la cúpula peronista las llaman para una reunión donde les piden disculpas.¹²

Para terminar este apartado quisiera aclarar que la ausencia de los ENM en este recorrido por el movimiento de mujeres en Argentina responde a que los mismos tendrán un tratamiento especial en el siguiente capítulo.

¿Y las mujeres indígenas?

Cabe destacar que mientras “la mujer” se constituía en sujeto de interés para el derecho y las agencias internacionales, un camino similar transitaban los “Pueblos Indígenas”. Dos acuerdos internacionales suelen ser destacados, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Estos acuerdos internacionales son anteceditos y/o apoyados

¹² Agradezco a mi amiga y colega Luciana Guerra por interesarse en mi investigación y señalarme esta vinculación entre indígenas y lesbianas. Ver archivo en <http://potenciatortillera.blogspot.com.ar/>

por una serie de declaraciones que fueron afianzando la figura de los Pueblos indígenas en el derecho internacional: la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965); el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (1966); la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (declaración y programa de Acción de Viena, 1993); la Conferencia Mundial contra el Racismo (Durban, 2001); la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (París, 2005). En 2002 se reunió por primera vez en las Naciones Unidas el Foro Permanente para las cuestiones indígenas.

Las Políticas de identidad que desde los ochenta comenzaron a tomar fuerza en el continente, fueron señalando nuevas formas de afirmación definidas por el entrecruzamiento de la pertenencia étnica y de género. Especialmente a partir de la conferencia de Beijing, se reconoció que muchas mujeres (entre ellas las indígenas) enfrentan formas de discriminación agravadas a causa de factores como raza, edad, lengua, origen étnico, cultura, religión o discapacidad, que deben ser abordadas con políticas positivas adicionales dirigidas a su condición particular. La declaración afirma que:

El pasado decenio ha presenciado también un reconocimiento cada vez mayor de los intereses y las preocupaciones propios de la mujer indígena, cuya identidad, tradiciones culturales y formas de organización social mejoran y fortalecen las comunidades en que vive. Con frecuencia la mujer indígena enfrenta barreras tanto por su condición de mujer como por ser miembro de comunidades indígenas (Plataforma de Acción, Capítulo II, párrafo 32).

La declaración también señala en su Plataforma de Acción que las mujeres indígenas sufren de manera específicas la pobreza, la destrucción del medio ambiente, entre otros. Es posible leer en la plataforma:

La incesante degradación del medio ambiente, que afecta a todos los seres humanos, suele tener una repercusión más directa en la mujer; siendo las más afectadas las que habitan en zonas rurales y las indígenas, cuyas condiciones de vida y subsistencia diaria dependen directamente de ecosistemas sostenibles (Capítulo II párrafo 34).

Se recomendó a los gobiernos a tomar medidas especiales para promover y fortalecer políticas y programas para las mujeres indígenas que estimulen la plena participación y el respeto a la diversidad cultural. Con este objetivo, lograr mayores oportunidades y posibilidades de elección en los procesos de desarrollo a fin de erradicar la pobreza que las afecta (Capítulo IV, párrafo 58, inciso q).

La declaración también compromete a los gobiernos a reconocer y apoyar el derecho de las mujeres y niñas indígenas a la educación, y promover un enfoque multicultural de la educación, mediante la elaboración de programas educativos, planes de estudio y medios didácticos apropiados con la participación de las mujeres indígenas en esos procesos (Capítulo IV, párrafo 83 inciso n). En relación a la salud, se exige tomar medidas en relación al acceso pleno y en condiciones de igualdad a la infraestructura y los servicios de atención de salud para las mujeres indígenas (Capítulo IV párrafo 106, inciso y). Así también,

Reconocer y alentar la atención tradicional de la salud de efectos beneficiosos, especialmente la practicada por mujeres indígenas, con objeto de preservar e incorporar el valor de la atención tradicional a la salud en la prestación de servicios sanitarios, y apoyar las investigaciones encaminadas a alcanzar este objetivo (Capítulo IV párrafo 109, inciso j).

En la Conferencia de Beijing se promovió redactar una declaración sobre los derechos de las personas indígenas para que sea aprobada por la Asamblea General dentro del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y alentar la participación de las mujeres indígenas en el grupo de trabajo que elabore el proyecto de declaración, de conformidad con las disposiciones relativas a la participación de organizaciones de personas indígenas (Plataforma de acción, Capítulo IV, párrafo 230 inciso o).

La atención que la mujer indígena recibió como sujeto de derechos a partir de 1995 con la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer promovió la formación y afianzamiento de organizaciones internacionales dedicadas a las problemáticas de las mujeres indígenas. Entre estas se puede nombrar el “Foro Internacional de Mujeres Indígenas” (FIMI). Este organismo señala en su página web:

Las organizaciones de mujeres indígenas han sido de las más activas y eficaces participantes en el proceso de Beijing. Mediante su participación han sido capaces de crear y reforzar redes internacionales de activistas indígenas,

desarrollar habilidades de liderazgo y dar a conocer las preocupaciones de los pueblos indígenas en el ámbito internacional. Como resultado de esta labor, la Plataforma para la Acción se ocupó directamente del rol de la Mujer Indígena. [...] Beijing fue una de las primeras instancias en que las Mujeres Indígenas fueron capaces de hacer oír sus demandas de forma conjunta como Mujeres Indígenas en particular, separándolas de las de los pueblos indígenas como grupo. Al final de la conferencia, las Mujeres Indígenas elaboraron su propia declaración, afirmando su identidad y su lucha como Mujeres Indígenas.

[...]

Cinco años después, varias de las participantes en Beijing regresaron para la reunión de seguimiento conocida como Beijing+5. En esta ocasión, antes de regresar a sus hogares en distintas partes del mundo, las Mujeres Indígenas decidieron crear una organización que pudiera continuar con el trabajo de organización, y promoción y defensa a nivel internacional que comenzaron durante la conferencia. El resultado fue el Foro Internacional de Mujeres Indígenas, o FIMI.”¹³

Esta organización es una red en la cual participan mujeres indígenas “líderes” pertenecientes a organizaciones o redes locales de países de Asia, África y América Latina. Entre sus “principios orientadores” se destacan la “Libre determinación” (refiriendo a los derechos de los Pueblos Indígenas como al derecho de las mujeres indígenas a determinar libremente sus vidas, decisiones y acciones), respeto a los “Sistemas de Conocimiento Tradicional”, la “Solidaridad” (comprometiéndose en facilitar el intercambio global entre las Mujeres Indígenas y no Indígenas), la “Complementariedad y la Reciprocidad” (entre varones y mujeres) y la “Participación y Promoción de la Democracia” (promoviendo la participación en todos los niveles de la administración y la programación). Cuenta con un “Fondo de Mujeres Indígenas” y un “Observatorio de Mujeres Indígenas contra la Violencia”. El Fondo financia proyectos de mujeres en América, Asia y África, a través de los cuales se espera que las indígenas que participen adquieran “experiencia en la movilización de recursos, el diseño, ejecución y evaluación de proyectos.”¹⁴

Las indígenas que se reunieron en el 2005 en el “Foro Internacional de Mujeres Indígenas”, en Nueva York, señalaron que:

¹³ Ver <http://www.fimi-iiwf.org/index.php> Mayo 2012

¹⁴ Ver página <http://www.fimi-iiwf.com/index.php> mayo 2012.

Diez años después de la Cuarta Conferencia del Mundo sobre la Mujer en Beijing, y a la mitad de la década dedicada a lograr los objetivos de Desarrollo del Milenio, las Mujeres Indígenas enfrentamos una situación crítica agudizada por la militarización creciente, la violencia de género incluyendo violaciones y tráfico de mujeres dentro de nuestras comunidades y como táctica en los conflictos armados; y, la aplicación de políticas macro-económicas que ignoran derechos colectivos, restringen servicios básicos, tales como agua potable, salud y educación culturalmente apropiados, negando con ello las instituciones indígenas y la vida de nuestros pueblos.”¹⁵

En uno de los apartados de la Declaración, titulado, “Los Derechos de los Pueblos Indígenas son Derechos de las Mujeres Indígenas”, las indígenas se posicionaron de la siguiente manera:

Sostenemos que el avance de los derechos humanos de las mujeres indígenas están intrínsecamente vinculado a la lucha para proteger, respetar y ejercer, tanto los derechos colectivos de nuestros pueblos, como nuestros derechos como mujeres, dentro de nuestras comunidades y a nivel nacional e internacional. [...] Señalamos que para alcanzar la igualdad entre los géneros además de priorizar la educación de las niñas se deben considerar los derechos reproductivos y sexuales, la violencia contra la mujer, los derechos de propiedad de las mujeres, y la reducción de la carga laboral de las mujeres garantizando el acceso a recursos tales como el saneamiento, agua, vivienda, electricidad y transporte, coincidiendo con las demandas del movimiento global de mujeres.

Otra organización que vincula a mujeres indígenas a nivel internacional es el “Enlace Continental de Mujeres indígenas” (ECMIA). Este enlace funciona desde 1993 y reúne activistas de distintas organizaciones de América. En la actualidad se reconoce como integrante del “Foro Internacional de Mujeres Indígenas” y de la “Asociación de los Derechos de la Mujer y el Desarrollo” (AWID). El ECMIA está conformado por organizaciones indígenas regionales y nacionales pertenecientes a veintitrés países del Norte, Centro y Sur de América.

Según mis investigaciones y para tener una idea del amplio alcance de la red, conviene tener en cuenta que el ‘Enlace norte’ está conformado por:

- Femmes Autochtones du Québec FAQ (Canadá),

¹⁵Para acceder a la Declaración: http://www.ops.org.bo/multimedia/cd/2010/sri-2010-4/files/docs/1_docs_internacionales/4_2005_declaracion_del_foro_internacional_de_mujeres.pdf Mayo 2012.

- Pauktuutit (Canadá), Red Xicana Indígena (Estados Unidos).

El ‘Enlace México’ cuenta con:

- Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México CONAMI.

En el ‘Enlace centro’ participan:

- Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) (Guatemala),
- Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica AMICA (Nicaragua),
- Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras CONPAH; Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y Negras de Honduras CONAMINH (Honduras),
- Organización Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá CONAMUIP (Panamá:),
- Consejo Indígena de Centro América CKNIS (El Salvador),
- Amerindian Peoples Association (Guyana).

Por su parte, en el ‘Enlace sur’ se cuenta con:

- Consejo de la Nación Charrúa (Uruguay),
- Red de Mujeres Indígenas Wayuu, Consejo Nacional Indio de Venezuela CONIVE (Venezuela),
- Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC (Colombia),
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE (Ecuador),
- CHIRAPAQ Centro de Culturas Indígenas del Perú, Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú ONAMIAP (Perú),
- Confederación de Pueblo Indígenas de Bolivia CIDOB, Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa CNMCIOB BS; Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia CNAMIB (Bolivia),
- Toledo Maya Women’s Council (Belice),
- Asociación de Líderes de Pueblos Indígenas de Surinam; Organización Indígena de Surinam OIS (Surinam),
- Federación de Organizaciones Amerindias de Guayana Francesa FOAG (Guyana Francesa),

- Consejo Nacional de la Mujer Indígena CONAMI; Red GRUMIN de Mujeres Indígenas; Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileira COIAB (Brasil),
- Consejo de Todas las Tierras, Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo, Consejo Nacional Aymara (Chile),
- Consejo Nacional de las Mujeres Indígenas de Argentina CONAMI, Newen Mapu (Argentina),
- Organización del Pueblo Guaraní, Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas del Paraguay FAPI (Paraguay),
- IXCAVA (Costa Rica)

Desde el Enlace continental se vienen realizando reuniones, el “I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas” se realizó en 1995, Quito, siendo su sede rotativa entre los países miembros. Le siguieron; II Encuentro (Oaxaca, 1997); III Encuentro (Panamá, 2000); IV Encuentro “Sintiendo, pensando y haciendo futuro” (Lima, 2004); V Encuentro “Restablecer nuestro equilibrio” (Quebéc, 2007); VI Encuentro “Por nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro. Las mujeres indígenas exigimos el respeto y cumplimiento a nuestros derechos” (Morelos, 2011).

En el 2002 acontece en Oaxaca, la “I Cumbre de mujeres indígenas de las Américas”. A partir de estos encuentros se conformó la “Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas” en la que confluyeron mujeres de América Latina, Estados Unidos, Canadá.

En América Latina, se llevó a cabo el “Encuentro Sudamericano de Mujeres Indígenas”, en Colombia 2007. Así también como el “Encuentro Latinoamericano de lideresas por el Derecho a Defender Nuestros Derechos”, Perú, 2008. A partir de un mandato de la “III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala” realizada en el 2007 en Guatemala, las mujeres se autoconvocaron a la “I Cumbre de Mujeres Indígenas” en el marco de la “IV Cumbre de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Abya Yala”. La misma tuvo lugar entre el 27 y 28 de mayo del 2009 en Puno, Perú. Para la cual realizaron reuniones preparatorias en distintos países, en Argentina las mujeres se reunieron en Tucumán en febrero de ese año. El 30 de mayo de 2012 se realizó el “Foro Internacional sobre Participación Política de Mujeres Indígenas de las Américas: Retos y lecciones aprendidas.” El foro fue convocado por la “Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México” (ALIANZA), el “Enlace Continental

de Mujeres Indígenas de las Américas” (ECMIA) y la “Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas” (CONAMI).

La visibilidad que en las últimas décadas del siglo XX fue cobrando la lucha de los Pueblos originarios puso también en evidencia la presencia de las mujeres en la organización y movilización indígena. Que las mujeres sean excluidas, invisibilizadas o relegadas de la toma de decisiones en las movilizaciones sociales o en la toma de la palabra, no es algo que sorprenda y ya muchas autoras se encargaron de estudiarlo y revisar la historia desde una perspectiva de género. Aunque en la actualidad en menor medida, la presencia de las indígenas en los espacios de movilización queda en segundo plano o es invisibilizada, ellas son integrantes activas que posibilitan con su trabajo la realización de las acciones organizadas.

El papel de “acompañamiento” en las movilizaciones sigue excluyéndolas de la toma de decisiones y de la participación plena en las organizaciones. Sin embargo, les permite reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones (Hernández Castillo y Sierra, 2005:2-3). Como mujeres e indígenas construyen una identidad política que denuncia las distintas opresiones que viven. Las ‘originarias’ vienen aportando al debate sobre la representación femenina en los poderes públicos y en los espacios del activismo indígena. Así, señalan el sexismo que las excluye de la toma de la palabra y de los lugares de decisión política; aún en el interior de las organizaciones etno-políticas.

En la actualidad es posible escuchar expresiones tales como “feminismo indígena” (Hernández Castillo y Sierra, 2005), sobre todo en relación a los procesos políticos acontecidos en Chiapas.¹⁶ Como las zapatistas, las indígenas de otros países exponen sus perspectivas como mujeres en los fenómenos que las involucran. En Argentina, en el I ENM realizado en 1986 se registra la presencia de mujeres indígenas en el movimiento de mujeres. Las ‘mujeres de los Pueblos originarios’ en Argentina comenzaron a participar en diferentes espacios: además de los ENM, se realizaron distintos encuentros: “Encuentro Nacional de Mujeres Campesinas y Aborígenes” (Buenos Aires, 2003), el “Encuentro Provincial de Mujeres Indígenas” (Jujuy, 2006), el “Primer Congreso de Mujeres Aborígenes del Chaco” (Sáenz Peña, 2008), entre otros. Hace trece años que en Las Coloradas, provincia de Neuquén se organizan los Encuentros de Mujeres, en los cuales participan mujeres mapuches de las comunidades

¹⁶ Ver Introducción.

de la zona. A nivel interprovincial se reunieron mujeres Qom- Toba, Coya, Wichi, Ava Guaraní, Mbya Guaraní, Pilaga y Mocoví en el “Encuentro Interprovincial de Mujeres de Pueblos Originarios y acceso a la justicia” (Rosario, 2008).

Para comprender el protagonismo y los nuevos roles que las ‘originarias’ vienen desempeñando en la esfera pública de la política a través de la toma de la palabra y de la instalación de problemáticas específicas de género, considero necesaria la identificación de una serie de “contextos encajados”. En el plano trasnacional, el establecimiento de organismos y eventos referidos a la cuestión indígena, a las mujeres y a las mujeres indígenas condujo a la conformación de un andamiaje global contenedor de las identidades en busca de reconocimiento y justicia. En el plano nacional, las recomendaciones que las agencias internacionales realizaron (y realizan) a los Estados, reforzaron los compromisos asumidos en materia de políticas públicas dirigidas hacia las mujeres y en especial hacia las indígenas. En el plano del movimiento indígena, las conexiones de algunos sectores del indigenismo con organismo del Estado o con organizaciones no gubernamentales y programas de agencias internacionales, condicionan la agenda y promueven la conformación de áreas destinadas a las mujeres. Así también las organizaciones de base vienen incorporando la cuestión.¹⁷ A nivel del movimiento de mujeres, hace décadas las voces hegemónicas vienen siendo criticadas por imponer un estereotipo de mujer (el cual responde a los parámetros de las mujeres occidentales). Ante estos señalamientos, el movimiento de mujeres y en especial el movimiento feminista vienen prestando mayor atención y volviéndose más inclusivo con las diferencias entre las mujeres. Esta política de respeto a las diferencias y de la defensa de la igualdad en la diferencia marca una agenda que incluye a las indígenas. Por último, a nivel de las “actoras”, se puede observar un posicionamiento claro hacia la reivindicación de su condición de mujeres; haciendo visible la participación en la lucha de sus Pueblos, algunas de ellas acercándose al movimiento de mujeres o al feminismo. En esta investigación me focalizo especialmente en este último nivel mencionado. Desde la recopilación de relatos, experiencias, opiniones, debates, posiciones, de distintas ‘originarias’ es que estudio los niveles antes nombrados. Así, como también desde una experiencia concreta de organización, el de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’ en los ENM.

¹⁷ En Argentina estos posicionamientos se hicieron visibles durante las actividades realizadas por distintos sectores del movimiento indígena en el bicentenario de la revolución. Se profundiza en el capítulo 5.

Políticas de identidad

El auge del multiculturalismo como fenómeno político en las últimas décadas promueve nuevas lógicas de visibilización en la esfera pública a partir de la reivindicación de identidades grupales que se reúnen a partir de un rasgo “diferenciador”. Sus miembros reivindican derechos a partir de una autoafirmación identitaria que gira en torno a un rasgo definido como fundamental y a partir del cual se exige reconocimiento (Femenías, 2007). En el feminismo la noción de “Políticas de la Identidad”, se recoge de un manifiesto del “feminismo negro” de Estados Unidos en 1977, en el cual la identidad “negra” se construyó como el punto de referencia político que permitió a las mujeres “negras” reunirse y denunciar al feminismo por mantenerlas en un espacio de subordinación y de negación de la palabra (Leciñana Blanchard, 2006:130).

[...] la autoafirmación es un momento importante, en tanto reconocimiento positivo de un grupo, cuyo telón de fondo es una historia de subordinación [...] En tal sentido, las políticas de identidad denuncian e intentan echar luz sobre las imposturas del universalismo formal o, mejor aún, sobre las estrechas y sutiles tramas de poder que impiden implementarlos (Femenías, 2007:105-106).

Desde mediados de la década del setenta “la mujer” como área de intervención, problemática de investigación, como ámbito de financiación, comenzó a ganar visibilidad internacional. Las conferencias mundiales, las declaraciones y los distintos organismos creados al interior de la ONU, interesados en la cuestión de la mujer y de los Pueblos indígenas, estimularon la conformación de Organizaciones no Gubernamentales dedicadas a las mujeres, a los indígenas y a las mujeres indígenas. Desde los ochenta, la conexión entre las agencias trasnacionales y los espacios locales de organización resultaron en muchos de los casos en la institucionalización de las organizaciones de base. La personería jurídica significó para muchos grupos la obtención del reconocimiento ante organismos como el Estado o las agencias de financiamiento global-regional. Pero al mismo tiempo ese reconocimiento expresó la adecuación a formas preestablecidas de vinculación, organización, delimitación de roles y jerarquías, las cuales en algunos de los casos diferían de las propias. Del mismo modo, el otorgamiento de subsidios de parte de las ONG’s trasnacionales conllevó, en algunos

de los casos, la subsunción de las dinámicas locales a proyectos y programas que responden a lineamientos y prioridades políticas ajenas a los agentes locales.

En el caso de FIMI, este promueve un programa llamado “participación e incidencia política”, desde el cual define y promueve un tipo específico de participación política de las mujeres indígenas:

FIMI / IWF **apoya a activistas y lideresas indígenas** para enfrentar los desafíos que implica la lucha constante para que sus voces sean escuchadas en distintos espacios internacionales. FIMI / IWF incorpora las perspectivas de las Mujeres Indígenas en la defensa de los Derechos Humanos y desarrolla procesos y normativas para garantizar el reconocimiento de sus demandas, respeto de sus derechos e implementación de cambios esperados desde sus propias luchas. Asimismo, facilitamos la participación de mujeres indígenas en reuniones regionales y en conferencias de Naciones Unidas, así como, la promoción de sus iniciativas a través de incidencia política y medios de comunicación¹⁸ (Destacado mío).

La conformación de la “mujer indígena” como “sujeta” política y de derechos a nivel internacional, así como la consolidación de distintos organismos que financian proyectos con participación de indígenas, estimulan el surgimiento de mujeres referentes de comunidades o de interlocutoras en espacios de debate regional o internacional. Al conocer los objetivos, las propuestas de trabajo y las líneas de algunos de estos proyectos transnacionales, emerge una destinataria predefinida. En tanto promueven la figura de las mujeres indígenas “lideresas” o “referentes” recortan y direccionan un determinado modo de identificación, participación y formación política. La “misión” enunciada por FIMI consiste en: reunir a mujeres indígenas activistas, líderes y promotoras de derechos humanos de diversas partes del mundo para articular sus agendas, fortalecer la unidad, desarrollar capacidades de liderazgo y defensa, incrementar su participación en los procesos de toma de decisión a nivel internacional y avanzar en los derechos humanos de las mujeres.¹⁹

Entre los programas publicados en la página web de FIMI, se puede observar uno en particular titulado “Visibilidad de las mujeres indígenas”. Entre sus objetivos se menciona: Impulsar **conferencias de prensa y divulgación periodística; dar**

¹⁸ Ver <http://www.fimi-iwf.org/index.php>

¹⁹ Ver http://www.fimi-iwf.com/visor.php?id_art=3

conferencias en diversos compromisos internacionales; aumentar la **participación y visibilidad** de las Mujeres Indígenas en **sitios web**; realzar la visibilidad de las Mujeres Indígenas a través de **premios de alto perfil**. Otros de sus programas, “Redes y Alianzas” se propone: reforzar las relaciones entre las principales redes y organizaciones de mujeres; generar mayores espacios para el diálogo entre el movimiento global de mujeres y las mujeres indígenas en distintas regiones y promover la participación sistemática de las mujeres indígenas en movimientos sociales más amplios como **la lucha contra la pobreza, HIV/SIDA, desarrollo ambiental y sustentable y movimientos de derechos sexuales** (Destacados míos).

FIMI promueve la conformación de una mujer indígena “lideresa” la cual actúe como interlocutora en el debate regional e internacional. Con un activismo en la esfera pública y un vínculo con los medios de comunicación que la hagan visible. Las “lideresas” son mujeres que conocen (de lo contrario serán capacitadas) los idiomas en que se debate en la esfera global para la obtención de reconocimiento y derechos. Frente a estos proyectos y programas el punto está, en mi opinión, en reconocer la direccionalidad hacia un perfil de mujer indígena líder, el cual se adecua más a las lógicas de las organizaciones transnacionales y a las formas occidentales de la deliberación política que a las dinámicas internas de los Pueblos y a las formas de vinculación y deliberación comunitarias. La experiencia etnográfica con ‘mujeres originarias’ en Argentina, me fue enseñando que las formas de constituirse como referentes son múltiples, muchas de las cuales entrarían en conflicto con las lógicas organizacionales de las agencias internacionales. Algunas de las mujeres que conocí a lo largo de mi etnografía quedarían por fuera de la descripción de “lideresa” descrita por FIMI. Muchas de ellas, no se reconocen como referentes y ninguna se nombró como ‘lideresa’ a lo largo de mi experiencia de campo. Varias recién comienzan a transitar una etapa de organización y movilización, partiendo de una práctica localizada en el espacio doméstico y en relación a los vínculos afectivos y familiares.

A lo largo de los cinco años de trabajo de campo no escuché que las ‘originarias’ refirieran a la noción de lideresas o alienten un liderazgo de tipo individual. En cambio, se auto-reconocen como ‘hermanas’ y ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, destacando una identidad que las reúne más allá de las diferencias en términos étnicos, geográficos, culturales. En esa denominación se encuentran mujeres que poco concordarían con la noción de lideresa. Calladas, tímidas, algunas (sobre todo las más ancianas) hablan

únicamente en sus lenguas y otras con dificultad se comunican en español o apenas saben escribir o leer en castellano. Pero de todos modos, son partes de las mujeres que se reúnen y toman la palabra, relatan sus experiencias y emociones. Poco tienen estas mujeres, del perfil de lideresa que promueve FIMI, pero son parte visible de las 'originarias' que participan en los ENM. A modo de ejemplo, las mujeres que provienen de distintas partes de Chaco y Formosa, junto a sus hijas/os, hermanas, abuelas, llegan al taller y se ubican en la parte más externa del círculo que se conforma para trabajar. Muchas de ellas se quedan más alejadas aún cuidando los/as niños/as. Escuchan, hablan entre ellas, salen, entran, algunas toman la palabra. Aunque la mayoría no participa de las oratorias colectivas, al acercarse y conversar, mucho tienen para contar y transmitir. Las 'originarias' participan colectivamente, hablan, debaten, relatan sus experiencias en tanto mujeres de los Pueblos. Hasta las que llegan solas al taller dicen hablar como parte de un sujeto colectivo que las contiene: "su Pueblo".

En fin, el contexto internacional ayudó a sostener y orientar el actual ámbito de oportunidades para los movimientos de mujeres (Molyneux, 2003:306). Resulta significativo detenerse en la acción de "orientar" utilizada por Molyneux. Cuando se estudian dinámicas de afirmación identitaria a nivel local creo es necesario construir un marco teórico-metodológico que las comprenda en tanto resultado (siempre abierto) de la interacción entre los lineamientos globales y las luchas locales. No niego ni dejo de reconocer que las agencias humanitarias para el desarrollo representaron (y aún lo hacen) un recurso útil para los movimientos de mujeres. Estas proporcionaron muchos de los instrumentos legales y gran parte de la financiación necesaria para fortalecer las diversas reivindicaciones (Molyneux, 2003:314). Pero también, significaron (significan) la apertura a un referenciamiento global y deslocalizado que se estructura a través de las lógicas de la geo-política.

Pensar las Políticas de Identidad involucra la reflexión sobre la trama global en la cual están circulando. La homogeneidad como la heterogeneidad son dos tendencias atribuidas a la globalización desde paradigmas opuestos. La conformación de un "nuevo orden mundial" a través de la unificación planetaria, que implica la homogeneización de los distintos modos de vida por parte de las fuerzas del sistema económico mundial, se enfrenta a expresiones heterogéneas de visibilidad situada en el orden globalizado. Ante paradigmas que comprenden la globalización a partir de conceptos polares como heterogeneidad-homogeneidad, local-global, Rita Segato, plantea un proceso ambiguo.

Mientras que por un lado se abre el espacio para la afirmación de derechos para las minorías; por otro lado, se limitan las reivindicaciones y posibles soluciones a una agenda global deslocalizada. Segato, reconoce la necesidad de entender lo “global” y lo “local” de forma articulada y no como polos en tensión. Al mismo tiempo, sostiene que la intersección entre ambos niveles no conforma un espacio de contacto estático y preestablecido. A lo local, lo particular, lo regional y a sus identidades asociadas, no le es reservado un papel derivado y directamente redireccionado por las fuerzas globales. Segato propone situar la dinámica global-local en el contexto de dos fronteras. La primera representada por la línea entre “ellos y nosotros”, es decir la divisoria entre los países con mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios de la globalización, basada en su fuerza económica, tecnológica y bélica y los países que acompañan ese proceso. La segunda frontera coincide con los límites nacionales, producto de historias particulares que consolidaron fisuras entre entidades sociales resultantes de esas mismas dinámicas. Se trata,

[...] de la intersección de dos estructuras: una de circulación global de bienes y grupos humanos a través de los canales de un circuito establecido de poder y prestigio definido por el diferencial de modernidad de las naciones; y la otra marcada por la configuración local de alteridad, que opera como matriz receptora de esos bienes y grupos que ingresan al horizonte de la Nación (Segato, 2007:186).

Las elecciones culturales que un determinado grupo hace del repertorio simbólico que circula a nivel global, implica una intención significativa por parte de este y no un mero reflejo del mapa de identidades sociales en el espacio regional. Desde el marco nacional es posible entender el sentido de las opciones que un determinado grupo hace, tanto como la reelaboración local que sufren los bienes “globalizados” introducidos.

Desde el concepto de “Formaciones Nacionales de Alteridad”, entendidas como representaciones hegemónicas de nación que producen realidades (Segato, 2007:29); Segato comprende las diversas historias que produjeron matrices peculiares para la recepción y elaboración de los diferentes componentes étnicos que confluyeron en la Nación y la artificial jerarquización entre los segmentos cristalizados. La autora, describe tres procesos de formación histórica de la Nación con el fin de profundizar en la comprensión de las diversas historias singulares en el marco de las cuales, etnia,

clase, religión, fueron organizadas. Con este objetivo, retoma tres expresiones que pueden ser traducidas de una lengua a otra pero que envuelven procesos bien diferenciados en cada ámbito nacional. “Crisol de razas” en Argentina, “melting pot” en Estados Unidos y “mistura de raças” en Brasil. Estos tres procesos son recorridos con el fin de lograr entender cómo el “otro” interior fue históricamente construido. Así, para Argentina formula la idea del “terror étnico”, haciendo visible con este concepto la determinación homogeneizadora de las instituciones y la estrategia de una elite portuaria e ideológicamente euro-céntrica que moldeó una “etnicidad ficticia” uniformizada. “Nacionalizar” implicó invisibilizar, suprimir las particularidades culturales, religiosas, entre otras. El “crisol”, sostiene Segato, funde sus componentes primarios, los diluye para producir un “otro neutro” sin dejar huellas de los materiales que le sirvieron en la fundición.

En Brasil, el sujeto nacional se moldeó en relación al “terror a la fragmentación”, el paradigma étnico abarca la inclusión del otro. La representación de los “otros internos” fue efectuada por una elite letrada caracterizada como “antropofágica”, es decir a la par de que incluye, impide representarse al otro con voz y demanda propia. Desde los sectores hegemónicos el otro fue asignado a un lugar dentro de los componentes de la Nación, la voz totalizadora de una elite mestiza y blanqueada fue la que inscribió ese lugar. En comparación, el modelo étnico norteamericano se basa en la “separación” en lugar de la “mixigenación” brasilera. Un “pentágono étnico” formado por afro-norteamericanos, euro-americanos, asiático-americanos, nativo-americanos e hispano-americanos representa las distintas caras desde donde el ciudadano participa de la Nación. Las filiaciones etno-nacionales que median la participación ciudadana, limitan grupos de pertenencia jerárquicamente posicionados. La segregación étnica es percibida como originaria y define un “blanco” genética y culturalmente puro que prescribe funciones y valores a esos “otros” también puros en su racialidad y etnicidad. Segato llama mito nacional “ciego” para el color o monocromático, “a un campo unificado de creencias, a una ideología o sistema de valores hegemónicos, donde cada uno en una sociedad dada, independientemente de su posición, puede encontrar expresión” (Segato, 2007:110). Desde estas tres Formaciones Nacionales de Alteridad, la “ceguera frente al color del mito” refiere a una narrativa dominante en cada uno de estos ámbitos nacionales, la que es ciega respecto del “color” que domina cada escenario. Las

estrategias de unificación propias de cada sociedad nacional producen fracturas que derivan en identidades distintas.

A partir de lo antes dicho, se desprende la necesidad de encarar el análisis de la diferencia, enmarcado en el horizonte de sentido de la Nación y de su historia particular, como forma de contraposición al discurso globalizado alejado de la historicidad nacional. En este sentido, Segato propone reconocer la distinción entre las nuevas “identidades políticas transnacionales” de las denominadas “alteridades históricas”. Mientras que las primeras responden a una agenda política global alejada de las problemáticas localizadas y respondiendo principalmente a temáticas internas de los países centrales; las segundas son el resultado de la convivencia histórica en un determinado contexto nacional. Resulta interesante contemplar la imposición de las identidades globales como un último avance hegemónico de los países centrales transmitiendo una nueva normativa “global”, es decir, la homogeneización mundial de la manera de constituirse en la diferencia (Segato, 2007:62).

La distinción de ambos conceptos permite dar luz sobre la producción de identidades políticas en condiciones periféricas. Es decir, hace visible la doble lealtad de identidades a la que deben responder las minorías ante una filiación que, por un lado responde a las divisorias, producto de la historia local, y por otro lado a una esfera global en tanto referenciamiento político-mediático-administrativo. Desde este posicionamiento se desprende la crítica que realiza Segato hacia un Multiculturalismo “anodino y estancado”, desde el cual se imponen identidades políticas estereotipadas, constituidas para el reclamo de recursos y derechos determinados por la formación nacional de los países centrales.

En este sentido, la autora opta teóricamente por remplazar la expresión “formaciones nacionales de diversidad” por el de “formaciones nacionales de alteridad”. Claramente, toma una postura crítica ante un concepto de “diversidad” en tanto noción inerte y estática. De esta manera, siguiendo la línea de pensadores como Frantz Fanon y Homi Bhabha, Segato elige utilizar el concepto de diferencia entendida como producto entre interlocutores jerárquicamente posicionados y firmemente situados en historias locales, regionales, nacionales. El concepto de alteridad histórica, excede a un conjunto de contenidos estables, es el espacio delimitado de la nación donde ciertas relaciones dialógicas se dieron, bajo la interpelación de un Estado. De manera contrapuesta a un multiculturalismo de corte liberal, que entiende la “diversidad cultural” como concepto

mecánico y “objetificador”, la diversidad debe definirse como producto histórico y no como un hecho de la naturaleza.

La comprensión de las identidades de género, raciales y étnicas situadas en un contexto nacional y global permite identificar dinámicas identitarias locales producto de la apropiación-imposición de políticas globales; así como también resaltar las formas concretas de esta articulación local-global en los contextos que se estudian. Esta perspectiva conduce a la vez a definir de forma crítica y localizada la noción de multiculturalismo utilizado desde los organismos y agencias globales. Esta revisión del concepto y de las denominadas políticas multiculturales o de reconocimiento cultural, destacó la posición de algunos Estados, los cuales

[...] han reaccionado a los movimientos sociales negros e indígenas aprobando nuevas leyes que reconocen la multiculturalidad o derechos especiales para los grupos étnicos Sin embargo, tales estrategias parecen responder a motivos de control político, en tanto maniobra táctica para hacer frente a la protesta” (Wade 2000:129)

Silvia Rivera Cusicanqui, señala un multiculturalismo “ornamental y simbólico” como mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización presentadas en términos de “inclusión condicionada” y “ciudadanía recortada y de segunda clase”, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad. Rivera Cusicanqui sostiene que las identidades indígenas necesitan ser comprendidas desde la historicidad que le es propia, ya que estas fueron forjadas en el marco estructurante del hecho colonial (Rivera Cusicanqui 2000:38). Por lo tanto, se hace evidente la pertinencia de análisis que aborden la diferencia enmarcada en el horizonte de sentido de la Nación y su historia particular, como forma de contraposición al discurso globalizado alejado de la historicidad nacional.

Otra cuestión que debe identificarse en el estudio de las identidades políticas refiere a los procesos de congelamiento y reificación de una identidad que oculta los procesos histórico-políticos que la constituyeron (Jackson y Warren, 2005:11). Me interesa destacar una dinámica en particular, lo que Jane Jackson y Kay Warren llaman “Indigenous self-essentializing”. El proceso de “auto-esencialización” por parte de los Pueblos indígenas puede ser entendido como parte de una táctica política usada para

conseguir una mayor autonomía. Esta estrategia de consolidación grupal y política suele redundar en tensiones internas con los sectores más débiles del grupo. Las identidades que se cristalizan en la reivindicación de un rasgo único y que ocultan cualquier diferenciación interna suelen concluir en formas de violencia simbólica y físicas que “normalizan” a los/as sujetos/as que intentan hacer visible la diferencia (Femenías, 2008). Una identidad étnica o racial que se asuma como homogénea y monolítica termina siendo un reduccionismo acrítico que puede llegar a reforzar el modelo que pretende desarticular (Femenías, 2007:83).

La apertura del feminismo a mujeres que se reconocen desde la diferencia de clase, étnica, de elección sexual,

[...] iluminó un conjunto de relaciones de poder que habitualmente potencian discriminaciones basadas en el sexismo y en el racismo. Así, la homogeneidad aparente del colectivo de mujeres mostró *otra cara*: las solidaridades implícitas entre diferentes modos de discriminación que articulan, por un lado, sexismo y racismo y, por otro, sexismo y clasismo [...] (Femenías, 2007:105).

En esta línea presento y estudio en esta tesis una política de identidad en tanto mujeres indígenas definida desde las voces de las “actoras”. El trabajo de campo me permitió identificar las formas en que se entrelazan las dinámicas globales y locales en la conformación de una identidad que disputa en el ámbito de lo político-público afirmándose como ‘Mujeres de los Pueblos originarios’.

Al cerrar este capítulo, no puedo sino abrir los siguientes con una serie de reflexiones, críticas y debates que buscan ser un aporte para el estudio del movimiento de mujeres en el país desde un abordaje que presta especial atención en la articulación de dos de sus sectores constitutivos: las feministas y las ‘mujeres de los Pueblos originarios’. De la misma manera, a partir del trabajo de campo en los ENM y otros espacios de reunión de las ‘originarias’, pretendo interpelar nuestras propias prácticas como mujeres, feministas y activistas en un espacio social amplio y diverso como es el movimiento de mujeres.

En el siguiente capítulo inicio un recorrido para analizar la noción de identidad de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’. Mi objetivo consiste en reconstruir la historia a

través de la cual las 'originarias' fueron conformando el taller "mujeres de los Pueblos originarios" en los ENM. Al mismo tiempo, presento y describo a las mujeres que participan en los mismos a partir de su pertenencia étnica y sus trayectorias políticas y organizativas.

Capítulo 2

Mujeres de los Pueblos originarios en los Encuentros Nacionales de Mujeres

“Vos, como mujer le digo: ¡Cómo no vas a apoyar esta lucha que es de mujeres! Te viene bien a vos también.

La lucha de mujeres: ¡Es un camino!”(Rosana, mujer coya, entrevista realizada durante la investigación)

“Lo testimonial, la palabra de cada una, se convierte en político porque parte de una experiencia viva que es compartida con otras mujeres, que sale de la soledad, de la excepcionalidad, y se convierte en social, en crítica de la opresión y, a partir de allí, en lucha.” (Bellotti, 2008:112)

“Nosotras entendemos que los encuentros no son simplemente un espacio de discusión sino que son una instancia más en la organización del movimiento de mujeres y como tal un camino para la lucha.”(Cuadernillo de conclusiones del X ENM, Taller solidaridad latinoamericana, Jujuy 1995, p.33)

Mi objetivo en este capítulo es reconstruir la trayectoria a través de la cual las ‘mujeres originarias’¹ fueron incorporándose a los Encuentros Nacionales de Mujeres (en adelante ENM). Con este fin exploré, por un lado, trayectorias personales y colectivas a través del trabajo de campo, realizando entrevistas a mujeres partícipes de los primeros Encuentros. Por otro lado, relevé los cuadernillos de conclusiones de los ENM desde 1986. Ambas fuentes me permitieron realizar una reseña de los Encuentros e identificar en cuáles se llevaron adelante talleres específicos sobre mujeres indígenas. Para alcanzar este objetivo reconstruyo el recorrido a través del cual las ‘originarias’ fueron conformando, el actualmente nombrado, taller “Mujeres de los Pueblos originarios”. Como estrategia narrativa para presentar la historia de los Encuentros, tomo de referencia el relato de una de las mujeres entrevistadas, Nina. Ella, viene participando desde el I Encuentro en 1986. A través de la trayectoria de Nina, en convergencia con la de otras mujeres y con mi experiencia en los mismos como activista y antropóloga, describo y caracterizo los ENM. Incorporo, a la trayectoria y la voz de Nina, el relato de Rosana.² Rosana es una mujer coya que participó, al inicio de la década del noventa, en la conformación del taller que actualmente reúne a las ‘originarias’. De su relato, junto a una reseña de la participación de las ‘originarias’ en los ENM elaborada de la lectura de las conclusiones entre 1986-2007, expongo las particularidades de la incorporación y participación de las indígenas en estos Encuentros.³

Los ENM como espacio del movimiento de mujeres en Argentina

En el Encuentro de Córdoba (2007) tiene lugar luego de la primera jornada de talleres una asamblea para debatir el tema de la legalización-despenalización del aborto. La realización de la misma conllevó una tensa discusión entre las mujeres que formaban parte o acompañábamos a la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito y las que integraban partidos políticos, por ejemplo, “Las Rojas” (Movimiento al Socialismo - MAS), “Pan y Rosas” (Partido de los Trabajadores Socialistas - PTS) y el grupo de mujeres del Partido Obrero (PO). La discusión fue tensa

¹ A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

² Algunos de los nombres utilizados a lo largo de la tesis han sido cambiados. Las identificaciones étnicas de cada mujer responden a la forma en que ellas se presentan y reivindican públicamente.

³ Dejo por fuera de esta reseña el periodo 2007-2011 ya que la experiencia etnográfica en los mismos es el material de análisis de los siguientes capítulos.

y desembocó en un quiebre que llevó a que se conformasen dos reuniones paralelas: por una lado, los partidos y, por el otro, la Campaña. En todo este revuelo, me llamó la atención una mujer a la que se notaba profundamente angustiada y nerviosa. Se la veía realmente mal y por momentos tomaba gran protagonismo en la pelea. Las mujeres que estaban junto a ella en el escenario trataban de calmarla. Le consulté a una amiga quién era esa mujer. La respuesta fue que ella era una de ‘las históricas’, es decir, una de las feministas que viene desde el inicio participando en los Encuentros y en el movimiento de mujeres en Argentina. Como en ese Encuentro, en los siguientes, la volví a ver, incluso tuve la oportunidad de que escuchara un trabajo mío en el *II Congreso Feminista Internacional* a partir del cual ella realizó comentarios sobre las primeras participaciones de las ‘originarias’ en los ENM. Así fue que decidí conectarme con ella. A continuación transcribo parte de la entrevista realizada a Nina en mayo de 2011 en la Ciudad de Buenos Aires. A lo largo de la entrevista, Nina, me contó sobre el contexto y las mujeres de los primeros Encuentros, y el valor de sus palabras justifica que las transcriba aquí en toda su extensión:

Estos Encuentros nacieron a raíz de que vinieron mujeres que **habían ido a Nairobi en 1985**. Se encontraron mujeres que eran de distintos partidos políticos, de ONG’s, muchas feministas ya declaradas feministas y decidieron que algo había que hacer en Argentina. **Recién salíamos de la dictadura**. Vieron la necesidad de crear una comisión y ver qué podemos hacer.

El 24 de mayo de 1986, un fin de semana, comenzó en el Complejo San Martín [el I ENM]⁴. Siempre hubo duda de si fueron ochocientas o mil personas que concurrieron. Era momento de Derechos Humanos, el eje también era la mujer y la situación social, política y económica. Yo participé en “medios de comunicación” [se refiere al nombre del taller en el cual participó] pero no fui ajena a encontrarme con compañeras de militancia en los años setenta.

Yo había estado dos años en México y traía la inquietud de lo que es el movimiento de mujeres o feminista. Un año antes había estado en Canadá que también ya había escuchado, en Brasil lo mismo. Pero no tenía profundizado tan, tan la temática, ni hacía militancia sobre eso. Yo consideraba más bien hacer militancia de lo integral. Pero en el Encuentro con muchas compañeras que habíamos sido militantes en los setenta, nos dimos cuenta la potencialidad que tenía este tema. Potencialidad en el sentido transformador. La cuestión del feminismo sobre todo. Yo que era abogada laboralista, me acerqué más a las compañeras que estaban en la comisión de trabajo. Decidimos hacer un Primer encuentro de mujer trabajadora, en marzo del ‘87. Lo cual significa que **en esos**

⁴ Entre corchetes mis aclaraciones.

Encuentros veíamos la posibilidad de tomar temas específicos y conectarnos por afinidades. Yo participé en todos los Encuentros pero además concurría a las reuniones de las comisiones organizadoras [C.O.] que hacían reuniones previas para intercambio de experiencias.

El segundo fue en Córdoba, el tercero en Mendoza que ya fue más masivo. En el primer Encuentro, mujeres del campo popular o trabajadoras participaron menos, en el segundo en Córdoba ya fueron algunas y en el tercero en Mendoza ya fue más organizado, compañeras procedentes del campo popular, compañeras de barrios, mujeres que eran de organismos eclesiales de base. En el otro Encuentro de Rosario, que fue el cuarto en el año '89. Fue en la época que decíamos podrá o no realizarse el encuentro en el marco de que estaba el gobierno de Alfonsín en ese momento como haciendo agua. Toda una cantidad de cuestiones y de cosas que hizo dudar que se pudiera realizar. En la C.O. participaron más masivamente compañeras feministas y consiguieron buenos fondos y tal vez fue uno de Encuentros que marcó un hito. Un hito porque por la participación, un hito por la organización, un hito por la infraestructura. Y ahí ya podemos hablar que participaron tres mil compañeras. **Fue un salto cualitativo muy importante.**

Los Encuentros más deslucidos, aunque todo encuentro es enriquecedor, tal vez fueron los de Corrientes y Santiago del Estero. Porque las comisiones que los tomaron eran compañeras con poca experiencia, no sabían mucho de la temática, de qué se estaba haciendo, menos de mujer y menos de feminismo.

El de Mar del Plata fue un poco más rico. Lo que es importante remarcar, es que ya en Mar del Plata podíamos hablar que superaban las cinco o seis mil mujeres o siete mil. Lo que sí, se fue politizando. Donde más se vio la politización fue en quienes tomaban a cargo la organización del Encuentro. Por un lado, a través de un partido político que hasta el día de hoy ha tomado a su cargo la organización fue el "PCR" [Partido Comunista Revolucionario] o "CCC" [Corriente Clasista y Combativa]. Por otro, una agrupación en la cual nos nucleábamos, era una corriente pluralista que buscaba **mantener independiente y autónomo el movimiento de mujeres y los Encuentros**, éramos la "Corriente 8 de marzo", éramos una corriente nacional, yo la integraba y nosotras buscábamos la mayor independencia y autonomía de partidos políticos.

Nunca la C.O. en ninguno pero en ninguno de los Encuentros pudo imponer una línea política. Los talleres son soberanos.

Lo que sí, se empezó a ver presencia de lo que nosotras llamamos, **"los antiderechos", o sea mujeres reaccionarias y organizadas por la iglesia**, en San Juan hacían un rosario paralelo que les fracasó. En La Plata tuvieron una participación más organizada pero eran minoritario y la contrarrestamos. Fue muy agresivo el segundo Encuentro hecho en Mendoza.

Una de las cuestiones a marcar, quienes empezaron a tomar que los Encuentros eran importantes para su línea política eran los partidos de izquierda de la Argentina como el "Partido obrero", el MST [Movimiento Socialista de los Trabajadores], el MAS. No le daban importancia cuando vieron que eran tan masivos y tantas mujeres, empezaron a querer imponer sus líneas políticas. De

hecho, se ha controlado y han fracasado de alguna manera, eso se vio en Rosario y en el segundo de Córdoba.

Las marchas son muy importantes, yo creo que desde el primero de Jujuy empezaron a hacer marchas por la calles, marchas muy importantes.

¿Qué pensás sobre la asociación que se hace entre los grupos de concienciación de los setenta y los talleres de los ENM?

Creo que sí, que la dinámica de los talleres viene de los grupos de concienciación de los setenta. Porque hay una coordinación (una coordinación que se nombra desde la C.O.) que son autónomas en cada lugar, y generalmente se ofrecen las secretarías. **Es una dinámica de la participación masiva, no es liderazgo.** Las veces que fueron una sindicalista o una diputada se sienta como una más. En una sola oportunidad, siendo creo de la CTA [Central de Trabajadores de la Argentina] Mary Sánchez, venía de Beijing y de no sé dónde como referente en educación a querer saludar y la silbaron. Y las veces que se metieron varones, en Mendoza, el gobernador, lo silbaron. Lo mismo en el primero de Jujuy, Palito Ortega quiso salir o la mujer y lo silbaron. (Destacados míos)⁵

Como describí en el capítulo anterior: apertura democrática, mujeres que vuelven del exilio, otras tantas que salen de la clandestinidad, encuentros regionales, articulaciones internacionales, son fenómenos que caracterizaron un momento del país en el cual el entramado social comenzó a reconfigurarse. La participación en 1985 de muchas mujeres argentinas en la Conferencia mundial sobre la mujer en Nairobi, así como en los Encuentros Feministas Latinoamericanos, abrieron camino a la organización de los ENM en el país (Alma y Lorenzo, 2009:34).

Los ENM se conformaron desde fines de los ochenta en uno de los espacios paradigmáticos del movimiento de mujeres. A través de estas reuniones, las mujeres fueron acordando formas de vinculación y participación política. Como indica Nina y se manifiesta también en las entrevistas realizadas por Alma y Lorenzo (2009), los primeros Encuentros reúnen principalmente feministas. Pero a lo largo de los años y en sintonía con los acontecimientos políticos, sociales y económicos que se fueron dando a lo largo de los noventa y principio del 2000, mujeres de diversos sectores comenzaron a sumarse. Los Encuentros son descritos como:

⁵ Agradezco especialmente a Nina el tiempo dedicado y la conversación mantenida.

El Encuentro ha sido dinámico y ‘concientizador’ en nuestro país. No puede ser soslayado que es uno de los elementos fundamentales del momento social y político de la Argentina. El que lo ignore, ignora todo. Son los días fundamentales de muestra del crecimiento del movimiento de mujeres en Argentina. (Nina)⁶

[...] los Encuentros constituyen un ritual anual que convoca mujeres (no solo biológicas) de diferentes y desiguales orígenes y pertenencias: edades, lugares de residencia, orientaciones sexuales, creencias, profesiones, posiciones políticas, experiencias previas. Un sitio pues de tensiones, un lugar paradójal donde son posibles las confluencias, pero también los conflictos desde el inicio mismo de la convocatoria (Ciriza, 2004:27).

[...] principal expresión del movimiento de mujeres los ENM. Estos visibilizan a las mujeres a la vez que les dan oportunidad de hablar de sí mismas y de sus problemáticas. (Caride, 2004:9)

Un espacio privilegiado donde vamos a escucharnos, mujeres de diferentes sectores políticos, barriales, sindicales, de diferentes edades, de distintas experiencias y disímiles orígenes. [...] El Encuentro de mujeres es la expresión de la autonomía del movimiento, y en ella reside su riqueza. (Schejter, 2008:107 y 109)

[...] los Encuentros nacionales son la máxima expresión del Movimiento de Mujeres en la Rep. Argentina, ya que mujeres de todo el país: independientes, de diferentes organizaciones sociales, partidos políticos, sindicalistas, feministas, lesbianas, aborígenes, amas de casa, profesionales, rurales, docentes, empleadas domésticas podemos debatir, intercambiar, experiencias, enriquecernos mutuamente, disentir para que finalmente nos encontremos en las coincidencias, (Taller Movimiento de Mujeres, 1995:45)⁷

Cabe aclarar que los Encuentros son un espacio del movimiento de mujeres, por lo que no es acertado calificarlo solamente como un espacio feminista. Aunque las feministas organizaron los primeros Encuentros y seguimos participando y ocupando un lugar relevante en los mismos, cada año se refleja más la diversidad que conforma al movimiento de mujeres, diversidad que es reivindicada en cada Encuentro:

Nosotras, las encuentreras; vamos sumando y ya somos multitud; tenemos múltiples procedencias y distintas actividades cotidianas, pero sabemos lo que queremos y persistimos en la lucha que nos vio nacer.

⁶ Entrevista realiza en CABA, mayo, 2011.

⁷ Cuadernillo de conclusiones del X ENM, Jujuy, agosto de 1995.

En un rato empezaremos la tarea en los talleres. Todas y cada una tendremos una nueva oportunidad para debatir, aprender de las otras, para conocernos y reconocernos.

Tenemos metas comunes pero somos diferentes, sostenemos diversas ideologías y convicciones; debemos saber que nos encontraremos con opiniones con las que no coincidiremos. Por eso, es indispensable que en los espacios compartidos dialoguemos con respeto, seamos militantes de la tolerancia para encontrarnos en torno a las coincidencias.

Para todas nosotras:

Cuestionadoras de la deuda impagable,

Defensoras de la tierra,

Trabajadoras a tiempo completo,

Mecenas de la cultura popular,

Educadoras ancestrales,

Herederas de los pueblos originarios,

Luchadoras callejeras,

Preservadoras del medio ambiente,

Protectoras de la vida,

Abrimos las puertas del XIX Encuentro Nacional de Mujeres.⁸

Los Encuentros se caracterizan por mantener desde sus inicios ciertos criterios de organización. Estos se describen como un espacio de mujeres “autoconvocado”, “autogestivo” y “autofinanciado”. Desde 1986 y hasta la actualidad continúan sin interrupción reuniendo cada año al movimiento de mujeres en Argentina. En la ciudad designada como la anfitriona, las mujeres se auto-convocan durante tres días para debatir en talleres, disfrutar de actividades recreativas y marchar por la ciudad.

Las mujeres de la ciudad anfitriona se reúnen en una Comisión organizadora (C.O.), integrada por mujeres con distinta trayectoria y pertenencia política, independientes, feministas, de partidos políticos, trabajadoras, desocupadas, de la provincia donde ese año se realiza el ENM. El trabajo suele hacerse en comisiones, entre las que cabe identificar: cultura, (encaradas de organizar y articular las múltiples y diversas expresiones artísticas); finanzas (administrar los recursos obtenidos); funcionamiento (designar coordinadoras, talleres, horarios), prensa y difusiones (Alma y Lorenzo 2009:39). Las mujeres de la organización deben procurar espacios de albergue y viandas. Así como conseguir las escuelas, facultades, clubes y espacios en los cuales llevar adelante los talleres, la apertura y la peña.

⁸ Cuadernillo de conclusiones del XIX ENM, Documento del Acto de apertura, Jujuy, 9, 10 y 11 de octubre de 2004, pp. 2-3.

Los Encuentros se caracterizan por estar conformados por los siguientes espacios de participación:

- Inscripción y apertura: se realizan en la mañana del primer día, sábado. Los ENM siempre se organizan durante un fin de semana largo en el cual el lunes, generalmente, es feriado (en mi trabajo de campo, de los cinco que participé, cuatro se realizaron coincidiendo con el feriado por el 12 de octubre). En la apertura, se monta un escenario con sonido, se lee el documento de apertura y las adhesiones al Encuentro. Es un momento festivo, de bienvenida a la ciudad y al Encuentro, en el cual se pasa música y se instala una feria de artesanías/os. Simultáneamente, las mujeres se inscriben al Encuentro (no es obligatoria la inscripción pero es una forma de colaborar con la autofinanciación). La apertura finaliza con el Himno Nacional.⁹
- Talleres: comienzan el sábado a la tarde y continúan el domingo de mañana y de tarde. Son espacios de debate y relato de experiencias en el cual sólo pueden participar mujeres.¹⁰ Los talleres cuentan con una o dos coordinadoras y con secretarías. Estas últimas encargadas de redactar las conclusiones de lo debatido durante los dos días. Las temáticas de los talleres son diversas y estas son planteadas por la C.O. También es posible que un taller sea autoconvocado durante el transcurso del Encuentro.¹¹
- Marcha: el domingo luego de cerrar los talleres se lleva adelante la marcha por las calles de la ciudad. Esta conforma un momento paradigmático del Encuentro, en el cual miles de mujeres marchamos juntas más allá de las diferencias políticas. El recorrido de la marcha incluye un escrache a la catedral o iglesia principal de la ciudad.¹²
- Peña: el domingo a la noche las mujeres nos reunimos en la peña la cual es un espacio de fiesta y despedida al Encuentro en donde las mujeres bailamos y compartimos música.
- Cierre: el lunes a la mañana se cierra el Encuentro, luego de la lectura de las conclusiones de cada taller. En ese momento también se elige por votación a

⁹ Ver Anexo II, Fotos de la 1 a la 4.

¹⁰ La marcha y la peña, así como la apertura y el cierre del Encuentro son espacios abiertos. Pero el trabajo en talleres es exclusivo de mujeres.

¹¹ Ver Anexo II, Fotos de la 5 a la 8. Para ver el listado de talleres, Anexo I Documento 1

¹² Ver Anexo II Foto de 9 a 12.

través de aplausos la próxima sede del Encuentro. La tarde del lunes se deja libre para que las mujeres comencemos el regreso a las distintas ciudades de pertenencia.

- Actividades recreativas, en los espacios libres que quedan entre talleres se realizan distintas actividades, desde charlas hasta una peatonal-feria.

Magui, una de las feministas que participó de la organización del primer Encuentro relata:

Cuando en 1985 un grupo de mujeres de proveniencias diversas emprendimos la tarea de organizar el Primer Encuentro Nacional de Mujeres (Buenos Aires, mayo 1986), discutimos cuidadosamente el carácter del mismo. Recién venidas de Bertioiga y Nairobi, teníamos un objetivo claro: hacer un encuentro donde cada mujer pudiera hablar con su propia voz, desde su experiencia y sus ideas. (Bellotti, 2008:110)

Para lograr ese objetivo, los Encuentros tienen una dinámica particular, las mujeres se organizan en talleres temáticos, en los cuales prevalece la horizontalidad y el respeto frente a la palabra de otra mujer. Del trabajo de Alma y Lorenzo en los ENM se desprende que los grupos de autoconciencia que caracterizaron las prácticas feministas en la década del sesenta y setenta sirvieron de modelo para definir la forma de trabajo que se lleva adelante en los ENM.¹³ Grupos pequeños de reflexión entre mujeres, donde se comparten experiencias en primera persona, tomando la palabra y respetando la palabra de la otra en tanto mujer.

¿Por qué miles de mujeres hacemos este esfuerzo año tras año? ¿Por qué somos cada vez más? Nuestros Encuentros son un aporte más, junto a todas las luchas, en la construcción de una realidad diferente. Son el espacio donde se expresan las reivindicaciones y las mujeres nos fortalecemos en la convicción de luchar por nuestro derecho a una vida digna.

Cada una de las mujeres que participamos de esta construcción está arraigada en nuestro campo cotidiano. Por eso los aportes a esta tarea colectiva están cargados de ideas, emociones, opiniones y necesidades.

¹³ Ver capítulo 1

Nuestra forma de organización horizontal y pluralista nos enriquece en el esfuerzo permanente de respetarnos en nuestro tiempo y favorecer la palabra.¹⁴

Los talleres en los ENM se organizan con una o dos coordinadoras (designadas por la C.O. en las reuniones previas al Encuentro) y secretarías en número variable, que registran los debates, las propuestas y las denuncias que surgen durante el transcurso del mismo. Las conclusiones se redactan al finalizar la última jornada de taller, el domingo por la tarde. El consenso es la forma en que se toman las decisiones. Si este no es alcanzado, las conclusiones deben incorporar las distintas posturas no consensuadas.

El trabajo de campo en el cual se basa esta tesis comprendió mi participación en cinco Encuentros: XXII Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Córdoba realizado entre el 13 y 15 de octubre de 2007; XXIII Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Neuquén entre el 16 y 18 de agosto de 2008; XXIV Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Tucumán entre el 10 y el 12 de octubre de 2009; XXV Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Paraná realizado entre el 9 y 11 de octubre de 2010; XXVI Encuentro Nacional de Mujeres en la Ciudad de Bariloche entre el 8 y el 10 de octubre de 2011.¹⁵

El taller de las ‘Mujeres de los Pueblos originarios’

En Argentina, algunos sectores de mujeres indígenas encontraron un camino de visibilidad y organización a través de la participación en el movimiento de mujeres. Las mujeres con las cuales tuve oportunidad de conversar, cuentan con una trayectoria de “lucha” en el marco de sus Pueblos. Es decir, para muchas de ellas, su participación en el movimiento de mujeres es precedida por experiencias de organización y acción en el movimiento indígena, así lo relatan:

“Desde los 15 años que vengo peleando por la tierra” (Mujer qom de la CCC de la ciudad de Rosario); “Nosotras venimos luchando con los hermanos [refiere a

¹⁴ Cuadernillo de conclusiones del XIV ENM, Documento de apertura, Bariloche, 9, 10 y 11 de octubre de 1999, p. 4.

¹⁵ Ver Anexo I Mapa (con la totalidad de los Encuentros nacionales por provincia y fecha)

sus compañeros varones], la lucha es con los hermanos” (Mujer qom – Gral. San Martín – Chaco)¹⁶

Desde distintas organizaciones, lugares de residencia y posiciones políticas, participan de espacios de organización y movilización junto a sus compañeros. Algunas de ellas, participan además en espacios de organización a nivel comunitario, a través de asambleas o cooperativas. Otras pertenecen a organizaciones indígenas mixtas; como es el caso de ONPIA (una organización que en su interior cuenta con un “área de la mujer”) o el de las mujeres mapuches integrantes del Parlamento Mapuche o con experiencia en el Consejo Asesor Indígena (CAI).¹⁷ También participan ‘originarias’ que forman parte de organizaciones específicas para mujeres indígenas. Entre las que se puede nombrar: “Mujeres Originarias Autoconvocadas” o “Mujeres Originarias en la Política Social y Comunitaria” (MOPSyC).

Rosalva Hernández y María Teresa Sierra señalan como antecedentes para la organización de las mujeres indígenas en América latina, la experiencia previa como encargadas de la “logística” de marchas y encuentros en las movilizaciones de sus pueblos. En general, en segundo plano o invisibilizadas, las indígenas son integrantes activas que posibilitan con su trabajo la realización de las acciones organizadas. El papel de “acompañamiento” las excluye de la toma de decisiones y de la participación plena en las organizaciones. Sin embargo les permite reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones (Hernández y Sierra, 2005:2-3). Desde mi experiencia con las mujeres reunidas en el Encuentro de Mujeres, agregaría a Hernández y Sierra que junto a los espacios de movilización propiamente indígenas pueden identificarse otros contextos que promueven la organización de mujeres. En los Encuentros, las ‘originarias’ que toman la palabra, acompañan la adscripción étnica con la identificación a otros tipos de agrupación, ya sea política, social o religiosa. En el taller en cuestión, es posible reconocer ‘mujeres originarias’ que se organizaron a partir de una militancia en partidos políticos. Por ejemplo, entre las mujeres qom de Rosario, un importante sector pertenece al Partido Socialista (PS). Un sector de mujeres qom provenientes del Chaco se encuentran organizadas en la “Unión campesina” vinculada a la CCC y al PCR. Otras se encuentran formando parte del “Plenario de las

¹⁶ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Córdoba, 2007. Las citas que refieran a los ENM acontecidos entre 2007-2011 provienen de mi registro de campo, en caso contrario será debidamente especificada la fuente.

¹⁷ Tanto el Parlamento mapuche como el CAI son organizaciones de base.

Trabajadoras” ligada al Partido Obrero. En menor medida, se asocian al Partido de los Trabajadores, por lo general fueron jóvenes que se presentaron como coyas y militantes de “Pan Y Rosas”. En estos casos la pertenencia de clase es especialmente visibilizada junto a la pertenencia étnica. Ellas, principalmente, son las que hablan de una triple opresión, por mujeres, indígenas y trabajadoras algunas, campesinas otras.

A lo largo del trabajo de campo también pude conocer a mujeres que se encuentran organizadas a través de ONG’s o fundaciones. Tal es el caso de las mujeres mapuches provenientes de Las Coloradas, sobre las que –como se verá- me ocuparé especialmente en esta tesis. Se trata de una localidad del Departamento de Catan Lil, provincia de Neuquén. Es allí donde se reúnen en encuentros locales en el marco de la Fundación Hueche. En diciembre de 2008 participé en uno de estos encuentros que organizan periódicamente las mujeres en Las Coloradas.¹⁸

Las mujeres huarpes también cuentan con reuniones locales, “Mujeres Huarpe de Huanacache”, así se presentan cuando relatan su experiencia en los Encuentros de mujeres que vienen realizando en la provincia de Mendoza. En el material gráfico que repartieron en uno de los Encuentros se hace explícita la participación del Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM), y del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), ambos equipos pertenecientes a la Equipo Episcopal Aborigen.¹⁹

Un segundo antecedente que también señalan Hernández y Sierra para la organización de las mujeres indígenas, involucra los cambios acontecidos a nivel de la economía doméstica. Las transformaciones en el ámbito doméstico condujeron a que muchas ‘originarias’ se incorporasen al comercio informal de productos agrícolas o artesanales en mercados locales. La monetarización de la economía indígena, resultó para muchas mujeres en una reestructuración de su posición al interior de la unidad doméstica; al incorporarse al comercio informal entraron en contacto con otras mujeres indígenas, formándose organizaciones, cooperativas que con el tiempo devinieron en espacios de reflexión colectiva (Hernández y Sierra, 2005:3).

En especial, esto lo pude observar personalmente en el caso de las mapuches de la zona de Las Coloradas. Las actividades relacionadas con la producción de artesanías, habilitaron un espacio de reunión entre mujeres. El establecimiento de una cooperativa de hilanderas entre las mujeres mapuches de la comunidad *Felipín*, les permitió reunirse

¹⁸ Relato esta experiencia en el capítulo 6.

¹⁹ Ver Anexo I Documento 2.

con mujeres de otros grupos familiares, a la vez que organizarse en una tarea colectiva de trabajo. Una tarde durante el transcurso del encuentro de mujeres en Las Coloradas, las mapuches organizaron una feria artesanal; la cual resultó una buena oportunidad para comercializar sus productos y obtener algún dinero para el consumo personal o del grupo familiar. Como pude observar, la venta de vellones, artesanías, lana hilada, tapices, fajas, verduras y frutas, entre otros artículos les permite obtener una variable suma de dinero, que constituye un pequeño capital a su disposición. Muchas de ellas lo usaron para comprar ahí mismo a sus compañeras otros artículos. Otras aprovecharon para hacer compras en la proveeduría y llevar insumos a sus comunidades. La feria se transformó en un lugar de reunión y diálogo entre mujeres; en un espacio que teje una trama de relaciones entre mujeres más allá de sus vínculos domésticos directos.

Volviendo a los Encuentros Nacionales de Mujeres, mientras transcurre, se observa la conformación en paralelo de una feria de amplias dimensiones, en la cual la gran mayoría son vendedores/as indígenas. Varias mujeres traen sus productos para vender durante el Encuentro: platería mapuche, tejidos andinos, artesanías toba.²⁰

Estos dos antecedentes señalados, la experiencia previa en espacios de movilización social u organizaciones sociales o religiosas, y la participación en la comercialización de productos artesanales promovieron la reunión de las mujeres. Las ferias, las cooperativas, los encuentros y movilizaciones sociales reunieron a las indígenas por fuera del ámbito doméstico y comunitario.

Esta multiplicidad de contextos, que se hacen explícitos al conocer las historias colectivas y personales de las 'originarias', sigue emergiendo en la actualidad cuando se identifican con distintos escenarios de "lucha". Algunas piqueteras, otras tejedoras, capacitadoras bilingües, campesinas, feriantes, estudiantes, madres, ancianas, distintos roles y espacios de lucha donde se encuentran y se organizan.

La configuración espacial del taller y la pluralidad de voces

Sectores de mujeres como los recién nombrados, participaron en los Encuentros durante mi trabajo de campo. La presencia en los mismos es condicionada por las distancias entre el lugar de residencia de las mujeres y el de realización del Encuentro. Por ejemplo, cuando se convocó el Encuentro Nacional de Mujeres en Neuquén (2008) y en

²⁰ Ver Anexo II Fotos de 13 y 14.

Bariloche (2011), se destacó la participación de las mapuches. Se hicieron presentes mujeres de comunidades de Rio Negro, Neuquén, Chubut. La cercanía entre sus lugares de residencia y la sede del Encuentro, les facilitó la participación. Situación que no fue tal en el Encuentro del 2010 realizado en Paraná (Entre Ríos) en el cual, entre otros factores, la gran distancia dificultó su participación (hay que considerar que la mayoría de ellas no recibe financiamiento para el viaje y la estadía o sólo reciben apoyo de las organizaciones de pertenencia).

En todas las oportunidades en que estuve presente, las mujeres que participamos en el taller nos dispusimos formando un círculo. Habitualmente, las coordinadoras se ubican en el centro, en el cual también se colocan determinados elementos que identifican la pertenencia identitaria como banderas, instrumentos musicales, sombreros. En los lugares situados en la parte más interna del círculo se ubican las compañeras de las coordinadoras y otras mujeres que vienen participando desde hace varios años. Intercaladas nos sentamos mujeres no indígenas.

En general las mujeres participan colectivamente; es decir, como integrantes de un espacio más amplio. Cuando toman la palabra dicen su nombre y la comunidad a la que pertenecen. Un importante número se presenta como miembro de una comunidad, sobre la cual cuentan problemáticas y luchas específicas. Las mujeres que no viven en comunidad suelen referirse al espacio en el cual vienen trabajando. Una característica que marca una diferencia con otros talleres o sectores de mujeres, es la participación en grupos familiares. Las mujeres qom llegan en gran número junto a hermanas, madres, hijas, tías, niños/as. Esto da al taller una configuración particular. En la parte más externa del círculo, por lo general, se ubican las mujeres qom que llegan en grupo procedentes de Chaco, las cuales vienen acompañadas por mujeres de la CCC. Algunas de ellas suelen tomar la palabra durante el taller y se ubican en el círculo. Otras, las que asisten con niños o se encargan de cuidarlos se sientan por fuera del círculo o en la parte más externa.²¹ La presencia de niños/as incorpora al taller gritos, risas, llantos, corridas, juegos lo que dificulta por momentos la audición, respecto de lo cual las 'originarias' no se sienten molestas. Sólo en algunas oportunidades, algunas mujeres no indígenas que participan esporádicamente se quejaron o pidieron silencio. Otros colectivos suelen llegar con mujeres jóvenes, en especial, en los Encuentros de Bariloche y Neuquén, algunas mujeres mapuches asistieron acompañadas por niñas y adolescentes.

²¹ Ver Anexo II, Fotos de 15 y 16.

Al momento de tomar la palabra pueden identificarse formas características que las distinguen en tanto miembro de grupos diferentes. Por lo general, las mujeres qom son tímidas al hablar; a varias de ellas les cuesta hablar en castellano y cuando lo hacen se las puede escuchar con un timbre de voz bajo. Muchas de ellas se manifiestan nerviosas al hablar en público y hacen explícita manifestación de que es la primera vez que lo hacen ante tantas personas; algunas terminan emocionadas y hasta llorando. Entre ellas, algunas ponen en práctica una oratoria fluida y son las que habitualmente suelen tomar la palabra.

Las mujeres qom de Rosario, identificadas con el Partido Socialista, también participan con timidez y para muchas también es la primera vez que hablan en público. En una oportunidad, pidieron la palabra para que hablara una de sus ancianas. Ella no hablaba español y muchas no entendíamos lo que nos contaba, pero sus compañeras se emocionaron y eso fue transmitido al resto del taller. También las ancianas mapuches piden la palabra, se expresan y emocionan al grupo al contar la situación y las problemáticas de sus comunidades. Como las ancianas, las jóvenes también toman la palabra y son recibidas con entusiasmo por sus compañeras, se las invita a seguir luchando y participando.

Las mujeres mapuches suelen hablar en *mapudungun* y luego traducir lo enunciado. Cuando toman la palabra, hablan con voz firme, expresándose en voz alta y enérgica. En el último Encuentro, mientras escuchábamos las intervenciones de las distintas mujeres durante el taller, una amiga mapuche me comentó: “las mujeres qom son más dulces cuando hablan, nosotras somos más secas y cortantes” corroborando de alguna manera la diferencia que venía percibiendo en las formas de tomar la palabra. En los Encuentros de Bariloche y Neuquén, la presencia mapuche fue significativa en relación al número general de mujeres presentes y al trabajo desempeñado como integrantes de la C.O.

Las mujeres huarpes, por su parte, siempre van acompañadas de una docente no indígena, hacia la cual muestran afecto y respeto. Las primeras veces que participé hablaba la maestra pero poco a poco fueron animándose a tomar la palabra. Las mujeres coyas suelen ser las coordinadoras y también muestran un gran manejo de la oratoria. Varias de ellas se presentan de forma individual otras se reúnen en el MOPSyC. La *wiphala* suele ser la bandera que generalmente identifica al taller, aunque las mapuches vienen poniendo resistencia y sumando sus banderas y símbolos. En el taller en Córdoba, una mujer mapuche que estaba junto a mí comentó que la *wiphala* no la

identificaba como mujer mapuche y que no le parecía que estuviera en el centro del círculo como única bandera. Así, en los Encuentros posteriores fui observando que se sumaban otras banderas e identificaciones.

Las historias y luchas de cada Pueblo en distintas partes del país moldearon formas particulares de activismo, movilización, toma de la palabra y estrategias políticas. Esto queda claramente puesto en evidencia, al menos, entre estos cuatro colectivos de mujeres. Las mujeres qom del norte del país y las que residen en Rosario también, muestran una reivindicación en términos étnicos que hace visible la intersección con su pertenencia de clase. La participación de las mujeres en el PS o la Unión campesina se expresa en las formas discursivas, en la utilización de determinadas palabras: “plan de lucha”; “mujeres indígenas, campesinas y trabajadoras”. Muchas de ellas llevan identificaciones concretas con esas organizaciones (en sus remeras, por ejemplo) y en sus relatos cuentan acciones como cortes de rutas, piquetes, marchas.²² Veamos algunos de estas cuestiones en sus oratorias: “Nosotras somos mujeres del campo. Venimos a reclamar. Venimos a luchar, sino salimos a luchar entonces no vamos a recibir nada. Nosotras tenemos que salir a **cortar las rutas**” (Bety, mujer qom perteneciente a Unión campesina, Pampa del Indio, Chaco); “Con **huelga y lucha** conseguimos la que queremos. Con **cortes de ruta** conseguimos alimentos” (Mujer mujer qom perteneciente a Unión campesina, Pampa del Indio, Chaco)²³ (Destacados míos).

Entre las mapuches, en cambio, no es común que manifiestan una articulación con estructuras partidarias. Al contrario reivindican una historia de lucha como Pueblo mapuche y suelen hacer referencia a distintas instancia de organización y reunión en tanto Pueblo:

La ley es un recurso y una herramienta para trabajar, pero sí les digo, que solamente la verdadera práctica como Pueblo, como organizaciones sociales, como naciones, eso va a ser realmente el fundamento de la verdadera justicia e igualdad y redistribución de los conocimientos y la riqueza a partir de la propia identidad porque cada Pueblo tiene una identidad como nación pero también en la comunidad (María Rosa, docente mapuche de Bahía Blanca)²⁴

Las mujeres de las once comunidades (al 2010) huarpe de Huanacache realizan sus encuentros locales desde el 2000 con el apoyo de de EDIPAM y ENDEPA, instituciones

²² Ver Anexo II Foto 17.

²³ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

²⁴ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná 2010.

vinculadas con la iglesia católica. Las mujeres coyas, tampoco expresan vínculos en términos partidarios. Reivindican la unión latinoamericana y los procesos políticos acontecidos en Bolivia junto a Evo Morales. Ellas se reconocen como mujeres del ‘Abya Yala’ y la wiphala es la bandera que siempre las acompaña:

Para nosotros, le digo a las hermanas mapuches, respetamos esa identidad, pero yo les digo como quechua-aymara, para ir caminando, complementando, es necesario si hablamos de las leyes, nosotros pensamos en un Estado Plurinacional, pluricultural donde realmente sean representadas todas las organizaciones sociales, los partidos, etc., etc. y hasta el último rincón que queda sin representación. Y para decir esto hay signos concretos, por ejemplo, Ecuador, Bolivia, parte de Venezuela [...] (Nelly, quechua-aymara, de La Plata)²⁵

La mayoría de las mujeres que se identifican como coyas residen en Ciudad de Buenos Aires. Muchas pertenecen a organizaciones sociales y espacios políticos en la Capital Federal.²⁶

Más allá de estos grupos descritos por su continuidad en este espacios, participan mujeres que se reconocen como qom, mocovíes, guaraníes, charrúas, coyas, quechuas-aymara, diaguitas, huarpes, ranqueles, mapuches, mapuches-tehuelches.²⁷ También hay presencias ocasionales de hermanas indígenas de otras regiones de América Latina, en especial México, Colombia y Bolivia. Cada vez es mayor el número de mujeres no indígenas que participamos, ya sean estudiantes, o profesionales, activistas y docentes.

El taller de las ‘originarias’ en la historia de los ENM

A continuación, a través de la lectura y análisis de los cuadernillos de conclusiones de los ENM, recopilados desde 1986, relevaré las participaciones, las formas de intervención y las reivindicaciones principales que a través de los años se desplegaron en los Encuentros. De esta manera, me propongo conocer la trayectoria recorrida por las indígenas para conformar el taller con el que cuentan en la actualidad, Actualmente

²⁵ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná 2010.

²⁶ Me gustaría dejar en claro que esta descripción tiene por objetivo señalar algunos aspectos relacionados a la toma de la palabra, las formas de participación y ocupación del espacio que identifica a los distintos colectivos de mujeres que se nombran como ‘Mujeres de los Pueblos originarios’. No niego que dentro de cada uno de estos colectivos existan mujeres que no respondan a la descripción realizada, pero la intención es señalar formas de participación colectivas antes que intervenciones individuales.

²⁷ Retomo las identificaciones enunciadas por ellas al presentarse.

denominado “Mujeres de los Pueblos originarios”. A lo largo de los años en que se vienen realizando los Encuentros Nacionales este taller se fue construyendo.

Es importante subrayar que la presencia de mujeres indígenas puede verificarse desde el primer Encuentro. En el cuadernillo de conclusiones de 1986, ya se incorpora la problemática de las indígenas en el Temario. Específicamente dentro del taller “Mujer y trabajo” se introdujo como subtema “La trabajadora indígena”. También figura en el cuadernillo de conclusiones de ese mismo año, un taller titulado “La mujer india”. Ema Cuañeri figura como relatora de ese taller y la conclusión parece más una oratoria de índole individual que el producto de un debate.²⁸ A continuación transcribo algunos fragmentos del relato de Ema que considero de relevancia para este análisis:

No se puede hablar de la mujer india sin hacer referencia a su cosmovisión como **integrante del pueblo indio** todo, pues en él **no existe el conflicto occidental de superioridad de un sexo** sobre otro. Allí hay una **complementación** de roles y cada uno asume el suyo naturalmente. Si tenemos que hablar de marginación, no la sufre solamente la mujer, sino todos los integrantes de su comunidad, quienes son discriminados al salir de su medio original.

La mujer y el hombre indio mantienen aún su sistema de vida comunitario, heredado de sus antepasados, por ello es que poseemos una filosofía de vida en donde se manifiesta la complementariedad de fuerzas no antagónicas, por ejemplo, así como existe el padre sol o “Tata Inti”, existe la “Mamá Quilla” o madre luna.

El trabajo del hogar es compartido y complementado naturalmente; si el compañero sale a trabajar afuera, a cosechar, cazar o pescar, la mujer se queda en su casa criando a sus hijos, haciendo artesanías o tareas que le son propias. [...]

Por último, queremos agregar que a pesar de que en nuestra sociedad india **la preeminencia de un sexo sobre otro no existe, ni es un problema**, nos solidarizamos con las mujeres que sí sufren discriminación y les deseamos éxitos en sus pedidos de necesarias reivindicaciones, ya que justamente por sufrirlas pueden entender lo que el pueblo india ha sentido hace 494 años, y si ellas logran la igualdad de roles en su sociedad, favorecerán la igualdad de derechos para nuestros pueblos.

[...] las mujeres indias no hacemos la discriminación de sexo, **deseamos la participación de nuestros compañeros para una próxima reunión.** (Destacado mío)²⁹

²⁸ Cantora qom de Formosa

²⁹ Cuadernillo de conclusiones del I ENM, Buenos Aires, 23, 24 y 25 de mayo de 1986, pp. 61-62. Ver conclusión completa en Anexo I Documento 3.

Durante el II Encuentro convocado en Córdoba, no se realizó un taller específico, pero en el marco del taller “Mujer y cultura” se hizo referencia a las ‘originarias’ (lo que puede estar mostrando la presencia de mujeres indígenas en el taller):

[...] creemos que la educación popular es uno de los caminos privilegiados para eliminar los estereotipos y transformar las estructuras que las mantienen vigente [se vienen refiriendo a la “cultura dominante].

Para posibilitar esta transformación es necesario tomar en cuenta la diversidad de culturas (rurales, urbana, aborígenes, etc.) y sectores sociales y las diferentes caras que asume el estereotipo en cada una de estas manifestaciones. Revalorizar la cultura indígena, implica también crear los espacios para que la mujer indígena pueda expresar su problemática.³⁰

En este mismo taller, las mujeres reunidas propusieron: “Crear espacios y fuentes de recursos económicos para garantizar la participación de las mujeres indígenas, campesinas y de sectores de bajos recursos en el III Encuentro Nacional de Mujeres.”³¹

En el III ENM en Mendoza, las problemáticas de las indígenas figuraron en el marco de distintos talleres. El cuadernillo de las conclusiones de cada Encuentro suele comenzar con una presentación general y con el documento que se lee en la apertura, redactados ambos por la C.O. El cuadernillo de ese año, comienza con una presentación que hace referencia a las mujeres indígenas. Refiriéndose a lo acontecido en los talleres señalaron: “Hablaron dirigentes políticas, sindicalistas, militantes sociales, escritoras, conocidas y desconocidas. [...] Una indigenista nos hizo llorar de emoción, con la lucha de su pueblo, recordando a Gerónima”.³²

También se puede leer en las conclusiones del taller “Trabajadoras rurales, empleadas domésticas y cuentapropistas”, la propuesta de “Impulsar”:

La Educación bilingüe y bicultural en las zonas de asentamientos aborígenes en el campo y en la ciudad donde se encuentra.

Apoyo a la reglamentación de la ley 23.312 de apoyo a las comunidades aborígenes como una forma de restitución histórica a los derechos de las 14 etnias aborígenes que existen en nuestro país ante quinientos años de atropello constantes, para forjar una convivencia de paz.

Devolución de las tierras a los aborígenes.

³⁰ Cuadernillo de conclusiones del II ENM, Córdoba, 22 al 25 de mayo de 1987, pp. 41.

³¹ Cuadernillo de conclusiones del II ENM, op.cit., p. 43.

³² Mujer mapuche, Gerónima Sande, cuya historia se hizo conocida a través del film Gerónima (1986) protagonizado por Luisa Calcumil y dirigida por Raúl Alberto Tosso.

Rescate de los cultivos andinos. Rescate de la vivencia tradicional incorporando elementos antisísmicos modernos y medicina tradicional.³³

En las conclusiones del taller “Organizaciones políticas, de mujeres y de derechos humanos”, las seis comisiones que lo conformaron exigieron la aplicación en todas las provincias con población aborigen de la Ley del Aborigen n° 3258 de Educación bilingüe.³⁴ En este mismo Encuentro se redactaron, al final de las conclusiones de cada taller, una “síntesis de las conclusiones” entre ellas se incluyó la “Aplicación en todas las provincias con población aborigen, de la ley del Aborigen n° 3258 de educación bilingüe.”³⁵

En 1989, en el IV ENM en Rosario, se organiza el segundo taller específico titulado “La mujer aborigen”. El taller contaba con una coordinadora y secretarías como suele requerir la dinámica del trabajo en el resto de los talleres. En primer lugar, las mujeres acuerdan homenajear a Ayme Payne³⁶ nombrando el taller con su nombre. Por unanimidad acuerdan entre los puntos centrales del temario dos cuestiones, una de ellas, “La mujer india como integrante de su pueblo” y la otra, “Su lugar dentro de la comunidad”. En la conclusión del taller se destaca que:

Tras la llegada del español, el papel de la mujer que antes era el eje central de la comunidad se va modificando en función de las formas actuales de vida económica y social que están obligadas a desarrollar. Aún hoy quedan vestigios de aquella lejana época. Ej.: ritos de la Pacha Mama, el papel de las Machi en las rogativas del Nguillatun en los ritos mapuches, etc. [...] El papel de la mujer representa la fuerza, el puente entre los ancianos que ya no pueden trabajar y los niños que empiezan a vivir, es la transmisora fundamental de la cultura de su etnia. Como características fundamentales de la familia se puede mencionar que la sexualidad es abordada y vivida como algo natural [...] Esto es posible a partir de que en los indios la sexualidad no es un tema tabú y que su vida se desarrolla mucha más en contacto con la naturaleza. Educación: la actual participación de la mujer es, dentro de la comunidad, fundamental en el proceso de transmisión de su propia cultura. [...] **Es la mujer india la que trasmite la lengua, costumbres, religión, culto a los antiguos, artesanías, etc.** [...] Es también el **núcleo fundamental de la familia**, que se mantiene con mucha estabilidad a pesar del golondrinaje.

³³ Cuadernillo de conclusiones del III ENM; Mendoza, 11, 12 y 13 de junio de 1988, p.22-23.

³⁴ Cuadernillo de conclusiones del III ENM, op. cit., p. 75.

³⁵ Cuadernillo de conclusiones del III ENM, op. cit., p. 101.

³⁶ Cantora mapuche, fallecida en 1987.

[...] Fuera de su comunidad, la mujer india pierde no solo la importancia de su rol, sino también que es sometida a **una triple marginación**: la explotación como trabajadoras, como mujeres y como mujer india. [...] La mujer tiene por delante entonces, **un doble trabajo de reconquista de su identidad: como mujer y como mujer india**. En la situación de desarraigadas, viven en condiciones de exiliadas en su propio país, sin derecho a ser diferentes padeciendo en consecuencia violencia física y psíquica.³⁷ (Destacados míos)

Las siguientes propuestas se produjeron en el propio taller: derogación del Inc. 15 del art. 67 de la Constitución Nacional y reforma de la Constitución Nacional, para que se reconozca el carácter pluriétnico y pluricultural del país. En el plano de la educación, las mujeres propusieron la reformulación de los programas de educación con asesoramiento y participación de las comunidades étnicas; capacitación etno-histórica para docentes; que a nivel terciario, en los planes de estudio, se contemple la pluralidad étnica de nuestro país. También exigieron la incorporación de fechas históricas; la participación activa de los medios masivos de comunicación para la toma de “conciencia sobre la problemática india”.³⁸ Las indígenas cierran las conclusiones asumiendo el compromiso de luchar en la defensa de sus derechos y exigiendo que el Encuentro repudie el festejo del V Centenario del descubrimiento de América.

El V ENM (1990) se acercaba a los festejos y contrafestejos por el V centenario. Y las mujeres indígenas y no indígenas se posicionaron al respecto. Por ejemplo, en el taller “Mujer y cultura”, las conclusiones señalaron a los Pueblos indígenas como “la raíz original de la cultura nacional.” Las mujeres reunidas propusieron:

Ante la cercanía del “Quinto Centenario” de la conquista de América denunciamos esta celebración como un intento de encubrir el carácter dominador de la conquista, donde no hubo amalgama o encuentro de culturas, sino un genocidio feroz, un choque violento de culturas, aún no resuelto. Nos despojaron de la tierra, vulneraron nuestra identidad y se fue perfilando así un modelo de país.

Consideramos que en esta tarea de rescate de nuestra identidad es fundamental el problema de la tenencia de la tierra.

Sentimos la hermandad con todos los pueblos indoamericanos que han sufrido y sufren la enajenación cultural. Reconocemos que es una causa común el rescate de las culturas indoamericanas.

³⁷ Cuadernillo de conclusiones del IV ENM; Rosario, 19, 20 y 21 de agosto de 1989, p. 35-36.

³⁸ Cuadernillo de conclusiones del IV ENM, *Ibidem*.

Proponemos transformar esta celebración en una posibilidad de lectura crítica, que nos permita conocer qué y quiénes somos los argentinos, y cuál es la raíz fundamental de nuestra identidad, y promover desde cada una de nosotras, en los lugares donde estamos, tareas de protagonismo colectivo para avanzar en este camino.³⁹

Durante el V Encuentro se realiza el taller “Mujer Aborigen”, desde el cual se propusieron los siguientes ejes de debate: Tierra-Identidad-Cultura- Educación-Trabajo y Seguridad social- Discriminación y Salud. Entre los aspectos señalados por las indígenas en aquella oportunidad, cabe destacar un claro posicionamiento, aún persistente, de distanciamiento respecto del feminismo. Aunque esta cuestión será analizada en otro capítulo, me gustaría anticipar esta divergencia manifiesta a nivel del discurso: “Las mujeres aborígenes no somos ni feministas ni racistas, estamos en la vida junto al hombre, luchando por la participación y el respeto de nuestra cultura.”⁴⁰ La asociación que esta frase enuncia resulta significativa al poner casi en un mismo nivel feminismo y racismo. Como se estudiará en capítulos siguientes, el feminismo suele ser comprendido como una forma más de imposición occidental y en especial de las mujeres blancas sobre las no blancas. Pensado así, como una más de las imposiciones occidentales, las indígenas se oponen. Cabe destacar que entre las mujeres entrevistadas y entre las que pude escuchar en distintas actividades por fuera y dentro de los ENM, un número minoritario mostró un acercamiento crítico hacia las feministas.

Las alianzas actuales entre ‘originarias’ son contenidas bajo la identificación común de “Mujeres de los Pueblos originarios”. Bajo ese nombre se reúnen mujeres de procedencias étnicas y comunitarias diversas. Esta identidad se fue construyendo a lo largo de los Encuentros, ya en 1990 afirmaban: “Cada una con su diversidad hace posible la convivencia, saber que tenemos cosas en común para poder encontrarnos, sabiendo cuales son las diferencias para estar juntas en la lucha por nuestros derechos comunes [...]”⁴¹

En Mar del Plata (1991) las problemáticas de las indígenas y la situación de sus Pueblos también están presentes. Nuevamente, en el taller “Mujer y cultura”, las mujeres reunidas afirman que “la cultura del país” es el resultado de dos vertientes: “la indígena y la inmigratoria”. Así como también reconocen que la conquista de América no fue un

³⁹ Cuadernillo de conclusiones del V ENM; Temas de Río Hondo, 16, 17 y 18 de junio de 1990, pp. 9-10.

⁴⁰ Cuadernillo de conclusiones del V ENM, op. cit., p. 17.

⁴¹ *Ibidem*.

encuentro de dos culturas sino el avasallamiento de una cultura sobre otra. En este taller se construye la propuesta de recordar el “genocidio del 5° centenario” en cada lugar con actividades artísticas, culturales como contrapropuesta a la “celebración”.⁴² Otros talleres también hacen referencia al V centenario, entre ellos, “Mujer y trabajo” y “Mujer y Poder”. El taller de las ‘originarias’ se tituló, en esa oportunidad, “Quinto Centenario de la conquista de América” y se señalaron cuestiones tales como: la “triple opresión” de las mujeres indígenas: por “mujer, trabajadora y aborígenes”; la propuesta de que las organizaciones de mujeres en cada lugar tomen como tarea la inclusión de las mujeres aborígenes, para asegurar su participación en los Encuentros y la participación de las mujeres indígenas en la comisión organizadoras. En sintonía con lo que sucede en los Encuentros actuales las indígenas hacen visible la presencia de mujeres en la historia y lucha de sus Pueblos. En este taller se destacan la figura de Micaela Bastidas y Bartolina Sisa, “como ejemplo de heroísmo y símbolo de la lucha y resistencia de las mujeres aborígenes y americanas contra la opresión y dominación de nuestros pueblos.”⁴³ Contemplando el próximo Encuentro coincidente con el año de cumplimiento del V centenario de la conquista de América, las ‘originarias’ proponen que se realice en una “ciudad de importante concentración aborígena, por ejemplo, Neuquén, Río Negro, Jujuy, Chubut, Salta, La Pampa, etc.”⁴⁴ Como el título lo indica, se hizo especial mención a los contrafeitos por los quinientos años de la conquista con diversas propuestas y se incluyó un documento al respecto. En el transcurso del taller se propuso cambiar el nombre de este taller por el de “La Mujer aborígena”. Las conclusiones finalizan con la siguiente reflexión:

Como conclusión final de este taller del Quinto Centenario de la Conquista de América, pensamos que las mujeres portadoras y productoras de la cultura y la vida, acompañantes y protagonistas, a pesar del sometimiento durante estos 500 años, debemos unirnos más para hacer nuestra historia, para recuperar nuestra identidad como mujeres argentinas, siendo esta una tarea ineludible.⁴⁵

La participación indígena en este Encuentro es destacada en las conclusiones, se incorpora un artículo periodístico en las primeras páginas.⁴⁶ La incorporación de esta

⁴² Cuadernillo de conclusiones del VI ENM; Mar del Plata, 8, 9 y 10 de junio de 1991, p. 46.

⁴³ Cuadernillo de conclusiones del VI ENM, op. cit., p. 68.

⁴⁴ Cuadernillo de conclusiones del VI ENM, *Ibidem*.

⁴⁵ Cuadernillo de conclusiones del VI ENM, op. cit., p. 70.

⁴⁶ Ver artículo en Anexo I, Documento 4.

nota es significativa ya que ningún otro colectivo de mujeres recibió especial atención a través de una nota específica. La nota se adjunta luego de las palabras de apertura e introducción y se titula “Asisten representantes de todo el país; delegadas de indígenas”. Se destaca especialmente que entre las “más de seis mil mujeres” que llegaron a la ciudad para el encuentro, también se contaban mujeres de las “comunidades indígenas”.⁴⁷

El VII Encuentro tuvo lugar en la ciudad de Neuquén entre 10 y el 12 de octubre de 1992. En el discurso de apertura que se transcribe en el cuadernillo se destaca la preocupación por integrar a la comisión organizadora mujeres indígenas de la zona

[...] esto no fue posible debido a la lejanía de sus comunidades y a las dificultades para movilizarse de los lugares que habitan. Pero hemos mantenido una permanente comunicación lo que ha hecho posible la presencia hoy aquí de las abuelas mapuches.⁴⁸

Ese año el taller se llamó “Mujer aborígen- Los 500 años de la conquista” y en el mismo se establecieron temas tales como la “triple opresión” como mujer, trabajadora y aborígen; la declaración del 12 de octubre como jornada nacional de esclarecimiento y difusión de la cuestión aborígen; la eliminación de aquellos símbolos que reivindicuen la conquista española como el himno provincial de Río Negro y el Escudo de Santa Fe; que todos los gremios docentes propongan que se tomen y difundan en las jornadas de perfeccionamiento docente y por otros medios, la discusión y reflexión de la verdadera historia del país, el genocidio y la temática aborígen. Las mujeres deciden elevar al Encuentro un pedido de pronunciamiento en repudio de los genocidios a los que fue sometido todo el pueblo argentino en estos 500 años pasados: conquista española, campaña del desierto y los desaparecidos por la dictadura de 1976. Así, como proponen la lucha conjunta contra los enemigos comunes, contra los actuales conquistadores: las potencias imperialistas, la oligarquía terrateniente y los grandes monopolios.⁴⁹

Desde los primeros Encuentros las ‘originarias’ están presentes pero, como señalan mujeres indígenas y no indígenas que participaron a inicio de la década del noventa, es a partir del Encuentro del 1992 que la participación de las ‘originarias’ comienza a tener

⁴⁷ Cuadernillo de conclusiones del VI ENM, op. cit., p. 5.

⁴⁸ Cuadernillo de conclusiones del VII ENM; Neuquén, 10, 11 y 12 de octubre de 1992, p. 2.

⁴⁹ Cuadernillo de conclusiones del VII ENM, op. cit., p. 34.

mayor visibilidad en términos de número de mujeres que participan conformando además un taller específico que logra tener continuidad hasta el presente.

Uno de los artículos periodísticos que se incluye en el cuadernillo de las conclusiones del VII ENM en Neuquén (1992) destaca la presencia de las ‘originarias’ en el Encuentro:

Desde la misma apertura, donde la ovación más grande fue para un grupo de abuelas mapuches que subieron al escenario para dar la bienvenida a todas acompañada por [...] la rionegrina y también mapuche Luisa Calcumil, se notó un marcado acento en la cuestión indígena y el tema de los 500 años.⁵⁰

En una de las entrevistas realizadas por Laura Masson, en *Feministas por todas partes*, la mujer entrevistada comentó:

El primer gran quilombo que tuvimos en los Encuentro Nacionales fue por los 500 años de la colonización, que se hizo en el sur y vinieron muchas mujeres indígenas que estaban muy movilizadas por el tema de los 500 años. Y eso fue 1992 y ahí empiezan a aparecer otras voces. Siempre los Encuentros que al principio eran básicamente feministas, los tres primeros fueron básicamente feminista, con toda la teoría...después empezaron a entrar, y eso fue lo bueno, las otras mujeres...de los sectores populares (Masson, 2007:177).

En Neuquén se realiza la primera marcha por la ciudad, esta vez en repudio al genocidio y a los 500 años de la conquista como una de las consignas principales (Alma y Lorenzo, 2009:64).

En 1993, en el VIII Encuentro realizado en Tucumán, se organizó el taller “Mujer Aborígen”. El temario recorrió temas tales como: “situación actual de los Pueblos en el país y en América”, “tierra”, “educación bilingüe”, “desocupación”, “reconocimiento de las culturas originarias”, “discriminación”. En relación al territorio se exigió el reconocimiento y devolución de las tierras contempladas en la Ley Nacional 23.302, así como la suspensión de los desalojos. La salud, también fue parte de los debates denunciando carencia de centros y medios asistenciales, así como enfermedades tales como el cólera y la desnutrición. En esta oportunidad denunciaron el robo de niños y trámites fraudulentos en jardines y hospitales, así como la esterilización de las mujeres

⁵⁰ Cuadernillo de conclusiones del VII ENM, op. cit., p. 4. Ver artículo en Anexo I Documento 5.

indígenas como “formas modernas de exterminio”.⁵¹ En este taller, ya se hace mención a los procesos a nivel global que se vienen desarrollando en materia de derechos. En el taller de las indígenas como en el de “Mujer y cultura” se señala y reconoce el año internacional de los Pueblos indígenas declarado por la ONU. También, se menciona a “la hermana Ramona Quiroga⁵² representante internacional de las organizaciones aborígenes ante las Naciones Unidas”.⁵³ También hacen referencia al recientemente creado Consejo Nacional de la Mujer Indígena recientemente creado (CONAMI). En 1994 en el Encuentro en Corrientes el índice del cuadernillo de conclusiones indica el taller “Mujer aborígen” pero la conclusión no fue incluida. El X ENM realizado en Jujuy también contó con el taller “Mujer aborígen”. Las mujeres sostuvieron que:

La situación crítica por la que pasa la mujer aborígen está inserta en la política neo-liberal de Menem y Cavallo que responden al FMI. Por eso la lucha de las mujeres aborígenes no es una lucha aislada pues se hermana con la lucha de los sectores populares.⁵⁴

La cuestión de la devolución de las tierras, como la salud y la educación ocuparon el debate en el taller. Las ‘originarias’, exigieron leyes de protección de las artesanías y del patrimonio cultural. También se solidarizaron con “los pueblos latinoamericanos, tomando como ejemplo el pueblo de Chiapas.”⁵⁵ Cabe destacar, que comienzan a hacerse presentes en el taller, nociones como las de “plan de lucha, paro, movilización” que en los talleres presentes son generalmente introducidos por las ‘originarias’ que forman parte de partidos políticos tales como el PO, la CCC, PCR y el PTS.

En 1996, en Buenos Aires, las conclusiones del XI Encuentro señalan dos ejes centrales, la cuestión de la tierra y el reclamo de una ley de protección de artesanías. También denuncian: “las hermanas tobas de Rosario denuncian el mal trato de las mujeres aborígenes en el trabajo de parto y extracción de sangre a hombres y mujeres sin su consentimiento.”⁵⁶

En el taller “Mujer aborígen” del XII ENM en San Juan (1997), las conclusiones refieren a distintas cuestiones y problemáticas de los Pueblos originarios pero no

⁵¹ Conclusiones del VIII ENM; Tucumán, 12, 13 y 14 de junio de 1993, p. 32.

⁵² En la entrevista realizada a Eva, una mujer wichí integrante de CONAMI y del ECMIA, Ramona Quiroga es señalada como una referente de la lucha de las mujeres indígenas.

⁵³ Cuadernillo de conclusiones del VIII ENM; Tucumán 12, 13 y 14 de junio de 1993, p. 33.

⁵⁴ Cuadernillo de conclusiones del X ENM; Jujuy, 1995, p. 2.

⁵⁵ Cuadernillo de conclusiones del X ENM, *Ibidem*.

⁵⁶ Conclusiones del XI ENM; Buenos Aires, 7, 8 y 9 de junio de 1996, p. 97.

especifican ninguna reivindicación o exigencia que ponga en primer lugar las problemáticas de género. Devolución de tierras, identidad, maltrato ejercido sobre los indígenas en distintas instituciones públicas, fueron algunos de los temas que ocuparon las discusiones según lo refleja la redacción de las conclusiones.

En el documento de apertura del XIII Encuentro realizado en Resistencia, Chaco, en el primer párrafo se hace referencia a los Pueblos originarios:

[...] las invitamos a rendir homenaje: en primer lugar a los pueblos aborígenes víctimas del genocidio colonizador y que se prolonga hasta nuestros días, desde el sur del continente hasta el exterminio sufrido en el vientre de las mujeres chiapanecas, por todas ellas ¡PRESENTES!⁵⁷

Nuevamente las ‘originarias’ se reunieron en el taller “Mujer aborígen” que contó con la participación de “más de 200 mujeres”. Entre los temas tratados se especifican en las conclusiones: la tierra, juventud, educación, organización y lucha, identidad y cultura y uno específico sobre “Los problemas de las Mujeres indígenas” en el cual se enumeraba:

- a) Problemas con sus maridos que se politizan y después no las dejan salir.
- b) Aparecen representantes indígenas de afuera, que ellos mismos no conocen.
- c) Mujeres que denuncia ser maltratadas y violaciones a las jóvenes.
- d) Se denuncia la discriminación de la mujer aborígen que sufre en Chaco cuando busca trabajo.
- e) Se escuchó la experiencia de una madre de 10 hijos, [...] que habiendo trabajado toda su vida no puede darle de comer a sus hijos.⁵⁸

En el XIV ENM organizado en Bariloche (1999) se produjo una situación particular: el taller se dividió en dos subtalleres de trabajo. Las conclusiones no dan cuenta de que esto haya ocurrido previamente en alguna otra oportunidad. En los talleres que participé, las mujeres se rehusaron a separarse en comisiones de trabajos. Por el contrario, en lugar de seguir la modalidad propia del Encuentro ellas reivindican el estar juntas en un taller multitudinario.⁵⁹ “Este taller tiene cantidad de compañeras. Es el taller más amplio, más numeroso, el de mayor número de situaciones, de luchas” (Josefina, mujer diaguita de los Valles calchaquíes).⁶⁰ La ‘originarias’ sostienen que no pueden separarse

⁵⁷ Cuadernillo de conclusiones del XIII ENM, Resistencia, 10, 11 y 12 de octubre de 1998, p. 3.

⁵⁸ Cuadernillo de conclusiones del XIII ENM, op. cit., p. 132.

⁵⁹ En promedio se puede estimar un total de 200 mujeres.

⁶⁰ Taller mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Tucumán, 2009.

ya que son parte de un mismo Pueblo y por lo tanto deben debatir en conjunto. El taller se denominó “Lucinda Quintipurray”.⁶¹ En estas conclusiones y en las de años anteriores ya se hace referencia a distanciamientos y discusiones internas, entre las ‘originarias’. El tema del territorio, la identidad, la educación figuraron en el temario agregándose exigencias respecto a la obtención de jubilaciones y pensiones para la mujer formadora de familia, para las ancianas de más de 60 años discapacitadas; para la obtención de atención médica adecuada y servicio funerario gratuito y planes de empleos para mujeres indígenas en áreas urbanas. También se presentan varias quejas a la C.O. sobre la organización del taller. Las mujeres exigieron al INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) voz y voto y participación directa.

En el taller “Mujer aborigen” del XVI Encuentro en La Plata (2001), las mujeres reunidas propusieron para el año próximo nombrar los talleres “Mujer de los Pueblos originarios”. El temario tocó problemáticas en línea con años anteriores: territorio, educación bilingüe, cumplimiento de leyes vigentes y otras en concordancia con la situación de crisis que se agudiza en el país y que tiene sus consecuencias en los acontecimientos de diciembre de 2001. Por ejemplo: “Acordamos que ni los Pueblos originarios ni nadie en Argentina, se vea obligado a aceptar trueques ni bonos por su trabajo. [...] Acordar el no pago de la deuda externa.”⁶²

Como señalé, en el año 2002, en Salta, el taller se llamó por primera vez “Mujeres originarias”, bajo el argumento –que ellas sostuvieron- de que son mujeres de los Pueblos originarios de América, ni indias, ni aborígenes. En el taller reconocen que las mujeres son las que luchan, buscan comida para sus hijos, siembran, mientras que se sostiene que los varones tienen sus vicios y están destruidos. Ellas afirman que no son unas mujeres más, son ‘mujeres originarias’ en una sociedad dominante que impone su cultura sobre sus etnias. Desde su perspectiva sus reclamos no sólo son sociales o de género sino un problema étnico. Las mujeres reunidas proponían unirse, escucharse y desarrollar la solidaridad recíproca englobando a todas las etnias. También se denunció violencia de los varones de sus Pueblos, reconociendo que es doblemente silenciada por la sociedad y por sus compañeros. Ya para esta altura la violencia contra las mujeres al interior de sus comunidades comienza ser reconocida y nombrada. Como se manifestó en el taller, las ‘originarias’ “juntan pesito sobre pesito” para poder participar de los ENM porque en el taller pueden “hablar juntas sobre nuestros problemas del hambre, de

⁶¹ Anciana mapuche asesinada en 1993 en su casa del Paraje Cuesta del Ternero, Pcia.de Río Negro.

⁶² Cuadernillo de conclusiones del XVI ENM; La Plata, 18, 19 y 20 de agosto de 2001, p 76.

la pobreza, de la violencia. Aquí debatimos.” Nuevamente se asienta la participación de entre 150 y 200 mujeres, por lo que se fue haciendo difícil escucharse, tener espacio para sentarse y desarrollar el taller. Comienzan a pedir a la C.O. un micrófono y expresan disgusto por la imposición de la coordinadora, cuestión que ya venía siendo señalado en otros Encuentros.

Por su parte, en el XVIII Encuentro Nacional de Mujeres realizado en Rosario (2003), se reunió a las mujeres en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”. El temario incluyó los siguientes puntos: realidad de las mujeres de los pueblos originarios de la Argentina; participación en la comunidad cultural, social, política, económica y laboral; Medicinas naturales; Métodos anticonceptivos naturales; Discriminación; Exclusión; El derecho a la tierra; Repercusión de la crisis en la vida de sus comunidades; Políticas territoriales que las afectan; Expropiación y extranjerización de la extracción de los Recursos Naturales.

En el mismo sentido, en el año 2004, en Mendoza se llevó adelante el XIX ENM, en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios” se incorporó a los reclamos por devolución de tierras, educación y salud la denuncia a

[...] los pseudos representantes de los pueblos originarios que buscan con nuestra lucha servirles a los organismos internacionales como el FORO INDÍGENA que desconoce a los pueblos originarios y es financiado por el Banco Mundial. Por todo esto las mujeres aquí participantes, decididas con dignidad y coraje nos proponemos: Defender nuestro territorio de manera activa organizándonos, uniéndonos, informándonos, entrelazándonos con los sectores que luchan. Junto a las hermanas argentinas de Córdoba, Entre Ríos, Santiago del Estero, Santa Fe y otras, nos hemos encontrado desde nuestro saber milenario, desde nuestra fuerza ancestral, desde nuestra lucha construida diariamente y desde nuestros sueños colectivos.⁶³

Las conclusiones se cierran con la siguiente afirmación: “Las mujeres de este taller seguiremos luchando en unidad, por todas nuestras reivindicaciones porque el opresor es el mismo para todos nuestros pueblos”⁶⁴

En Mar del Plata se celebró el XX Encuentro en 2005, en el taller “Mujer de los Pueblos originarios” las mujeres afirmaron:

⁶³ Cuadernillo de conclusiones del XIX ENM; Mendoza, 9, 10 y 11 de octubre de 2004, p 67-68.

⁶⁴ Cuadernillo de conclusiones del XIX ENM; *Ibidem*.

Nuestros rostros son diferentes, nuestra historia, idioma, creencias y costumbres y sabiduría. Venimos de cada rincón de este país, de las villas y de las grandes ciudades, a donde llegamos como río que desangra nuestra TIERRA. La luz de ESPERANZA, es el crecimiento de nuestra UNIDAD, LUCHA Y SABIDURÍA.⁶⁵

Entre las denuncias realizadas figuraron, el no cumplimiento del artículo 75 de la Constitución nacional y la ley 23.302 y 24.071 y convenio 169 de la OIT como ya se venía señalando en Encuentros anteriores. También se denunció la privatización y extranjerización de los ríos, lagos y tierras, la represión en los algodones del Chaco, el desalojo de comunidades mapuche y wichí; así como a las religiones que “invaden a los pueblos.”⁶⁶

En 2006, en Jujuy, el taller del XXI ENM se tituló “Mujer y Pueblos originarios”. En las conclusiones es posible leer:

Las mujeres de los pueblos originarios reafirmamos la necesidad de la recuperación del conocimiento ancestral, la intuición y la percepción espiritual. Nos reafirmamos en la lucha por nuestros derechos: Tierra y territorio, salud, educación, cultura y por la dignidad de nuestro pueblo hoy amenazado. [...] Si somos realmente Pueblos originarios tenemos que luchar y reclamar nuestros derechos. Tenemos idiomas distintos pero tenemos que unirnos por ser mujeres, en este día que es el día de la madre. Las madres que están aquí son madres luchadoras.⁶⁷

Desde el año anterior comienza a aparecer en el taller el reclamo de “libertad a Romina Tejerina”. Este reclamo se vuelve hacer presente especialmente en Jujuy: “Libertad de Romina Tejerina y la prisión a todos los violadores. Basta de la triple opresión por ser mujer, por ser pobre y por ser aborigen.” Nuevamente la violencia aparece en las conclusiones: “La violencia sobre las mujeres existente en las comunidades, provocadas por el alcoholismo.”⁶⁸

Como fuimos observando año a año:

- En 1986 se realiza el **I Encuentro Nacional de Mujeres** en Buenos Aires, en esta oportunidad, se programa el taller “**La mujer india**”.

⁶⁵ Cuadernillo de conclusiones del XX ENM; Mar del Plata, 8, 9 y 10 de octubre de 2005, p. 70 y 71

⁶⁶ Conclusiones del XX ENM; Mar del Plata, 8, 9 y 10 de octubre de 2005, p. 70 y 71.

⁶⁷ Cuadernillo de conclusiones del XXI ENM; Jujuy, 8, 9 y 10 de octubre de 2006.

⁶⁸ Cuadernillo de conclusiones del XXI ENM, *Ibidem*.

- En el Encuentro del '89 (Rosario) vuelve a establecerse un taller sobre temáticas indígenas, titulado **“Mujer Aborigen”**.
- En el VI (Mar del Plata) y VII (Neuquén) Encuentro la temática central fue el quinto centenario de la conquista. En **1991** en Mar del Plata el taller se nombra **“El quinto centenario de la Conquista de América”**. En Neuquén, al año siguiente, se reúnen bajo el título de **“Mujer aborigen. Los 500 años de la Conquista”**. El Encuentro de **1992** marca un cambio respecto a los anteriores. Las importantes movilizaciones en contra del quinto centenario de la conquista se hacen notar ese año en el encuentro. A partir del mismo las indígenas logran una mayor visibilidad dentro del movimiento de mujeres.
- **Entre 1993 y el 2001** el taller se llama **“Mujer aborigen”**, cambiando en algunos años a **“Mujeres aborígenes”**.
- Recién en el **2002** en el XVII Encuentro realizado en Salta, el taller pasa a llamarse **Mujeres Originarias**.
- En el **2003**, Rosario, se establece el nombre que el taller lleva hasta la actualidad: **“Mujeres de los Pueblos originarios”**.

La lucha de mujeres es un camino

Las conclusiones de cada Encuentro resultaron un aporte fundamental para seguir año a año el camino de construcción del taller de las ‘originarias’ y de una identidad afirmada en el marco del movimiento de mujeres. A continuación estas fuentes serán puestas en diálogo con relatos de dos mujeres. El primero es un fragmento de la entrevista a Nina en el cual recuerda, a lo largo de su trayectoria en los ENM, la incorporación y la participación de las ‘originarias’. El segundo refiere a la entrevista realizada a Rosana, una mujer coya que participó en los ENM a principio de los noventa y en la conformación del taller de las ‘originarias’. En la actualidad es integrante de la organización “Mujeres Originarias Autoconvocadas”.

Como ya dije, Nina participó de todos los ENM, por lo que consideré que era una interlocutora adecuada para contarme sobre la incorporación de las ‘originarias’ a los Encuentros, en un momento de la entrevista le pregunto:

-¿Recuerda el momento en que las mujeres indígenas comenzaron a participar de los Encuentros?

- Casi desde el **primer encuentro empezaron a participar, masivamente después.** De lo que sirven los Encuentros fundamentalmente es punto de contacto de unión, por ejemplo, largamos una Campaña contra la trata, campaña por el aborto, sobre salud sexual reproductiva. **Y hubo talleres, creo a principios de los noventa,** no recuerdo exactamente, se hacen encuentros regionales de mujeres preparatorios del Encuentro nacional. Nosotras hicimos uno en capital, bastante importante y había un taller de mujer aborigen, se hizo siempre. **A veces dicen que pueden ir las blancas y otras veces que no.** En general, **los Pueblos originarios han estado presente, en Neuquén** [se refiere al Encuentro de 1992] **ni hablar,** formaron parte de la C.O.

Son unas más [las 'originarias'] y se los hemos dicho, porque ellas dicen y critican. Nunca estuvieron cerradas las C.O. son ellas las que se **auto-marginan.** ¡Basta! Porque se **autoexcluyen.** Es pluralista hay distintas etnias. Ahora, la mujer migrante es un gran problema y están haciendo sus propios talleres. Recuerdo el Encuentro en Bariloche. Nos hablaron en mapuche por más de un hora y no entendíamos nada. Empezaron a **reconocer la discriminación que como mujeres también viven en sus propios pueblos que antes NO la decían y lo negaban,** ahora no, en este momento ya no. Fue cambiando, se ve en las conclusiones. (Destacados míos)

A Rosana, quien participó de los ENM en los noventa y formó el taller de las mujeres indígenas en los Encuentros, le pregunto en el mismo sentido:

-¿Qué recuerda de las primeras participaciones en los ENM?

-Desde los **noventa** he participado de algunos Encuentros. **Las mujeres antes estábamos aisladas,** yo lo tenía naturalizado como ese lugar que teníamos que tener pero después con otras mujeres me di cuenta que no es así. Me di cuenta...el patriarcado, el machismo, **me costó mucho poder hablar.**

En los comienzos yo tenía **naturalizado,** siempre atrás, escuchando al hombre, poco a poco cuando **fui participando en los Encuentros** y todo eso me abrió la cabeza. **No podía traer a otras mujeres porque estaban atrás de los hombres.** Las mujeres de acá estaban a favor de ellos

No teníamos fondos para los pasajes, nos colgábamos de los colectivos, se repartían en los colectivos que iban al ENM. Sin plata, sin nada. **Nos llevábamos las artesanías, vendíamos y ya nos costeábamos la vuelta.**

Pasó el tiempo y **logramos que no nos digan que poner.** No querían que pongamos los símbolos, las mismas mujeres del Encuentro. En el '92 ¡No puede ser que no tengamos el espacio en la apertura! ¡Solamente déjame saludar! [Le dice a la mujer de la C.O.]. Entre dos hombres me quisieron frenar para que no suba. **Otras mujeres del Encuentro se dieron cuenta y me apoyaron.**

Estaba Luisa Calcumil⁶⁹, **no representaba a todos** [como referente de los Pueblos tomando la palabra en la apertura]. Yo respeto a la hermana pero no podés quitar la voz a nosotros que venimos de otros Pueblos. A empujones subimos, casi llorando y ahí fue que subimos varias, yo dije: solamente voy a saludar. Voy a saludar y hablar del desalojo de tierras en Salta con Patrón Costa. Entonces como yo tenía la bandera, tan emocionada que lloraba, que no podía ni hablar dije “vamos a denunciar” y **ellas [las organizadoras] se creían que las íbamos a denunciar a ellas, no me dejaron terminar de hablar**. Dicen que una me tironé de atrás, no me dejaron terminar. Pidieron el cierre [de la apertura], **yo estoy contenta, ya se ganó el espacio**, ya no me interesa el cierre. Las cuatrocientas mujeres comenzamos a gritar, **en todos los talleres se solidarizaron con nosotras. ¡Un apoyo tan grande! Después nos esperaban todos los años**.

Pero en un Encuentro dije “Ya no tiene que ser Rosana, tiene que ser otra”. Yo dejé el espacio, **se fueron a pelear entre ellas** [entre las ‘originarias’].

- ¿Estás participando en los últimos Encuentros?

- No, yo no fui, no, ya era triste los últimos Encuentros, muchas peleas. No me dejaban hablar, hasta que me enojé, “yo voy a hablar”. “Yo no voy a tirar contra una hermana pero ya era hora de que entendiera una realidad. Después empezaron a ir las de la Villa de Retiro, Luisa Mamani.⁷⁰

Y bueno a los Encuentros ya no fui más, **las mismas hermanas nos sacaron**.

A veces en los Encuentros nosotros no podíamos avanzar, las lesbiana tampoco, también les ponían trabas. **Nos unimos indígenas y lesbianas**, ¡De qué me vale a mi heterosexual si no me apoyás! Entonces hicimos alianza, nos apoyamos mutuamente.

- ¿Cómo comenzás a organizarte junto a otras mujeres?

- Vivo en Buenos Aires, desde el año 85 cuando comencé en las organizaciones. Yo no sé si voy a poder volver, yo ya tengo las raíces cambiadas, ya no me puedo callar. Cuando venía de Salta nos para la gendarmería. Me detienen por posesión de coca, me rebelo a dejar la coca. Me enfrentan al chofer de la combi. Si no deja la coca no se va nadie, me dice. Entonces, me humillan, me obligan a dejar la coca. **Yo me veía, viste, como violada**. Cuando me subí a la combi tenía unas ganas de llorar. No podés hacer nada.

En el Encuentro Feminista fui la única indígena de la Argentina.⁷¹ El taller indígena: ¡una bomba! [Me recomienda participar del los Encuentros

⁶⁹ Cantora y actriz mapuche

⁷⁰ Mujer coya referentes de la organización “Mujeres Originarias en la Política Social y Comunitaria. (MOPSyC)

⁷¹ Refiere al V Encuentro Feminista realizado en la ciudad de San Bernardo, pcia. de Buenos Aires, Argentina.

Feministas] Ojalá que un día todas las hermanas participen. **Ahí te cambia la cabeza.** Yo salí de ahí llevándome todo, a mí nadie me para. **No me callo más,** no me callo más.

A veces me enoja, **no hablan mal de los hombres** [las hermanas indígenas] pero a una mujer... Vos, como mujer le digo: ¡Cómo no vas a apoyar esta lucha que es de mujeres! Te viene bien a vos también.

La lucha de mujeres “Es un camino” (Destacados míos)

Tanto Nina como Rosana ubican en los primeros años de la década del noventa, en especial en el Encuentro realizado en Neuquén en el año 1992, el punto de inflexión que indica un antes y un después en la participación de las indígenas. Me refiero a la conformación de un taller específico y al número cada vez mayor de ‘originarias’ que a partir de esa fecha comenzaron a involucrarse con los Encuentros Nacionales. En línea con las entrevistas, en el taller “mujeres de los Pueblos originarios” en Tucumán (2009) la coordinadora, Lucía, una mujer coya, presentó el espacio de la siguiente manera:

Este taller se fundó en 1992 con muchas mujeres de diferentes comunidades, hoy, algunas presentes y otras no. [Hablamos de] Nuestra identidad, nuestra memoria, historia, de nuestra cultura y de las relaciones de los hombres y las mujeres, de los niños y de las niñas. Todos los años, los temas de este taller, se fueron dando de las comunidades, por eso invito a alguna mujer que sea de una comunidad para poder organizar el taller. Los temas casi siempre han sido los mismos: identidad, memoria, cultura, economía...tierra, territorio, nuestra espiritualidad.

En suma, en la década de los noventa, el contexto global y regional que venía promoviendo la organización de mujeres, a través de financiamientos específicos para indígenas o a través de experiencias de organizaciones de base en las cuales las mujeres tomaban protagonismo, también se configuraba localmente. Los primeros años de la década de los noventa son señalados como el momento de inicio de la organización de las mujeres indígenas en el país. Así lo señalan, como lo muestra la entrevista, tanto Rosana como muchas de las mujeres en el taller. Cuando entrevisté a Eva⁷², por ejemplo, ella me relató que junto a otras compañeras que formaban parte de AIRA

⁷² Agradezco a Eva el tiempo que me dedicó al darme la posibilidad de hacer la entrevista. La misma tuvo lugar en Ciudad de Buenos Aires en junio del 2012. Eva es una referente indígena a nivel nacional por el Consejo Nacional de la Mujer Indígena Argentina (CONAMI), coordinadora regional por el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) Región Sudamérica y representante internacional en espacios como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas.

(Asociación Indígena de la República Argentina) se vieron en la necesidad de conformar un espacio autónomo de mujeres indígenas:

-¿Cómo llegaste a organizarte como mujer indígena?

- [Venía relatando su llegada a Buenos Aires y su conexión con los movimientos sociales] Con el tiempo conocí el AIRA, mucho tiempo fui y bueno... ni te hablaban los hombres. Yo era muy joven tenía 23, 24 años, ni me acuerdo... empecé [a participar en el AIRA] y era mucho trabajo, muchas cosas para hacer [...] me fui enriqueciendo con las discusiones con los hombres que antes eran, si ahora son fuertes antes eran más fuertes, más cerrados. Lo que me valió a mí era que sabía escribir a máquina, que hacía las notas, me enteraba de las notas, digamos tenía otro lugar [se refiere a otro lugar como mujer dentro de AIRA][...]El AIRA tenía un área de la mujer aborígen...

-¿En qué año?

-El AIRA se creó en 1992 pero ya había una comisión de mujeres trabajando. Isabel Condorí y otras mujeres también, sabían por qué estaban ahí, algo te dice que con lo que estamos haciendo no alcanza, hay otras cosa más para hacer, algunas de ellas tenían experiencias en otros espacios y bueno desde allí nos fuimos reconstruyendo. Ahí lo que veíamos era como que las mujeres eran así un poco...bueno lo que hacían los hombres [...] En el '95 nosotras participamos y me convocaron a mí también para ir al I Encuentro de mujeres indígena en Ecuador. [...] Entonces a partir de que fuimos a ese Encuentro [...] para mí fue un antes y un después. Como mujeres con esa claridad política, no solo tomando la palabra sino las políticas que discutían [se refiere a las mujeres que conoció en el Encuentro], entonces cuando vinimos fue un replanteo de algunas y al poco tiempo nos fuimos reorganizando autónomamente.

[...] El AIRA tenía el Consejo Nacional de la Mujer Aborígen y nosotras somos el Consejo Nacional de la Mujer indígena. Somos libres, tenemos la autodeterminación de llamarnos como queramos.

La vinculación de las mujeres indígenas en el taller y en espacios organizativos específicos de mujeres, conlleva una triple tensión reflejada en el relato de Rosana. En primer lugar, pensar el lugar que ocupan en tanto mujeres en el marco de sus propios Pueblos, comunidades, organizaciones políticas conlleva una primera tensión respecto a los varones del grupo. Esta primera tensión, se presenta con claridad en el caso de Rosana y se traduce en violencia concreta y exclusión. En la entrevista mencionada me cuenta que los 'hermanos' (se refiere a los varones indígenas) se oponían a que ellas hagan actividades todos los meses, identificándose como 'mujeres originarias'.

A las actividades las hacemos como mujeres originarias, se tienen que poner pollera para venir a decir que no quieren. Si no empezamos nosotras, siempre vamos a estar pendientes de que ellos digan que sí, que no, ellos vienen solamente cuando hay un escenario y pueden tomar el micrófono y hacer política.

[...]

Le dije a Anabel [compañera de la organización]: hagamos, seamos las dos. Cuenta que Anabel estaba con los hombres, pasa una situación violenta con su compañero “Ahí me entendió”. Yo cuando en un lugar tocan a una mujer, aunque yo piense diferente, cuando tocan a una mujer yo lo siento como un ataque a todas las mujeres.

[...]

A mí ya me conocen, ya **me dicen feminista, lesbiana, puta, cualquier cosa me dijeron.**

[...]

¿Vos ves algún líder acá? No vienen, ¿Dónde está la **complementariedad**? Le mienten al mundo, dicen que somos complementarios ¿Dónde está la complementariedad? (Destacados míos)

Una segunda tensión, refiere al vínculo con sus propias ‘hermanas’. Comenzar a organizarse entre mujeres conlleva distanciamiento entre las indígenas. Rosana, cuenta que cuando empezaron con las actividades de la organización muchas ‘hermanas’ no las quisieron acompañar. Ella le decía a Anabel refiriéndose a las compañeras que se oponían a organizarse: “Vos hermana no tenés experiencia pero esas hermanas están mandadas por los hombres”. Como relata en el fragmento ya transcrito “en los comienzos yo tenía naturalizado, siempre atrás, escuchando al hombre... No podía traer a otras mujeres porque estaban atrás de los hombres. Las mujeres de acá estaban a favor de ellos”.

En el camino reflexivo y organizativo las ‘originarias’ deben replantear su lugar de mujeres en relación a los varones y los nuevos lugares, roles y discursos que comienza a esgrimir no sólo interpelan al sector masculino sino a sus hermanas de género. Posiciones como la de Rosana, que como veremos a lo largo de la tesis, no es la más común entre las indígenas, hacen visible la desigualdad al interior de los procesos de afirmación indígena. Las respuestas del movimiento indígena pueden ser diversas, pero frente a sectores conservadores y propulsores de una identidad reificada y ciega a las fisuras internas del colectivo, las ‘originarias’ se ven expulsadas de esa identidad y cuestionadas en términos de lealtad de grupo. En este entramado, las mujeres quedan

atrapadas entre la disyuntiva de aceptar la lógica identitaria homogeneizadora o la de visibilizar, a través de la organización, la fisura que las pone en desigualdad. Esta última opción acarrea el riesgo de la expulsión o estigmatización por “puta”, “feminista”, “lesbiana”.

Una tercera tensión se puede observar entre las indígenas y las mujeres no indígenas en los Encuentros. Nina, señala que las indígenas se “autoexcluyen”. Otras compañeras feministas también me han interpelado a lo largo de las entrevistas sobre el por qué de un taller de ‘mujeres originarias’, cuando no hay ningún otro taller en el Encuentro que recorte en un grupo específico de mujeres. Como se tratará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, algunas mujeres no indígenas ven en las ‘originarias’ una actitud de auto-marginación; mientras que las ‘originarias’ señalan discriminación. El malestar relatado por Rosana en los primeros Encuentros aún no se ha disuelto, pero se ha ido transformando. En la actualidad se refleja en una gran cantidad de mujeres no indígenas que participamos del taller y en las concesiones que las C.O. de cada Encuentro han ido haciendo en términos organizativos.

Talleres multitudinarios, danzas, rituales y banderas

La consolidación de un espacio como el taller de las ‘mujeres originarias’ parece ir de la mano de la instalación de ciertas formas de participación que difieren de las que comúnmente suelen observarse en otros talleres. Las indígenas fueron resignificando la modalidad de trabajo en los talleres, algunas de estas prácticas se distancian y hasta se enfrentan a los principios que caracterizan los ENM. Otras, en mi opinión, hacen un aporte al Encuentro desde la diversidad cultural. A continuación destacaré las más significativas:

Elección de la coordinadora: como ya señalé con anterioridad, la coordinadora de cada taller es elegida por la C.O. en el trascurso de las reuniones preparatorias del Encuentro. En los años que participé en el taller, pude observar que la coordinación quedaba generalmente a cargo de las mismas mujeres indígenas cada año. Entre 2007 y 2009 Luisa de la organización “Mujeres Originarias en la Política Social y Comunitaria (MOPSyC)” acompañada por mujeres de la misma organización, coordinaron los talleres. Luisa, enfermó y en los siguientes años fue reemplaza por sus compañeras. En el Encuentro de Córdoba (2007), la elección de la coordinadora resultó en conflicto.

Una mujer no indígena había sido elegida por la C.O., las ‘originarias’ no aceptaron ser coordinadas por una mujer no indígena y pidieron su renuncia. La coordinadora designada se negaba a dejar su lugar, la tensión hizo peligrar la realización del taller. Finalmente terminaron coordinando ‘originarias’⁷³. En Neuquén (2008), teniendo en cuenta el conflicto del año anterior y también respondiendo a una importante participación de mapuches en la C.O. se designaron varias coordinadoras (mapuches, coyas) y una mesa ‘multicultural’ de secretarías, con mujeres indígenas de diferentes procedencia y mujeres no indígenas.⁷⁴ En el Encuentro de Tucumán (2009) coordinaron mujeres coyas de MOPSyC. También la C.O. contó con la participación de mujeres indígenas. En especial, Josefina, una referente diaguita con trayectoria en la participación de los Encuentros. En Paraná (2010) se eligió una coordinadora no indígena, la cual, por lo que pude conversar con ella, fue llamada a coordinar por la C.O. ya que no había ‘originarias’ que se hayan ofrecido para hacerlo. Al comenzar el taller ella se ofreció a dejarle el lugar a una originaria. Así, varias mujeres indígenas tomaron la coordinación, en especial una mujer mapuche de la ciudad de Bahía Blanca, Rosa y una de las mujeres del MOPSyC. En el ENM de Bariloche (2011) la presencia mapuche fue significativa, en especial en la C.O.; ellas se encargaron de la coordinación de la misma manera que sucedió en Neuquén. Luego del conflicto del 2008 (que como pude observar en las conclusiones de Encuentros tiene sus raíces en años anteriores) las ‘originarias’ decidieron tomar la coordinación del taller aunque esto implique desoír lo establecido por la C.O. Como pude ver en Paraná, la mujer elegida por la C.O. ya iba dispuesta a dejar su lugar a una ‘originaria’.

Número de mujeres que participan en el taller: siguiendo la lógica de los grupos de concienciación, en los talleres del Encuentro está establecido que de reunirse muchas mujeres en un taller este debe subdividirse en comisiones. En el taller de las ‘originarias’ esto no sucede. Ellas se niegan a separarse en grupos de trabajo. Apelan a la ‘unidad’ como ‘hermanas’ y a la ‘identidad’ compartida como ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, lo que resulta en un taller que reúne alrededor de 200 mujeres. Esto trajo aparejado reclamos a la C.O., exigiendo espacios de reunión amplios, micrófono y equipo de audio para poder escucharnos. En el resto de los talleres esto no sucede. En Bariloche (2011) el taller permitió que un varón asista al taller por ser el

⁷³ El tema de la coordinación y la elección de la coordinadora es uno de los temas de análisis en el capítulo siguiente.

⁷⁴ Ver Anexo II Foto 18.

sonidista. Estas prácticas que transforman las dinámicas de los talleres producen importante cambios en la lógica de trabajo. El cual desde un espacio pequeño e íntimo de mujeres termina siendo una especie de encuentro paralelo. Taller en el cual se incorporan elementos (micrófono, alto número de mujeres, la participación de un varón) que no colaboran en el establecimiento de un espacio propicio para reflexionar en el sentido de los grupos de autoconciencia.

Incorporación de rituales, música y bailes: a lo largo de los distintos talleres que participé, varios de estos fueron inaugurados con una ceremonia, como forma de pedir permiso para iniciar el taller o de agradecer el estar allí reunidas a la Pacha o a la Mapu. También es común que se reciten coplas, hay una coplera diaguita que suele compartir su canto en el taller. También se hacen recitados, se incluyen instrumentos y suelen darse espacios para el baile. Varias ‘originarias’ han tomado la palabra para contar su experiencia, la cual describen incorporando canciones, oraciones, rimas que aprendieron de sus padres, en sus comunidades y comparten con el resto del taller.⁷⁵

Multiplicidad de lenguas: el castellano es la lengua principal en que se hacen las intervenciones durante el taller pero muchas mujeres saludan o hablan en sus lenguas originarias y luego repiten en español. En uno de los talleres se propuso hablar únicamente en lenguas originarias pero fue una idea que no llegó a tratarse ni a llevarse a cabo. Muchas de las mujeres más ancianas no hablan el español o lo hacen con muchas dificultades. Así que a veces tienen que ser traducidas por las compañeras más jóvenes que las acompañan. Algunas de las mujeres que vienen de los montes o de los cerros alejados de las urbes hablan el español con dificultad así que se expresan en una especie de mixtura idiomática entre la lengua originaria y el español. Muchas de ellas han señalado la capacidad que poseen al poder hablar varias lenguas.

Vestimentas y banderas: la diversidad de Pueblos presentes, a través de las mujeres que participan, se manifiesta también por formas de vestir específicas.⁷⁶ Las banderas también están presentes señalando la distinta identificación étnica y comunitaria. Estas suelen ponerse en el centro del círculo que formamos para trabajar en el taller o colgarse sobre las paredes u otros espacios visibles.

Presencia de niños/as: aunque en otros talleres pueden observarse la presencia de mujeres que viajan con sus hijos/as, en el taller de las ‘originarias’ es un rasgo característico. Mujeres alejadas del círculo del taller cuidan a los niños/as, los

⁷⁵ Ver Anexo II Fotos 19 y 20.

⁷⁶ Ver Anexo II Fotos 14, 18 y de la 21 ala 23.

alimentan, juegan. Mientras que se desarrolla el taller suele, por momentos, hacerse difícil la escucha porque los chicos/as están corriendo y gritando mientras que sus madres, hermanas y abuelas participan.

Consideraciones finales

Las ‘originarias’ ponen en primer plano su activismo indígena como mujeres al reunirse en un espacio del movimiento de mujeres. Ellas, son las que señalan la necesidad de distinción de su condición de género en el marco de la lucha indígena y de indígenas en el contexto de los ENM. Cada año se auto-convocan en un Encuentro nacional, recorriendo distintas partes del país, debatiendo con ‘hermanas’ de distintas provincias, exponiendo tensiones y compartiendo reivindicaciones. Pero a la vez, la vivencia de ese espacio nacional es resignificado por las experiencias locales (comunal, provincial, regional) de organización. La experiencia etnográfica puso en evidencia cómo la identidad de estas mujeres se actualiza de diversas formas, en diferentes contextos y ante diversos interlocutores (Frederic y Soprano, 2008:35).

El Encuentro es un sitio en el cual se hace evidente la multiplicidad de “contexto encajados” en los cuales las ‘originarias’ se encuentran “situadas e interviniendo” (Frederic y Soprano, 2008:21). Las formas de participación que pude identificar son diversas. Las mujeres se reconocen como parte del movimiento indígena. Algunas de ellas, a su vez, sitúan su lucha indígena en el marco de otras organizaciones o movimientos sociales: ONG’s, organizaciones religiosas, partidos políticos, movimiento de trabajadores. A partir del relevamiento y análisis de los cuadernillos de conclusiones y cotejando esa fuente con el relato de mujeres que participaron de los inicios del Encuentro y del taller de las ‘originarias’; sostengo que ellas estuvieron presente en lo que puede considerarse el período de reorganización del movimiento de mujeres posdictadura militar. En Argentina los ENM resultaron un espacio en el cual las mujeres de distinta procedencia política, trayectoria organizativa y ahora podemos agregar, pertenencia cultural, pudieron encontrarse, organizarse y fortalecer el movimiento de mujeres a través de sus luchas particulares. Como señala Nina, los Encuentros son entre otras cosas, un lugar donde las mujeres se organizan en torno de problemáticas específicas y diseñan acciones a seguir. Aunque de manera incipiente en los primeros Encuentros y de distinta forma, las ‘originarias’ se hicieron visibles en este espacio que reúne al movimiento de mujeres. En las conclusiones de los primeros Encuentros se

hace evidente su presencia a través de las reivindicaciones étnicas que aparecen en distintos talleres, en las referencias que recibieron en varios de los documentos de apertura e introducción a los cuadernillos. Estos primeros cuadernillos ponen de manifiesto un especial interés por incluir a las ‘originarias’ y señalar su presencia. No sólo se las nombraba en los documentos de apertura sino que las conclusiones de sus talleres solían estar entre las primeras en el cuadernillo.

En fin, la participación de las ‘originarias’ no es reciente y más aún, es anterior a la gran irrupción de los sectores populares relacionada con la crisis del 2001 (Di marco, 2010). Como me dedico a lo largo de la tesis, es posible debatir en torno al tipo de vínculo que establecen al interior del movimiento y hasta qué punto las reivindicaciones de género se conjugan con las étnicas. Pero, más allá de las respuestas que obtenga, considero innegable la presencia y participación regular de las ‘originarias’ en los Encuentros.

La afirmación de la diferencia produce al interior del movimiento de mujeres ciertas tensiones. En las conclusiones, esta tensión se hace visible a través de quejas dirigidas a la C.O. en relación a la imposición de coordinadoras o en relación a exigir un espacio adecuado para el taller. En las entrevistas citadas, se hace mención a una tensión precisa, las mujeres no indígenas suelen señalar que las ‘originarias’ se auto-marginan y las indígenas denuncian ser discriminadas. El relato de Rosana narra la dificultad de hablar y la necesidad de unirse a otros sectores marginados dentro del movimiento (las lesbianas). En la actualidad esta tensión sigue presente y la analizo con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

Las mujeres indígenas traen a los Encuentros, desde sus primeras intervenciones, las problemáticas de sus Pueblos poniendo énfasis diferentes sobre los puntos del temario dependiendo del contexto y los acontecimientos del momento.⁷⁷ En general, el temario incluye el tema de la “tierra y el territorio”, la “identidad” (aquí suelen incorporar temáticas como la revalorización de sus cosmovisiones, creencias y culturas); también las problemáticas en el ámbito de la salud y la educación están presentes con regularidad. Respecto a salud, proponen la recuperación de los saberes tradicionales, de las medicinas indígenas, al mismo tiempo que denuncian las dificultades en el acceso a la salud de los indígenas y la violencia que sufren las mujeres en el sistema médico. La temática de educación hace principal referencia a la exigencia de una educación

⁷⁷ Ver ejemplo de temario en Anexo I Documento 6.

intercultural, bilingüe y a la incorporación de profesores/as y capacitadores/as indígenas.

Las reivindicaciones que pueden ser consideradas de género, aparecen de manera más irregular o por lo menos eso reflejan las conclusiones. A lo largo de los años, como Nina señala y como yo misma pude observar en los últimos Encuentros, se reconocen ciertas problemáticas que sufren las mujeres indígenas y que atentan contra la complementariedad de los sexos reivindicada desde el discurso indígena. Como aparece en el cuadernillo del primer Encuentro la noción de complementariedad es formulada como una forma de relación que se opone a la desigualdad de género característica de las sociedades occidentales. Mientras que en un principio parece negarse la desigualdad entre los géneros, a medida que avanzan los Encuentros se comienza a señalar ciertas situaciones que contradicen la idea de armonía y complementariedad interna. Como analizo en el capítulo 5, lo que puede observarse no es la desaparición de esta noción sino una serie de resignificaciones que permiten seguir utilizándola sin caer en contradicciones discursivas. En sus discursos aparecen problemáticas específicas de género, entre las que se destacan la violencia contra las mujeres y la desigual participación en espacios del movimiento y en la toma de la palabra en el ámbito público. Las figuras de mujeres indígenas son visibilizadas e incorporadas en la historia del movimiento indígena. Como pude observar a través de las conclusiones es reiterada la exigencia al Estado por la implementación de leyes o la creación de nuevas.

En el siguiente capítulo me detengo a observar las lógicas identitarias que conforman las indígenas alrededor de la categoría ‘mujeres de los Pueblos originarios’ y que contiene las diferencias de pertenencia étnica. El tipo de vínculo que destacan entre ellas es el de ‘hermanas’. Esta sororidad se reivindica como lazo que las reúne en tanto iguales frente a una situación que comparten como mujeres indígenas. De todos modos, poco a poco, algunos sectores extienden la categoría ‘hermana’ hacia las mujeres no indígenas que participamos:

[...] Hay que darle la oportunidad a los blancos, a estos blancos que nos están ayudando a poder seguir adelante con esta lucha de tantos años [...] Mi postura siempre fue así, de pelear y luchar contra los poderes políticos, no pelearnos entre nosotros [Aplausos]. Todas estas mujeres blancas que están a nuestra par, las fortalezco y les pido desde mi profundo sentimiento indígena que se esfuercen y nos acompañen por más que no tengamos la misma cultura pero necesitamos de ustedes para seguir esta lucha. Porque nosotros no podemos

solas, seamos sinceras [...]. Desde este encuentro de mujeres originarias [se refiere al taller de mujeres originarias] es el momento de hablar, sacarnos el manto de silencio y expresar nuestras necesidades” (Joven qom, profesora bilingüe de Las Palmas, Chaco).⁷⁸

Pero también pueden oírse expresiones tales como “criollitas”, “winkas” que evidencia la aún persiste dicotomía indígena/no indígena, que escinde étnicamente la unidad que desde algunos sectores se intenta plantear en términos de género.

Este taller reúne indígenas de distintas comunidades y regiones del país. Mujeres pertenecientes a diversas organizaciones, algunas independientes, otras de la ciudad o del campo. Indígenas de todas las edades, con sus colores, lenguas, banderas, son acompañadas por mujeres no indígenas que participamos en este taller. A pesar de las diferencias culturales, particularidades geográficas, trayectorias históricas y biográficas, las ‘originarias’ afirman una identidad construida a partir de dos nociones principales, la de ‘hermanas’ y la de ‘Pueblo’. Ellas se presentan como ‘mujeres de los Pueblos originarios’ y esa pertenencia las vuelve hermanas. Hermanas en una historia de “lucha” que las unifica sobre su diversidad étnica o comunitaria. La “colonización”, el “genocidio”, el “racismo”, la “discriminación” son experiencias históricas y contemporáneas que vivencian y destacan como marcadores de una distinción dentro del colectivo más amplio de mujeres. Por lo tanto, sostuve que la identidad enunciada en los Encuentros como ‘mujeres de los Pueblos originarios’ se sostiene a partir de tres categorías centrales. La primera, la noción de ‘mujeres’ que comparten una historia de subordinación común al poner el eje en la “colonización” y el “genocidio” que como ‘Pueblos’ (segunda categoría) debieron y deben enfrentar. Esta historia es común a todas las ‘hermanas’ (tercera categoría) en su condición de mujeres y marca una distinción fundante en la definición y afirmación de género.

En el siguiente capítulo analizo los sentidos asociados a la idea de representación y desarrollo la forma en que las ‘originarias’ la convierten en una estrategia de afirmación y construcción identitaria en el contexto del movimiento de mujeres.

⁷⁸ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Córdoba 2007.

Capítulo 3

La representación como acción política

No es fácil estar con la indiada, esto es así... Siempre va haber discusión. Les voy a cantar algo, para calmar. Todos son hijos de la tierra pero hay raíces. ¡Qué venga la alegría! Ellos no nos van a quitar, hermanas, la alegría. Nos van a quitar muchas cosas menos las ganas de cantar que tenemos. (Coplera diaguita de Tucumán)

La identidad cuesta mucho porque hay discriminación, pero cuando nosotros hablamos la gente nos escucha, el problema es hacerse escuchar. (Silvia, mujer qom de Rosario)

Como presenté en el capítulo anterior, la identidad ‘mujeres de los Pueblos originarios’¹ se afirma a partir del establecimiento, de parte de las ‘originarias’, de un acuerdo que logra conciliar (de manera inestable y en continuo cambio) la pluralidad en su interior. La noción de ‘hermana’, es una de las claves que inseparable de la noción de “Pueblo”, funciona logrando unidad:

Nosotros somos un Pueblo, no es que somos mapuches, somos todos los Pueblos originarios. El tema, la problemática de fondo de los Pueblos originarios tiene que ver con la identidad cultural como Pueblos y nación (María Rosa mapuche de Bahía Blanca)²

Unidad entre todas nosotras que somos mujeres qom y la generación nueva que viene...unidad, eso es lo que queremos como mujeres de los Pueblos (Mujer qom de Chaco)³

¡Basta hermanas! ¡Defendámonos los Pueblos originarios todos unidos! (Asunción, mujer guaraní de CABA)⁴

Les pido a todas las mujeres de los Pueblos originarios que no se dejen vencer porque la fuerza de los originarios es mucho más fuerte que la del terrateniente y eso tenemos que tenerlo presente (Mapuche, comunidad de Santa Rosa, Chubut)⁵

Saludos a todas mis hermanas de diferentes etnias, de todo el Wallmapu, de todo el territorio mapuche, somos todos de la tierra, somos todas hermanas de la tierra (mujer mapuche de Rio Negro)⁶

Los reclamos por territorio y por la recuperación de su cosmovisión son dos ejes de sus reivindicaciones que permiten reunirlos en una lucha más allá de las distancias geográficas, diferencias culturales, trayectorias personales y perspectivas políticas. La historia es colectiva, es la historia de los Pueblos la que se reivindica, es la historia y el presente de resistencia a la colonización lo que las hermana. Ahora bien, como toda identidad, además de ser construida, debe ser resguardada ante las tensiones, aceptando

¹ A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

² Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

³ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Tucumán, 2009.

⁴ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

⁵ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

⁶ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

reacomodaciones internas y encarando las articulaciones con actores/as externas. Desde esta identidad, enraizada en la noción de Pueblo es que vienen incluyendo un posicionamiento en tanto mujeres.

En este capítulo, se analizarán los sentidos nativos que convergen en la construcción de una identidad que las nuclea como ‘hermanas’. Una identidad que adquiere ‘representación’ en tanto estrategia de afirmación y construcción identitaria en el contexto del movimiento de mujeres. Siguiendo a Homi Bhabha, me pregunto:

¿Cómo llegan a ser formuladas las estrategias de representación o adquisición de poder entre los reclamos en competencia de comunidades donde, pese a las historias compartidas de privación y discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades no siempre puede ser realizado en la colaboración y el diálogo, sino que puede ser profundamente antagónico, conflictivo y hasta inconmensurable? (Bhabha, 2002:18)

Este interrogante que presenta Bhabha en la introducción a *El lugar de la cultura*, refleja el tipo de preguntas que intento contestar a partir de mi participación en espacios como los Encuentros Nacionales de Mujeres. Lugar que considero paradigmático para comprender las trayectorias de colectivos de mujeres, que aunque diferentes, conforman un mismo espacio a partir de su adscripción de género.

Como estrategia narrativa y analítica, el capítulo describe un conflicto en particular entre las indígenas. Este es abordado a partir de la noción de “evento político”. Laura Masson y Sabina Frederic, retomando el concepto de evento crítico de Veena Das, en conjunción con la concepción de política de Marc Swartz; definen la noción de “evento político”:

[...] definimos un evento político como una situación social que puede atravesar lo que comúnmente se denomina estructuras e instituciones y, por lo tanto, conectar lógicas alternativas de organización de sentidos. En general, los eventos pueden ser identificados por su riqueza, heterogeneidad y por la intensidad y efervescencia con la que ciertas situaciones son referenciadas por los actores involucrados (Frederic y Masson, 2008:219-220).

Los/as actores/as involucrados/as en un evento político pueden ser descrito como interviniendo a diferentes “escalas” o ámbitos de participación. Pero articulan en un evento con el fin de afrontar una situación particular.

Lo que sucede en los eventos es que las reagrupaciones y muchas de las acciones que se desencadenan a partir del mismo no son planeadas, de esta manera una configuración subsidiaria y no planeada adquiere una forma particular. Según Gluckman, a través de estas interrelaciones se puede delinear la separación, el conflicto y la cooperación en modos de comportamiento socialmente definidos (Frederic y Masson, 2008:220).

Los eventos a continuación descritos ponen en primera plana, las interacciones entre las actoras entendidas como parte de un proceso no acabado sino en continua construcción (Frederic y Masson, 2008:218). El evento como herramienta metodológica hace visible distintos posicionamientos de las actoras como así también posiciones diferenciales (o no) en relación a otros colectivos de mujeres que participan de los ENM. Esta categoría permitió identificar y analizar una situación heterogénea y dinámica (como lo fue el conflicto a describir) sin reducir la complejidad de posicionamientos y estrategias puesta en juego por las actoras.

Descripción del evento:

Sábado 13 de octubre 2007 – Ciudad de Córdoba

Llego a la Ciudad de Córdoba con retraso. El colectivo tuvo varios inconvenientes mecánicos y arribamos alrededor de las 14 horas, cinco horas más tarde de lo previsto. El Encuentro ya había comenzado y la demora no me permitió llegar a tiempo para la “apertura”. Salgo de la terminal y comienzo a caminar hacia el centro de la ciudad, donde se encuentra la escuela que será el lugar de realización del taller en el cual participaré. A medida que avanzo, la presencia de mujeres en las calles comienza a aumentar. Algunas llevan un sombrero con el símbolo característico de los Encuentros.⁷ Quiero entrar al kiosco pero está repleto de mujeres haciendo fila. Decido seguir para no retrasarme aún más. Me cruzo otro grupo de mujeres con banderas... pasan cantando. Sigo adelante. Más mujeres, varias adultas con niños/as. De pronto, ya en el espacio céntrico de la ciudad, el panorama es particular. Mucho movimiento de mujeres: haciendo fila en los negocios, entrando a los hoteles, sentadas en el cordón de la vereda, perdidas preguntando por el nombre de las calles, entrando a las escuelas... Bastante

⁷ Ver Anexo II, Foto 24.

distraída por el ir y venir de las mujeres, sigo caminando. Me llaman la atención las personas asomadas a sus ventanas mirando la circulación de mujeres por las calles de la ciudad. En una esquina, un grupo de chicos con *skates* se ve rodeado por mujeres que se sientan a su lado o pasan caminando por el lugar donde patinan.

A medida que avanzaba, me sentía cada vez más parte de ese ir y venir de mujeres. Se hacía evidente que el Encuentro había cambiado la cotidianidad de la ciudad. Este era el primer Encuentro en el que participaba, había viajado sola, aunque allí me encontraría con amigas y compañeras. Lamentaba, ahora más que antes, no haber llegado para la inauguración. La apertura es un “bardo”, me habían dicho, muchísimas mujeres que llegan, que se quieren inscribir; distintas colectivas, agrupaciones, que se presentan, adhieren, cantan. Me consolé pensando que ya tendría la oportunidad de participar de la apertura en próximos Encuentros.

Cada vez el entusiasmo era mayor y las ganas de reunirme con otras mujeres también. Antes de viajar había leído la lista de los talleres, si bien me interesaban varias temáticas, ya tenía decidido en cual participar: “Mujeres de los Pueblos Originarios”. Ese año me encontraba comenzando a trabajar en mi proyecto de tesis. Había definido mi interés por trabajar la intersección de género e identificación étnica de manera articulada. Por lo tanto, ese taller llamó mi atención particularmente. Me intrigaba y quería conocer al grupo de mujeres indígenas que desde ese taller participaba de los ENM.

Encontré la escuela, ya habían pasado varios minutos de las tres de la tarde. Cuando entré al aula, esta se encontraba desbordaba de mujeres, todas formando un círculo dejando un pequeño espacio libre en el centro. Banderas, vinchas, sombreros, instrumentos musicales, iban indicando distintas comunidades, Pueblos, provincias, organizaciones indígenas. El taller todavía no había empezado, estaba retrasado. Murmullos...muchos murmullos.

Con el objetivo de dar inicio al taller, un grupo de ‘mujeres originarias’ comenzó a actuar en la coordinación, planteando el modo en que nos organizaríamos para hablar. Una de ellas tomó la palabra y dijo algo que llamó mi atención:

Aprendamos a escucharnos, aprendamos a dejar participar a los Pueblos que vienen de diferentes lugares, muchos venimos por primera vez, otros venimos a expresar nuestro dolor en este espacio que tenemos una vez al año. Entonces

respetemos a nuestra gente, nuestros Pueblos (Manuela, coya de MOPSyC, CABA)⁸

No comprendí el motivo de esas palabras. Es decir, cuáles eran las razones por las que la primera mujer que hablaba comenzaba pidiendo respeto y participación de los Pueblos. Desde el fondo del salón una compañera mapuche interrumpió preguntando sobre la ausencia de la coordinadora designada por la comisión organizadora del Encuentro, la que –según propone- debe ser esperada.⁹ A partir de la intervención de Rita (tal era el nombre de la compañera que interrumpió), empieza a desarrollarse una discusión sobre la persona que coordinaría el taller. Un amplio grupo se negaba a esperar a la coordinadora designada (en adelante CD) por la C.O. y proponían que Rita coordinase junto a Manuela, una de las referentes coya. Rita se negaba rotundamente a coordinar y seguía sosteniendo que la que debía hacerlo era la mujer ya designada. Mientras tanto llegó la coordinadora designada por la C.O. Al verla entrar y escucharla presentarse, comencé a entender algunas de las cuestiones: la CD era una mujer no indígena o, como la llamarán las ‘originarias’, una “mujer blanca” o una “blanca”. El tenor de la discusión iba en aumento.

Mientras iban y venían distintas fundamentación en pro y en contra de aceptar la coordinación establecida por el Encuentro, me surgieron algunas preguntas. En especial, me resultaba significativa la determinación de no permitir que coordinara una mujer no-indígena. Determinación que parece haber sido debatida y acordada con anterioridad al taller entre el grupo mayoritario de indígenas.

Comienzan a escucharse frases como: “Respetemos a nuestra gente, nuestro pueblo”; “Respetamos el trabajo que se hizo en Córdoba, pero hay que respetar la diversidad cultural de este taller”; “Estamos felices que nos acompañen pero tenemos que seguir de acuerdo a nuestra identidad”.

Manuela se autoproclama coordinadora con el apoyo de sus compañeras. Ante esto, nuevamente, Rita interviene: “Yo quiero trabajar en unidad con mis hermanas blancas o mis hermanas del pueblo argentino, por lo tanto tenemos que respetar la coordinación tal cual se planteo en Córdoba.” No hay acuerdo y sigue la discusión.

⁸ Las citas transcritas en este apartado fueron relevadas en el taller de “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Córdoba, 2007.

⁹ Como ya fue detallado en el capítulo anterior, generalmente la coordinadora del taller es previamente elegida por la C.O. en las reuniones organizativas previas al Encuentro.

Me fue posible identificar posiciones marcadas en el conflicto: una posición, constituida por las principales referentes indígenas del taller, se oponía a ser coordinadas por “una blanca”. Otra de las posturas, exigía que se esperase a la coordinadora elegida (esta posición mantenida por un grupo minoritario de ‘originarias’ acompañadas por mujeres no indígenas, entre las cuales la voz de referencia era la de Rita). Se podía identificar una tercera posición, constituida en su mayoría por mujeres no indígenas, que en pos de la conciliación y de la realización del taller, relativizaban la figura de la coordinadora.

En general, se identificaba el rol de la coordinadora como una reguladora de la palabra, en expresiones del tipo: “El trabajo de la coordinadora es dar la palabra; “La coordinadora está para ordenar un poquito la cosa, para dar la palabra” ¿Por qué las ‘mujeres originarias’ se oponían tenazmente a que una “mujer blanca” les “de la palabra”? Refiriéndose a la CD una referente indígena sostenía: “Ella tiene que dar su testimonio, nosotras coordinamos. Todas las mujeres pueden participar, nosotras coordinamos.” Otra argumentación al respecto afirmaba:

Yo no puedo ir a coordinar un taller de mujeres de idioma inglés, porque apenas se *good bye* y no sé qué más. Tiene que ser alguien que esté en el camino, la lucha y la resistencia y en la defensa de nuestros Pueblos” (Nelly, quechua-aymara de La Plata)

La coordinadora elegida por la C.O. toma la palabra y se dirige a las que estábamos presentes en el taller:

Buenas tardes a todas, ya que he sido designada coordinadora y todos los años vengo a este taller y me siento latinoamericana, después argentina, y por lo tanto tengo también mi cosmovisión latinoamericana. Simplemente voy a ser una coordinadora, donde van a participar todas, porque todas estamos en igualdad de condiciones. Entonces con ese derecho voy a coordinar, el que levanta la mano va a hablar primero, segundo, tercero. Y no voy a hablar porque yo no participo, simplemente voy a ser una coordinadora.

Ante estos dichos varias mujeres no indígenas toman la palabra y sostienen una postura distinta. Entre ellas un grupo de mujeres no indígenas que se definieron como parte del movimiento de mujeres, procedente de La Matanza (Buenos Aires) compartieron su opinión:

Yo vengo del movimiento de mujeres, creo que de los Pueblos originarios tengo que aprender todo y me gustaría ver cómo coordinan, desde otra cultura, otra identidad, otra forma de ver la cosmovisión.

Me parece que tenemos que reivindicar, me parece que es el momento en que le den la palabra a los que estuvieron muchos años acallaos, sometidos y esclavizados.

Nelly, una mujer que se define como quechua-aymara, proveniente de la ciudad de La Plata toma la palabra: “En la apertura, hermanas, mencionaron a los Pueblos originarios, pero hablaron por nosotras hermanas, no es lo mismo. **Nosotros tenemos propia voz.** Es la hora en que tenemos que hablar, tener la palabra y si no nos retiramos.” (Destacado mío)

Ante el conflicto se acerca al taller una mujer de la C.O. y explica que

[...] Córdoba [se refiere a la C.O. del Encuentro] decidía quién era la coordinadora para poder tener una cierta organización pero cada coordinadora en cada taller, iba a preguntar si el grupo quería elegir otra coordinadora. [...] el Encuentro va a decidir quién es la coordinadora, no es algo fijo.

Con esto deja en claro que tanto para la C.O. de Córdoba como para el funcionamiento general de los talleres no habría inconveniente que la coordinación fuera modificada si el grupo lo decide. Pero a pesar de estas aclaraciones por parte de la organización del Encuentro, las mujeres con Rita a la cabeza, siguen oponiéndose al cambio de coordinadora. Se suma ahora la determinación de la CD de no claudicar en su rol. La mujer blanca designada coordinadora interviene de la siguiente manera:

Ya está, ya está decidido, lo que hay que hacer es elegir dos secretarías que me acompañen y anoten. **Y acá es un problema de género, donde todas padecemos los mismos problemas, blancos y los que no son blancos.** Entonces hay problemas que nos unen a todas es un problema de género, porque si a mí me dicen que soy blanca a mí no me ha quedado ningún pariente porque en Europa los han matado a todos y siempre hemos sido perseguidos también en otros lados. En esta América todos somos perseguidos. (Destacados míos)

Las mujeres indígenas deciden retirarse y hacer el taller en otro lugar. Ante esta decisión se escuchan murmullos entre las presentes: “Vamos a escucharlas a ellas... somos mujeres hermanas, no nos peleemos más. Escuchémoslas a ellas.”

Se reanuda el taller en otro espacio de la escuela más amplio, no se llega a un acuerdo y nuevamente se traslada el taller ahora a un patio abierto de un edificio cercano. Una referente indígena de Córdoba (Isabel) llega al taller y es propuesta para que lo coordine. Un importante sector del grupo de mujeres indígenas y no indígenas, ante la obstinada decisión de la mujer blanca por no ceder su lugar a una mujer indígena, empiezan a gritarle: “¡FUERA! ¡FUERA! Coordina Isabel. ¡Qué se vaya, que se vaya!, ¡Isabel!, ¡Isabel!”. Una mujer indígena grita: “Se supone que ella tiene que dar su testimonio. Todas las mujeres puede participar pero las que tienen que coordinar este taller somos nosotras.” A lo cual el grupo aplaude y asiente gritando ¡Bien! ¡Bien! ¡Jallalla!¹⁰ Nelly comenta:

¿Ven hermanas? No es solamente ayer, la historia es presente, hoy no es pasado. Sesenta y tres talleres y nosotros no podemos coordinar el taller de mujeres de los Pueblos originarios. No necesitamos que nadie nos **represente**. Ya lo dije, en la apertura hablaron por nosotros. ¡Basta hermanos, la última es la plaza! [se refiere a un nuevo traslado del taller] (Destacado mío)

La CD renuncia. Una vez decidido el cambio de coordinadora y la elección de las secretarías (también ‘mujeres originarias’) una coplera diaguita de los valles calchaquíes toma la palabra:

No es fácil estar con la **indiada**, esto es así... Siempre va haber discusión. Les voy a cantar algo, para calmar. **Todos son hijos de la tierra pero hay raíces**. ¡Qué venga la alegría! Ellos no nos van a quitar, hermanas, la alegría. Nos van a quitar muchas cosas menos las ganas de cantar que tenemos (Destacados míos)

Empieza con una copla y la sigue otra ‘hermana’ qom con un recitado y así varias van interviniendo con coplas y recitados, risas, aplausos y gritos. Hasta que se da inicio al taller.

Violencia epistémica y la dimensión política de “la voz”

La dimensión que toma la elección de la coordinadora del taller y la palabra en propia voz se tornaron interrogantes en mi registro de campo: ¿Qué cuestiones se ponen en

¹⁰ Esta es una expresión aymara que se utiliza en el Encuentro para apoyar la declaración de alguna mujer con la cual acuerdan. Generalmente junto a los aplausos de apoyo se grita varias veces ¡Jallalla! La traducen al castellano como ¡Viva!, ¡Hurra!, ¡Salud!

juego en la elección de la coordinadora? ¿Qué implica ser una coordinadora entre las mujeres indígenas? Ante declaraciones tales como “Si no tenemos la palabra nos retiramos”, decido indagar en profundidad las implicancias políticas de este malestar que irrumpe en el taller. Cabe aclarar que el objetivo en este capítulo no se dirige a criticar a la C.O. del Encuentro o a la mujer no indígena designada como coordinadora. Si el análisis quedase acotado a ese nivel, no podría arribar al tipo de conclusiones que resultan relevantes para este estudio. Por el contrario, fue necesario aplicar un modelo interpretativo que me permitiese llegar a las capas más profundas del conflicto, es decir, que me ayudara a contextualizar histórica y políticamente esta firme decisión de las ‘originarias’ al interior del Encuentro. Así como también pensar este evento en términos de conformación de identidades y, aún más complejo, de identidades en tensiones de lealtad de pertenencia (de mínima entre dos movimientos sociales, el indígena y el de mujeres).

Como se pondrá en evidencia en este capítulo, la experiencia etnográfica me fue conduciendo a la noción de ‘representación’ como categoría contenedora y explicativa de las dinámicas observadas y registradas. En un entrecruzamiento entre sentidos científicos y nativos asociados a esta noción, se abordará la identidad afirmada en estos talleres de los ENM.

Gayatri Spivak en “¿Puede lo subalterno hablar?”, plantea la distinción, de los términos: *Vertreten* y *Darstellen*, según son utilizados por Marx en “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. La autora afirma que si una/o está resuelto a no bajar los brazos ante una tarea crítica es de suma importancia reconocer la distinción de significado de estos conceptos ya que ayuda a entender el lugar desde el cual el sujeto enuncia. Spivak resalta la distinción entre “representación” en el sentido de “hablar por otro” (como se da a nivel socio-político) y de “re-presentación” (como se utiliza el término en arte y filosofía) (Spivak, 1999a:181). “La noción de “*vertreten*” se entiende como representación dentro de la economía de Estado y la economía política, y “*darstellen*” en tanto re-presentar en el marco de la teoría del Sujeto.

Por supuesto, ambos sentidos están vinculados, pero hacerlos parecer como sinónimos especialmente cuando se tiene la intención de expresar que desde ambos términos es desde donde los sujetos oprimidos hablan, actúan y conocen *directamente por sí mismos*, significa estar operando con una política esencialista y utópica (Spivak, 1999a:183).

Esta crítica que Spivak realiza contra ciertas afirmaciones que Foucault y Deleuze exponen en “Los intelectuales y el poder: una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze”, pone el alerta sobre la necesidad de comprender el “locus de enunciación” desde donde el sujeto habla. Ese lugar tiene un impacto epistémicamente significativo en el cual el discurso se inscribe y se posiciona políticamente en el marco de los aparatos productores de saber. En “Crisis del sujeto desde el Feminismo Filosófico y sus perspectivas en América Latina”, Mayra Leciñana Blanchard, sostiene que el problema de la representación en el feminismo filosófico de América Latina exige un giro autorreflexivo que implique revisar el locus de enunciación, ese lugar en el que las subjetividades se encuentran geográfica, histórica, social y simbólicamente localizadas, y desde el cual “hablan” y “son habladas” (Leciñana Blanchard, 2006: 141). Efectivamente considero acertada la propuesta, la que me interesa retomar como estrategia reflexiva localizada en el contexto particular del movimiento de mujeres y de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales.

El estudio sobre las posibilidades de hablar y de representar nos conduce a la noción de “episteme”. La episteme refiere a la trama (orden empírico) en la cual los sujetos de enunciación emiten, comprenden y articulan sus enunciaciones. Santiago Castro-Gómez explica este concepto a partir de la siguiente analogía:

Se trata, pues, de la organización geológica subyacente al saber; de las “placas tectónicas” –por así decirlo- sobre las cuales se van esquematizando nuestras experiencias más fundamentales y que producen, finalmente, una serie de saberes tendientes a ordenar y otorgar *sentido* a esas experiencias. (Castro-Gómez, 1997:57)

La comparación anterior, retoma la noción de episteme desarrollada por Foucault, en tanto conjunto de relaciones de poder, normas sociales, reglas de jurisprudencia y procedimientos de exclusión que hacen posible el ejercicio de una práctica discursiva en una época determinada (Castro-Gómez, 1997:57)

La distinción y descripción de la denominada “episteme moderna” plantea la existencia de una perspectiva universal de observación y de un lugar privilegiado de enunciación. En este marco los observadores se vuelven unidades trascendentales, en el sentido kantiano de reconocer unas condiciones formales del conocimiento que no están vinculadas al ámbito de la experiencia, sino a la estructura cognitiva de este sujeto trascendental. Para Foucault la paradoja de la episteme moderna consiste en el acto

narcisista de “auto-trascendentalización”: para representarse como trascendente el sujeto empírico debe proyectarse como sujeto trascendental, irrepresentable, ciego a su propia empiricidad. El sujeto de enunciación moderno, al postularse a sí mismo como origen del sentido, del lenguaje y de la historia, queda por fuera de las contingencias del sujeto empírico.

Todas las diferencias de edad, sexo, raza, clase, etnia y nación son vistas como secundarias, como derivadas de una meta-identidad universal (la “Naturaleza Humana”, la Razón) que preexiste a las prácticas sociales mediante las cuales nos constituimos como sujetos éticos y políticos (Castro-Gómez, 1997:65).

Spivak utiliza el concepto de “violencia epistémica” planteando un debate sobre las argumentaciones realizadas por Michel Foucault y Gilles Deleuze. La autora sostiene que los filósofos franceses ignoraron la violencia epistémica del imperialismo y de la división internacional del trabajo en su modelo interpretativo (Spivak, 1999a: 201). La violencia epistémica es, en palabras de Spivak, ese proyecto de orquestación remota, de largo alcance y heterogéneo para constituir al sujeto colonial como Otro. Proyecto que implica, al mismo tiempo, la anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su más precaria Subjetividad (Spivak, 1999a:189). Marisa Belausteguigoitia, retomando a Spivak (1999a) sostiene que la violencia epistémica representa diferentes grados de “dilución” de la voz de la otredad, que van desde

[...] la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria, de su experiencia. [...] (Belausteguigoitia, 2001:237).

Dentro de este marco interpretativo, “la voz” es un efecto de poder. Como describe Karina Bidaseca, la voz es un medio de significación, la cual insinúa, a través de sus tonalidades, de sus inflexiones, de su melodía y modulación, de su timbre y de su acento (Bidaseca, 2012:204). En este capítulo, la voz, la toma de la palabra en “propia voz”, será entendida como “un instrumento político” (Bidaseca, 2010:198-199).

Si la voz y sus modalidades de expresión se tornan significantes es preciso rastrear los contextos desde los cuales esas voces enuncian o dejan de hacerlo. Desde otro punto de mira, ya Simone de Beauvoir distinguía a mediados del siglo XX, la *puissance*, como potencia que no tiene límites y la *liberté*, como la libertad fáctica, constitutiva de la

realidad humana. En el primer caso, la *puissance* implica “desde dentro” una potencia infinita, metafísica. En el segundo caso, las posibilidades que se le ofrecen al individuo humano concreto implican, en tanto siempre son finitas, la posibilidad del aumento o la disminución “desde afuera”, de su espacio de libertad (Femenías, 2010:134). “La situación es, pues, el afuera, lo que queda fuera de la libertad, y está constituida por el mundo: las cosas y los otros” (López Pardina, 2010:59). Por lo tanto, considerando que la “situación” delimita el alcance de la libertad, además de ser su condición de posibilidad, podrían identificarse una “jerarquía de situaciones”. Alicia Puleo, retomando a Simone de Beauvoir, sostiene que

Hay situaciones privilegiadas en las que la libertad se cumple en grado máximo y otras en las que las posibilidades de realización de la libertad son mínimas: son las situaciones de esclavitud, como el caso de las mujeres en el harén o de los esclavos negros en América, ejemplos vivos de mínimo grado de libertad (Puleo, 2008:3).

Introducir en nuestro análisis el reconocimiento de los “marcos objetivos desiguales”, es decir, de las situaciones desde las cuales las mujeres hablan o intentan hacerlo implica incorporar la “colonialidad del poder” y la “colonialidad del género” como relaciones que atraviesan el colectivo de mujeres reunido en el taller y en el Encuentro en general. Este reconocimiento resulta clave, ya que la enunciación en propia voz como formas de representación localizada pone a la luz el silencio y la imposibilidad de auto-referenciamiento, como una de las formas de violencia epistémica.

Dicotomías que persisten: blanco/no blanco; nación/otredad

La experiencia etnográfica pone ante mí sentidos nativos sobre la representación, enseñándome que la misma se conecta y es dependiente del lugar del sujeto respecto de la toma de la palabra y de la audibilidad de la misma. De ahí que el lugar de la coordinadora, entendido como el lugar de regulación de la palabra, sea un rol en disputa. El rechazo de las mujeres indígenas a ser coordinadas por una “mujer blanca” es interpretado, en este capítulo, desde la estructura histórica que le otorga un sentido específico.

En “¡Escucha, blanco!”, Franz Fanon muestra cómo el color de la piel se vuelve un atributo determinante de la persona, de su posición en el mundo y de la historia. El color

actúa performativamente. Este atributo que nada tiene que ver con un comportamiento biológico diferencial o un posicionamiento social, se vuelve el rasgo definitorio de un colectivo humano. La piel negra, refleja la interiorización de un complejo de inferiorización, proceso que puede entenderse en términos de “epidermización” de esa interiorización (Fanon, 1970:35). La piel negra pone en evidencia la pertenencia a una “raza”, otorgando un fundamento biológico al lugar que las relaciones coloniales de poder han asignado al sujeto colonial y a sus representaciones, desde un sistema-mundo que tiene su centro en Europa y en el hombre blanco. Esa inferioridad mencionada por Fanon, se comprende como una “inferioridad que paso por el otro” (Fanon, 1973:91):

“¡Mira, un negro!”. Era un estímulo exterior, un capón que me suministraban al pasar. Yo esbozaba una sonrisa.

“¡Mira, un negro!” Era cierto. Yo me divertía.

“¡Mira un negro!” El círculo se apretaba poco a poco. Me divertía abiertamente.

“¡Mamá, mira el negro, tengo miedo!” ¡Miedo! ¡Miedo!. O sea, que se echaban a temblar al verme. Quise divertirme hasta ahogarme, pero me fue imposible.

Ya no podía más, porque entonces ya sabía que existían leyendas, historias, la historia [...] Entonces, el esquema corporal, [...], se derrumbó, cediendo el sitio a un esquema epidérmico racial. [...]

Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva, descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos, y me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: ¡Al rico plátano! (Fanon, 1973:92-93).

Rita Segato en el capítulo “Raza es signo” del libro *La Nación y sus otros*, analiza el significado de “ser negro” en el Brasil actual y las significaciones que conlleva la piel negra como huella corporal del transcurso de una historia. Cuando la autora afirma que “raza es signo” lo que le interesa es localizar el conocimiento de su constitución a partir de los contextos definidos en los que encuentra significación. “[...] ser negro significa exhibir los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota histórica de los Pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización” (Segato, 2007:134). Todo sistema, colonial o nacional, se constituye cristalizando a sus otros significativos, como sostiene Segato, todo Estado es “otrificador”.

[...] todo estado –colonial o nacional- es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical

de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación (Segato, 2007:138).

El signo racial es un indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y que se pertenece a un paisaje particular. La huella de un papel que se ha venido desempeñando en un determinado suelo geopolítico (Segato 2010:26-27). “El signo que llamamos “raza”, en su inmensa variabilidad y en la variedad de sus códigos de lectura, tiene, de acuerdo a lo dicho, este valor de indicio de posición. Esta posición es remitida a un paisaje y este paisaje, en que el sujeto arraiga, representa un locus en la historia: lugar de poder o sujeción, de ancestrales derrotas y victorias (Segato, 2010:40). En el evento en cuestión, la piel blanca de la coordinadora, en tanto “marca” que las ‘originarias’ deciden resaltar, toma dimensión política y analítica al comprenderla circulando en estructuras específicas de sentido. El color blanco de la piel de las mujeres que participamos fue señalado en esa oportunidad como “marca-huella”, fundante de una diferencia entre las mujeres del Encuentro. La “blanquitud” se asume en tanto huella de una relación de poder; es decir, en tanto rasgo característico de una elite que excluyó a los Pueblos originarios del acceso a un lugar de enunciación, impidiendo así la posibilidad de tomar la palabra, hablar y representarse.¹¹

La negativa de la CD de ceder su rol como coordinadora sumado a la relativización de la posición de las ‘originarias’ al plantear que “todas padecemos los mismos problemas, los blancos y los que no son blancos”, reduciendo las trayectorias históricas en pugna bajo la denominación de que “acá es un problema de género” metió, como suele decirse, el dedo en la llaga. Las ‘originarias’ se afirmaron a partir de su pertenencia a “un Pueblo”. El comentario de Nelly ante las declaraciones de la CD: “¿Ven hermanas? No es solamente ayer, la historia es presente, hoy no es pasado”; deja en claro que las lógicas de desigualdad y subordinación siguen presentes y no han quedado en el pasado. La disputa por la toma de la palabra y el enfrentamiento con la CD reactualiza la dicotomía colonial-moderna blanco/no blanco (Quijano, 2000a).

Si revertimos los argumentos de Segato en “Raza es signo”, ser blanco significa exhibir los rasgos que recuerdan a los apropiadores de un lugar diferencial de enunciación, de un sector jerárquicamente posicionado y con el monopolio material y simbólico para conformar un Estado-nación en tanto dominio de un único y determinado grupo étnico.

¹¹ Ver Segato, 2007, Capítulo 8.

Para esto fue necesario colocar la diferencia en la periferia, en una dicotomía que ordena a la nación y a sus otros. La imposición del mestizaje como “crisol de razas”, como neutralizador de la diferencia, fue uno de los mecanismos que acompañó el proyecto de conformación del Estado-nación; imponiendo una “clandestinidad de siglos a los causes subterráneos de sangre originarias” (Segato, 2010:26).

Contra toda voluntad de neutralidad o trascendentalidad empírica, el color blanco de la piel significa y determina lógicas de vinculación y de toma de la palabra. La “blanquitud” configura, casi de manera imperceptible, todo un entramado de interacciones que involucra desde posicionamientos del cuerpo, tonalidades de voz y posibilidades de habla. En eventos como el descrito, lo que sucede es que se cuestiona la estructura de sentido y la performatividad de los signos. La violencia epistémica que ordena y habilita a determinados sujetos a la toma de la palabra y a otros al silencio, que otorga al blanco el monopolio de la representación y condena al no blanco a una imposibilidad de representación estable y dentro de la historia; esa violencia, en mi opinión, fue nombrada y expuesta ante todas las mujeres en aquella oportunidad. Esta imposibilidad de representación también aparece en los talleres de otros años. Y, en especial, se hace manifiesta la voluntad de resistencia:

Estoy triste pero esto es producto de la colonización, **estamos cubiertos de occidentalismo** porque nos hemos formado en una sociedad, una estructura que no nos pertenece. Hemos sufrido muchos años la marginación a pesar de que los Pueblos han seguido **luchando** (Mujer mapuche de Bariloche¹²).

Yo no digo que soy argentina, digo que soy mapuche. La educación es para crear más argentinitos. Si nosotros queremos cambiar, **tenemos que pedir que cambien la verdadera historia, que no nos cuenten la historia** de que nosotros somos mapuches como indios o como salvajes o barbaros. Seguimos siendo los maloneros, los asesinos y los que usurpamos y robamos... Le dijeron a mi hijo en la escuela: “en el campo se es mapuche y en la escuela argentino.” A mí no me interesa que me hijo sea argentino yo quiero volver a mi cultura.” (Mujer mapuche¹³)

Yo propongo, hablo como mi Pueblo mapuche, nosotras tenemos que formar, crear un marco, hermanas, donde podamos compartir y debatir sobre nuestra situación, sobre nuestra cultura, donde nosotras podamos hablar abiertamente de nuestros conocimientos y llegar a compartirlos. [...] también estamos en una

¹² Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

¹³ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

etapa de desencuentro porque estamos **todas formadas en la cultura *winka***. Tenemos que limpiarnos de muchas cosas feas, que hemos adquirido... **Hoy estamos aquí, limpiándonos grupalmente, individualmente y como Pueblo de toda esa adherencia occidental** (mujer mapuche de Bariloche¹⁴) (Destacados míos)

Las ‘originarias’ refieren directamente a la colonialidad occidental cuando denuncian la imposibilidad de “hablar” y de ‘representación’. Claramente hacen referencia al “occidentalismo” como el factor que silencia a sus Pueblos a través de categorías o estereotipos que los “marginan”.

Si la posibilidad de tomar la palabra y ocupar el lugar de coordinadora implica la posibilidad de representación en el marco del taller, el enfrentamiento acontecido puede leerse como oposición a una “coordinadora blanca” en tanto representante en el sentido de “vertreten”, como sujeto que las autoriza a tomar la palabra o que habla por ellas. El rechazo a la coordinadora simboliza el rechazo a ese sujeto que ha hablado y habla desde un saber universal, que toma la palabra en nombre de “otros/as”. En el marco de las luchas por reconocimiento cultural, pero específicamente en su experiencia en los Encuentros de mujeres, las ‘originarias’, exigen hablar en propia voz. Ellas no aceptaron ser coordinadas por “una blanca” ya que lo vivenciaron como un nuevo sometimiento de su palabra a la autoridad del “blanco”, en este caso de una “mujer blanca”. Estas mujeres demandan reconocimiento de su especificidad como mujeres indígenas dentro del marco del Encuentro. En este sentido, no pueden aceptar que una mujer no indígena les “de” la palabra, les indique cuando hablar y cuando pasar la palabra; las “autorice” a hablar. Su objetivo es hablar en propia voz y ser escuchadas; esta posición les permite desplazarse del lugar de significante y resguardar el espacio (taller) conformado en tanto mujeres y originarias.

El conflicto sobre la coordinación, además de estar presente en las conclusiones del taller de años anteriores, reaparece en los Encuentros que continúan al de Córdoba: en Neuquén (2008), por ejemplo, las primeras oradoras recuerdan lo sucedido en Córdoba y proponen una coordinación compuesta por varias mujeres entre ellas indígenas y no indígenas. En el Encuentro de 2009, realizado en Tucumán, el debate sobre la coordinación vuelve a ocupar un lugar importante que demora el inicio del taller, pero se resuelve cuando llegan las ‘originarias’ que actuarán como coordinadoras. En 2010, en la ciudad de Paraná, la coordinadora elegida fue una mujer no indígena, pero esta vez su

¹⁴ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008

actitud fue diferente. Estaba al tanto del conflicto acontecido y antes de comenzar con el taller preguntó si alguna ‘mujer de los Pueblos originarios’ que estuviera presenten quería coordinar. En 2011, en Bariloche, la presencia de mujeres mapuches en la comisión organizadora fue significativa, por lo cual no hubo inconveniente al momento de designar las coordinadoras.¹⁵

Pasado el momento crítico que acabo de describir, los reacomodamientos en términos de alianzas y fisuras internas fueron conduciendo hacia una actitud conciliadora de las ‘originarias’ respecto a la participación de las mujeres no indígenas en el taller. Las mujeres no indígenas participamos sin conflicto, por ejemplo, como secretarias y colaborando con la coordinación. Desde aquel momento, comenzó a circular un discurso tendiente a atenuar la dicotomía entre mujeres indígenas y no indígenas. Esto queda reflejado en declaraciones como las transcritas a continuación:

Estas mujeres blancas que están a nuestra par **las fortalezco** y les pido desde mi profundo sentimiento indígena que **se esfuercen y nos acompañen**. Por más que no tengamos la misma cultura pero **necesitamos de ustedes** para seguir con esta lucha. Porque nosotras **no podemos solas**, seamos sinceras, [...].

Nosotros estuvimos hace muchos años en que los blancos nos corrían ¿Ahora nosotros pretendemos hacer que corran a los blancos cuando nos están dando una mano? **Yo trabajo con gente blanca y me siento muy orgullosa porque ellos saben el esfuerzo que hacemos** (Destacados míos).

El tipo de declaraciones realizadas por una joven qom, durante el conflicto, se fue instalando en los posteriores Encuentros. Aunque en el momento de su enunciación no consiguió demasiadas adherentes, en Encuentros posteriores comenzó a generalizarse este tipo de alianzas. Otras expresiones que apelan a la unidad entre indígenas y no indígenas, en Encuentros posteriores:

Nosotras más que pedirle a los gobernantes que hagan algo, en realidad, no le pedimos nada, ni nos interesa que hagan nada, **le pedimos a las fuerzas vivas de esta sociedad**, que creemos que es con los que nosotros vamos a poder acompañar, **como en este caso acá, con este Encuentro de mujeres** (Mujer mapuche de Los Toldos, pcia. de Buenos Aires¹⁶)

¹⁵ Ver Anexo II, Foto 18.

¹⁶ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná 2010.

Entonces yo creo que si **nos unimos** podemos hacer y lograr muchísimas cosas, no siendo solamente los Pueblos originarios, porque esto es un asunto de todos. **Los profesores siendo o no siendo de los Pueblos originarios** son lo que tienen que contar la verdadera historia y basta de mentirles a nuestros niños (Mujer mapuche de Bahía Blanca, pcia. de Buenos Aires¹⁷) (Destacados míos)

Las mujeres no indígenas suelen reproducir la dicotomía indígena / no indígena a partir de un discurso estereotipado de “lo indígena”, que muchas de las veces apela al paternalismo. En algunas de las intervenciones que las mujeres no indígenas hacen durante el taller parecen colocarse como eslabones indispensables para la liberación de los Pueblos:

Es un hecho histórico que **nosotras las mujeres** [refiere a las mujeres no indígenas] **nos pongamos de pie** en defensa de los Pueblos originarios, a más de 500 años, no solamente en nuestro país, en toda Latinoamérica. **Mientras esto no cambie, nuestros Pueblos Originarios, los argentinos**, los del norte hasta el sur **van a seguir exactamente igual**.

Nosotros [mujeres no indígenas] queremos saber lo que ustedes hacen, si no nosotras no las podemos seguir **ayudando** (Destacados míos)

En fin, las ‘originarias’ afirmadas desde una identidad de género fuertemente anclada en su pertenencia étnica, vuelcan en el taller la historia que como parte de los Pueblos las conforma. Esa historia de “Genocidio, GE-NO-CI-DIO” como afirmó angustiada Nelly, es una historia que las sitúa en un locus de enunciación diferencial desde la cual la identidad de género es construida.

Diálogo y traducción: un acto cognitivo y político

Ahora bien, ¿Puede ser entendida la tensión emergida como producto de la imposibilidad de traducción de una problemática entre marcos de referencia culturalmente diversos? El eje de la discusión podría interpretarse a partir del concepto, que propone Lyotard, en tanto diferendo (différend). Este se produce cuando hay un conflicto entre dos partes que no puede resolverse equitativamente por falta de un criterio de juicio común o compartido que podría aplicarse a ambos casos (Benhabib, 2006:66). En “¿Puede el subalterno hablar?”, Spivak introduce esta noción en referencia

¹⁷ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná 2010.

a lo que Jean-Francois Lyotard ha denominado el “différend” como la inaccesibilidad o la intraducibilidad de un modo de discurso dentro de una polémica hacia otro modo de discurso (Spivak, 1999a: 217). Varios momentos en el taller pueden ser retomados en tanto lapsos de intraducibilidad. La acusación de “discriminadoras”, realizada contra las mujeres indígenas que no aceptaban a la coordinadora, es un ejemplo significativo. En respuesta, una de las referentes indígenas contestó: “No es discriminación sino reivindicación”.

En mi opinión, esta ausencia de entendimiento deviene de la imposibilidad de reconocer, en el rechazo a la coordinadora, una posición política concreta: sostener a una mujer indígena como coordinadora del taller de “Mujeres de los Pueblos originarios”. La reivindicación de una coordinadora indígena es traducida como discriminación ya que no es posible desplegar una comprensión histórica del enfrentamiento. El reconocimiento de la historicidad que posiciona de manera diferente a un grupo particular dentro de la totalidad del movimiento de mujeres hace posible entender sus objetivos y estrategias políticas. Siguiendo a Bhabha, si entendemos la cultura en tanto una producción desigual e incompleta de sentido y valor, a menudo compuesta de demandas y prácticas inconmensurables, este tipo de enfrentamientos no deberían sorprendernos (Bhabha, 2006:212).

Seyla Benhabib sostiene que las tesis en torno a la intraducibilidad o inconmensurabilidad de los marcos de referencia, ya sean lingüísticos o conceptuales, son indemostrables. Si la inconmensurabilidad fuera tal no podríamos ni siquiera reconocer el otro conjunto de enunciados como parte de un lenguaje o como una práctica. A pesar de oponerse a este tipo de argumentaciones, la autora no acepta ingenuamente las tesis sobre conmensurabilidad total. Sino que reconoce una gama de experiencias de inconmensurabilidad que “pueden ir desde el desconcierto total frente a los rituales y prácticas de otras culturas, hasta los encuentros más triviales y frustrantes con los otros en los que simplemente decimos: “Realmente no lo entiendo” (Benhabib, 2006:69)

Concuerdo con Benhabib en interpretar esos momentos de intraducibilidad cultural como “pedidos para proseguir la conversación y la interacción”. La interrupción en la comunicación emergida en el taller produjo hostilidad entre mujeres que provenientes de tradiciones culturales diversas intentan dialogar en torno a un interés en común. Si esta ruptura en el diálogo es tomada como un “diferendo”, como inaccesibilidad de entendimiento entre referentes culturales diversos, son pocos (o ninguno) los caminos

que quedan para logra pensar en conjunto problemáticas compartidas por las mujeres más allá de la pertenencia étnica. Al ser resignificado el malestar en interés genuino de interlocución, la frustración resultante de la imposibilidad de entendimiento puede tornarse un anclaje intercultural. Acordando con Benhabib, comprender al otro/a no es sólo un acto cognitivo; es una acción política y ética. La defensa de la imposibilidad de comunicación o de entendimiento sobre ciertas cuestiones es una estrategia que impide fortalecer los vínculos que nos unen como mujeres. Si la posibilidad de comenzar a alterar la subalternidad depende de que nuestra palabra acceda a un nivel dialógico, en mi opinión, lo último que conviene hacer es paralizarse frente a pretensiones de inconmensurabilidad. “La posibilidad de hablar es, en definitiva, la posibilidad de ser escuchadas, y aquí es donde cobra importancia el acto de la traducción” (Bidaseca, 2010:221).

Conclusión

La “efervescencia” con la que las ‘originarias’ disputaron el rol de coordinadora y la toma de la palabra “en propia voz”, fue una de los indicadores de que tal conflicto sobrepasaba las dimensiones de las disputas y discusiones que suelen darse al interior de los talleres. Basándonos en lo observado, podemos afirmar que, fue el “uso diferencial del poder al interior del grupo” lo que se puso en juego (Swartz en Frederic y Masson, 2008:218).

Un evento político es un proceso abierto y en continua acomodación y transformación. A partir de este, nuevas o diferentes formas de alianzas y estrategias de organización y acción se generan. Este es un momento crítico de un proceso más amplio, es el nudo en el centro de un hilo. Es decir, tienen un recorrido que lo antecede y lo continúa una vez pasado el momento crítico. Como pudimos observar, a través de las conclusiones y de los relatos considerados en el capítulo anterior, por un lado, el malestar se hacía evidente con anterioridad al conflicto en Córdoba. Por otro lado, luego del momento crítico se da un reacomodamiento de vínculos y dinámicas de participación en el taller y en el Encuentro. El grupo mayoritario de ‘originarias’ logra establecerse como coordinación en los siguientes ENM (co-coordinación en los Encuentros en provincias con mayor población mapuche, Neuquén y Río Negro). La coordinación y la regulación de la palabra pasa, a partir de ese Encuentro, definitivamente a manos de las ‘originarias’. Participen o no de las reuniones de la C.O. previas a los ENM, se ha establecido que una

indígena coordina y que ellas son las encargadas de llevar adelante el taller. Esto es conocido por las que participamos del taller, más allá que la C.O. haya establecido una coordinadora no indígena, sabemos que eso se puede modificar y se resuelve al interior del taller. Además, desde aquel conflicto, las ‘originarias’ consiguieron que la C.O. considere determinados pedidos a pesar de que estos modifiquen la lógica de funcionamientos en los talleres. Desde aquel Encuentro cuentan con micrófono, equipo de sonido, un espacio amplio con sillas para hacer el taller.¹⁸

Un evento político se caracteriza por ser heterogéneo (Veena Das en Frederic y Masson, 2008: 219). La heterogeneidad se manifiesta en los distintos ámbitos de participación desde los cuales las actoras toman posición. Esto se hace inteligible, al momento de comprender el quiebre central que moviliza el conflicto. Historias, experiencias y matrices interpretativas situadas, se desprenden de ámbitos de acción distintos.

[...] los eventos inauguran una suerte de licuación circunstancial de las escalas para su posible redefinición: ya sea porque confluyen actores de estructuras divergentes como debido a que se busca re/producir la organización de las escalas políticas vigentes. [...]

Así, pretendemos mostrar que lo local, lo nacional, barrial o provincial no existen independientemente de las personas que usan estas categorías en situaciones concretas. Un análisis en términos de evento nos permite apreciar que existen formas de interacción que no se encuadran dentro de estas escalas, sino que son manipuladas y así modifican su significado (Frederic y Masson, 2008:233).

En primer lugar, no debemos perder de vista que el evento se desarrolla en el marco de afirmación de una política de identidad que las ‘originarias’ vienen construyendo “entre dos” movimiento sociales. En ese espacio del taller circulan ideas, acciones, tensiones, acuerdos que “van y vienen” entre las prioridades políticas del indigenismo y del movimiento de mujeres. La falta de acuerdo entre la defensa de una “hermandad de género y latinoamericana” como proponen algunas mujeres no indígenas que unifique indistintamente a las mujeres y una ‘hermandad’ en términos de pertenencia a los Pueblos originarios que resalte la diferencia entre las mujeres puso de manifiesto dos caminos de construcción identitaria divergentes. La identificación que ellas reivindican con el movimiento de los Pueblos las constituye en actoras localizadas en dinámicas particulares, que como observo, determinan su discurso y posición en el movimiento de

¹⁸ Ver capítulo 2

mujeres. En segundo lugar y como describí en el capítulo anterior, las ‘originarias’ no conforman un bloque homogéneo y cerrado. Ellas intervienen en el taller a partir de experiencias comunitarias, provinciales, regionales; y para entender aún más la complejidad, recordemos la participación en otros movimientos sociales como el obrero, el campesino o en ONG’s.

Un abordaje en términos de evento político, permite poner la atención en las lógicas que orientan las acciones de personas concretas (Frederic y Masson, 2008:233). Acciones que nos muestran contextos encajados y sujetos interviniendo en distintas escalas políticas. El evento como recurso analítico, me permitió realizar un recorte en el entramado de acciones e interacciones que se tejen en un hecho puntual (Frederic y Masson, 2008:225). Este abordaje, realiza una especie de corte transversal de un proceso político, lo que me permitió realizar un análisis focalizado en el entramado de relaciones que se configuran a partir de un conflicto concreto y de esta manera comprender las lógicas que movilizan las acciones de las personas involucradas.

Finalmente, podemos sostener que las indígenas, en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, han dejado de ser ese “informante nativo” que define Spivak como “un nombre para la marca de la exclusión”. “Él (y ocasionalmente ella) es un “espacio en blanco” [blank] generador de un texto de identidad cultural que solamente Occidente (o una disciplina de modelo occidental) pudo inscribir” (Spivak, 1999b:6) (Mi traducción). Ellas, las ‘originarias’, introducen al Encuentro “un cauce profundo de sangre originaria”, cauce que transporta una memoria que nos interpela a todas las mujeres. Una historia colonial, acallada, pero que nos tiñe a todas de no-blancas cuando viajamos al norte imperial (Segato, 2010:19). Estos “ríos profundos” nos ponen de frente a siglos de mestizaje, de etnocidio, de cancelamiento de la memoria de lo no-blanco. Pero aquí, en el taller, a través de un conflicto puntual, ellas nos señalan otra dirección del mestizaje:

[...] ya no el producido por la élite blanca/blanqueada y siempre colonizadora [...], sino como un lanzamiento del ser indio, del ser negro, hacia el futuro, nadando en nueva sangre, alimentado por un insumo de otras estirpes o trajinando en nuevos contextos sociales, con nuevas inseminaciones de cultura, transitando por las universidades¹⁹, pero sin que se extravíe el vector de su diferencia y su memoria como tesoro de la experiencia acumulada en el pasado y proyecto para el futuro. La raza es, de esta forma, [...] nada más y nada menos

¹⁹ Transitando el movimiento de mujeres.

que el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuento pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad” (Segato, 2010:26).

Las ‘originarias’ han conformado el taller en locus de enunciación, en un espacio desde el cual ellas deciden hablar y dejar de ser habladas. Este es un espacio en tensión, exclusivo de mujeres construyendo una identidad que se debate en la defensa de los derechos colectivos de un Pueblo y los derechos individuales de las mujeres. Una identidad “in-between”, “entre medio”, de dos grandes movimientos sociales, los cuales ambos se caracterizan por su diversidad interna y ambos, aunque de distintas formas, históricamente silenciados. Un “tercer lugar”, que brega por salir de las tensiones de poder que su misma conformación provoca en términos de lealtades de grupos.

En el siguiente capítulo, la categoría de cultura y pueblo nos ocupará especial atención. Si en esta oportunidad vimos como la representación a través de la toma de la palabra se conformó en un evento crítico que reorganizó las lógicas al interior de los Encuentros de mujeres e instaló nuevos modos de acción y de sentidos; en el próximo capítulo estudiaremos las tensiones o/y solidaridades de grupo respecto a la afirmación de los derechos de las indígenas como mujeres.

Capítulo 4

El malestar en la cultura y la deliberación de los Pueblos: dos caras de las políticas de identidad y la lucha de las mujeres

Porque los Pueblos que pierden la historia no tienen conciencia de su destino (Nelly, mujer 'quechua-aymara', Taller Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Paraná, 2010)

Cuando la historia que tejía colectivamente, como el tramado de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición, es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria, y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar de una devolución de la historia, de una restitución de la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro (Segato, 2011:25).

La etnografía permite, en tanto enfoque que privilegia la perspectivas de los/as actores/as, conocer de voz de las principales involucradas la lucha como indígenas en el marco de sus Pueblos y ante compañeras mujeres no indígenas. El Encuentro nos reúne en el debate y en la acción contra situaciones opresivas que compartimos en tanto mujeres. “Mujeres, anticoncepción y aborto”, “Mujeres y violencia”, “Mujeres y maltrato, abuso, explotación y trata de niñas y niños”, “Mujeres en situación de prostitución y explotación sexual”, “Mujer e Identidad”; “Mujeres y organizaciones sindicales”; “Mujeres y activismo lésbico”, entre otros tantos talleres que se llevan adelante.¹ En estos espacios se pone en debate el lugar subalterno asignado a las mujeres en distintos niveles de nuestra vida: familia, trabajo, activismo, sexualidad. Así como también se ponen de manifiesto las trayectorias particulares desde las cuales esas experiencias se viven. Concretamente, la experiencia etnográfica puso en evidencia cómo la identidad y las reivindicaciones de las mujeres se actualizan de diversas formas, en diferentes contextos y ante diversos interlocutores (Frederic y Soprano, 2008:35), a la vez hizo posible hacer visibles trayectorias políticas, personales y colectivas diversas. Estas trayectorias se hacen evidentes a partir de los distintos posicionamientos políticos frente a determinadas consignas del movimiento de mujeres.

En este capítulo retomo las discusiones referidas a la despenalización/legalización del aborto. Como se sabe, este es un debate tenso y difícil no sólo entre las indígenas. Sin embargo lo incorporo como objeto del análisis ya que a través del mismo afloraron una serie de cuestiones que pusieron en evidencias problemáticas específicas de género que se impusieron a pesar de no estar comprendidas originariamente en el temario del taller “Mujeres de los Pueblos originarios”.

Tanto para mi investigación como para mi activismo, los encuentros y desencuentros de opiniones y posiciones que presencié en los talleres de los respectivos Encuentros Nacionales de Mujeres de Neuquén (2008) y de la ciudad de Paraná (2010), sobre el problema del aborto, resultaron reveladores en varios sentidos. En primer lugar, los argumentos que conocí en esas oportunidades interpelaron mi propia posición respecto a la despenalización/legalización de aborto. Como veremos a continuación, la propuesta de “autogestión” de las prácticas abortivas y la recuperación de saberes indígenas en el cuidado de la salud sexual me resultó una propuesta novedosa. Posición que no se

¹ Ver Anexo I Documento 1.

reduce a aceptar la despenalización/legalización del aborto sino que demanda autonomía respecto a las formas de llevar a cabo las prácticas de salud, pues exigiendo la autogestión de la medicina, cuestionan al modelo médico hegemónico. Como una de las mujeres mapuche comentó en medio de los murmullos de la discusión, en el Encuentro de Neuquén, la cuestión es poder pensar el aborto por fuera de la “medicalización de nuestro cuerpos”.

En segundo lugar, en los temarios publicados para el taller se pueden leer puntos como “Acceso a la salud sexual y reproductiva. Métodos anticonceptivos naturales” (Córdoba, 2007); “Conocimientos medicinales ancestrales. Acceso a la salud sexual y reproductiva” (Neuquén, 2008 y Tucumán 2009, Paraná, 2010); “Conocimientos medicinales ancestrales. La concepción ancestral de la salud sexual y reproductiva. Acceso a la atención de la salud sexual y reproductiva” (Bariloche, 2011). Por lo general, a lo largo de las reuniones previas al Encuentro de la Comisión Organizadora (C.O.) se establecen de manera preliminar los temas a tratar en los talleres. Antes de participar, las mujeres podemos consultar los temas propuestos. En el taller de las ‘originarias’² ese temario suele leerse al principio del taller pero es modificado y en algunos Encuentros criticado como impuesto. Por lo tanto, se confecciona uno nuevo o se le hacen modificaciones al ya establecido incorporando o cambiando puntos. Cabe destacar esta cuestión ya que cuando se leen los temarios publicados del taller en cuestión, pareciera que temas tales como la salud sexual y reproductiva habían sido efectivamente tratados de la manera prevista. En cambio, en los talleres en los que pude participar, estos temas no fueron incorporados a la discusión. A veces puede suceder que las mujeres los incorporen en sus oratorias sólo de manera tangencial. La salud, en un sentido amplio, sí conforma un tópico sobre el cual las mujeres participan y opinan, pero rara vez se adentran en el tema de la salud reproductiva. Cuando lo hacen, como en el caso que relato sobre aborto, suele producirse una tensa discusión entre si incorporar el tema al debate y a las conclusiones o no mencionarlo. Me pregunto, ¿Por qué no dan el debate a pesar de que las indígenas en sus relatos hacen referencia directa o indirectamente a problemáticas asociadas al aborto?

² A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

En tercer lugar, estar presente en los talleres y participar de los debates me permitió identificar algunas problemáticas específicas de género que quedan relegadas o “no nombradas” ante las prioridades políticas de sus Pueblos. Se trata, por ejemplo, de temáticas referidas a las luchas por el territorio, la recuperación de la propia cosmovisión, y la educación intercultural, que estuvieron presentes durante los cinco años en los que realicé este trabajo de campo. Al escucharlas y conocer su situación entiendo por qué la urgencia de la organización alrededor de estos temas. Pero al mismo tiempo, estar reunida en ese espacio del movimiento de mujeres me interrogaba sobre vivencias específicas de género.

En ocasiones, las luchas que comparten las mujeres en tanto integrantes de los Pueblos originarios son utilizadas para clausurar el debate respecto a situaciones de desigualdad de género internas al colectivo étnico. Por ejemplo, durante la discusión que el aborto generó en Paraná, una ‘mujer originaria’ exasperada ya con el conflicto expresó: “Estamos diciendo violencias, aborto ¿Y la recuperación de tierras para poder vivir, para poder implantar justicia?” (Mujer qom de Formosa³). De esta manera, intentó frenar el debate apelando a la prioridad que la lucha como Pueblos tendría en relación a la recuperación de sus tierras y territorios. En el mismo sentido, durante el taller en Paraná, ante la discusión que no se cerraba y, por tanto, retrasaba la redacción final de las conclusiones, una mujer indígena con voz nerviosa interrumpió y tomó la palabra casi gritando:

Este taller es de los Pueblos originarios, hay muchas cosas que no estamos tocando de los Pueblos originarios donde **nuestras hermanas se están muriendo de hambre**, están desalojando, están contaminando. El tema de aborto tiene un taller para tratar ese tema que en este momento no nos **concierno** porque tenemos otros **temas originarios** que tratar (Destacados míos).

Queda clara la postura de algunas ‘originarias’ respecto a debatir cuestiones que incuben específicamente a las mujeres y, más aún, a la salud sexual y reproductiva. El aborto no entraría como “tema originario”, no las “concierno” por lo tanto se clausura la deliberación al respecto. Es interesante observar la referencia sobre las “hermanas que están muriendo de hambre” como razón para debatir otras cuestiones que serían prioritarias y no sobre el aborto ya que, como veremos más adelante, se termina

³ Taller “Mujeres de de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

desoyendo a las ‘hermanas’ que señalan el aborto clandestino como una causa de muerte de las indígenas.

El título de este capítulo retoma la idea de Freud de un “malestar en la cultura”, pero hace referencia al malestar aflorado en el trascurso de los talleres cuando se intenta introducir una lucha específica del movimiento de mujeres. En este caso la lucha por el derecho al aborto legal, libre y gratuito en el repertorio de las reivindicaciones culturales. Ese malestar puso en evidencia una estrategia de conservación del lugar desde el cual se define “la cultura” y de los temas de agenda que la misma involucra. Temas a los cuales me referiré como “temas originarios”, haciendo alusión a las palabras de la mujer indígena recién citada. Pero también se puso en evidencia una estrategia de apertura a la deliberación. La noción de Pueblo aquí incorporada refiere a la idea de deliberación interna y de la historia como motor de cambio (Abdulahi An-Na'im, 1997; Rita Segato, 2007a, 2010, 2011). La noción de Pueblo se abre a la diferencia interna y promueve un diálogo que, mientras se despliega, permite la transformación de las costumbres.

Considerando la cultura como sitio de enunciación, es decir, como práctica enunciativa resulta posible pensar en términos de un proceso dialógico, que intenta rastrear desplazamientos y realineamientos como efectos de antagonismos y articulaciones culturales, “subvirtiéndolo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural” (Bhabha, 2002:218). En este sentido, a través de la identificación y presentación de las distintas posiciones respecto al tema del aborto me propongo indagar las formas en que las ‘originarias’ articulan (o no), supeditan (o no) la defensa de los derechos de las mujeres (como derechos individuales) y la defensa de los derechos de los Pueblos (como derechos colectivos).

El aborto en el temario de las mujeres de los Pueblos originarios

La consigna por la despenalización del aborto está presente cada año y cada vez con mayor fuerza en los ENM. Suele llevarse adelante durante los días del Encuentro, una asamblea específica para discutir y coordinar acciones al respecto. La lucha por la legalización/despenalización del aborto fue el lema del Encuentro realizado en la ciudad de Paraná (Entre Ríos) en octubre de 2010. Frente a esta lucha del movimiento de mujeres las ‘originarias’ exponen argumentos diversos y hasta enfrentados

En el Encuentro realizado en 2008 en Neuquén, el tema de la legalización/despenalización del aborto emerge disonantemente en el marco del debate que se venía llevando a cabo entre ‘mujeres originarias’ y no ‘originarias’ en el taller Mujeres de los Pueblos originarios. Ya en la última jornada de debate, en el taller del día domingo, una joven no indígena perteneciente a la agrupación política Pan y Rosas (PTS) introdujo el tema sobre la legalización del aborto:

Aunque no pertenecemos a una comunidad originaria, hemos sido explotadas por un Estado que también afecta a las comunidades indígenas. Por eso mismo es necesaria la unión entre víctimas de explotación en el campo indígena y en la ciudad en las fábricas, las luchas van acompañadas. Justamente por eso veo necesario sumarse a las movilizaciones respecto a la lucha por el aborto legal, libre y gratuito y contra la violencia contra las mujeres. Que se pueda participar en esto y también en la lucha por las tierras, que las dos luchas estén en conjunto, que no se den una sin la otra, porque es parte de lo mismo (Joven no indígena perteneciente a Pan y Rosas⁴)

Frente a la declaración de la joven, una mujer mapuche interviene levantando la voz:

Soy mapuche, soy estudiante de comunicación, soy trabajadora, mi padre es español... ¡Derecho a la educación sexual, a los anticonceptivos para no abortar y el aborto legal para no morir!⁵

Inmediatamente, sin pedir la palabra, una mujer guaraní referente en los talleres por ser una de las que participa desde los comienzos argumenta: “El problema del aborto no es nuestro”. La intención con esa frase fue cerrar el debate y las intervenciones al respecto. A pesar de ella, el tema sigue:

Voy a hablar en el idioma en que nos entendemos todas acá porque he venido a un Encuentro Nacional de Mujeres y respetando, como mujer mapuche, a quienes nos han venido a visitar desde tan lejos. Soy trabajadora, soy madre, soy mujer y soy madre, por lo tanto preocupada por el tema del aborto también. También soy gente de la tierra y por lo tanto preocupada por un lugar a dónde poder vivir. Hoy tenemos la oportunidad histórica de entre todas, [entre] las

⁴ Taller Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Neuquén 2008.

⁵ Taller Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Neuquén 2008.

mujeres nacidas en este país, de reivindicar nuestra raíz cultural y de salir adelante todas juntas, luchando por los derechos de todas.⁶

Luego de esta intervención, el tema parece diluirse ante la urgencia del armado de las conclusiones, pues ya se acercaba el momento de cierre de la última jornada de taller y la marcha. Se empezaron a leer los puntos que las secretarías habían redactado a partir de las distintas declaraciones, intervenciones y propuestas en los dos días de debate. Una de las secretarías, una joven coya, lee los puntos estableciendo, para las conclusiones:

- 1) El territorio nos permite vivir la espiritualidad ya que somos parte de la tierra. Denunciamos la contaminación de la tierra, el agua.
- 2) Revalorizamos la espiritualidad que no acepta el aborto y respeta la vida. Recuperar la belleza cultural y espiritual que promueve la vida y el bienestar con sabiduría y que no permite que cosifique la mujer con estereotipos de belleza.
- 3) Reafirmamos este espacio en los ENM y proponemos encuentros regionales.
- 4) Reafirmamos que la familia es la sabiduría de nuestros ancestros, debemos valorar y defender nuestras familias.
- 5) Promovemos una educación bicultural, intercultural y bilingüe en todas las escuelas del país. Exigimos capacitaciones de docentes originarios.
- 6) Exigimos libertad de culto
- 7) Rechazamos los festejos por el bicentenario
- 8) Exigimos la modificación de la legislación que incorpore nombre originarios.
- 9) Denunciamos al himno de Río Negro que reproduce imágenes discriminadoras de los tehuelches
- 10) Es de vital importancia rescatar y resguardar el territorio ya que este es el problema de fondo por cuanto es un espacio para el desarrollo de nuestra cultura y porque es la filosofía como forma de vida. Exigimos economías autosustentables, sin depender del gobierno estatal.
- 11) No somos un Pueblos exterminado, estamos de pie y seguimos caminando por este mundo.
- 12) Exigimos la wiphala junto a la bandera argentina

⁶ Taller Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Neuquén 2008.

Una vez que la secretaria termina de leer los puntos que conformarán las conclusiones del taller, interviene Moira (una mujer mapuche de ‘Pillán Mahuiza’, en la localidad de Corcovado, Chubut) y aclara:

Hay un punto, el del aborto, que se malinterpretó, porque en ningún momento nosotras dijimos que estábamos en contra del aborto. En relación a este tema dijimos que había prácticas ancestrales, porque justamente el control de nuestra natalidad, incluso también desde la cosmovisión nuestra, tenemos prácticas de abortos naturales con hierbas. Entonces lo que yo dije en relación al aborto, no era que estaba en contra. Estoy diciendo que deberíamos recuperar ese conocimiento para la autogestión de nuestra salud.

Dicho esto, la secretaria repite y asienta en las conclusiones: “recuperamos nuestro conocimiento para la autogestión”. Moira le vuelve aclarar: “para la autogestión del aborto”.

Josefina, mujer diaguita de los Valles Calchaquíes, que participaba como una de las coordinadora junto a Cristina, mapuche de Bariloche, y a Luisa, mujer coya, residente en Ciudad de Buenos Aires, explica:

En todos los talleres, en todos los Encuentros deben ir todas las conclusiones cuando hay más de un tema. [...] Yo creo que nosotras tenemos que **presentar todas las opiniones**, si algunas compañeras dicen que no están de acuerdo con el aborto y otras compañeras dicen debemos recuperar los saberes ancestrales, y aquellas compañeras que están a favor del aborto libre, legal y gratuito.

Se escuchan murmullos, hasta que toma nuevamente la palabra la secretaria coya: “pongo las dos conclusiones, aunque, disculpen, no era parte del temario. A este comentario se suma la exaltada opinión de Asunción, la mujer guaraní a la que hice referencia con anterioridad: “¡No es parte del temario, no es parte del taller! Respetemos el temario, este tema no se habló acá”. La secretaria agrega: “No es nuestro tema”.

Nuevamente se le pide a la secretaria que lea los puntos ahora modificados. Ella se niega y dice que ya está todo escrito, piden que se lea específicamente el punto del aborto. Por un momento, el debate grupal del taller se disolvió en murmullos, discusiones entre grupos, intercambio de opiniones con tonos elevados de voz. Toma nuevamente la palabra la mujer guaraní:

Cuando nosotras queremos quedar embarazadas, a los doce años podemos quedar embarazadas por eso tenemos la menstruación, nosotras tomamos un té y expulsamos los espermatozoides **¡No arriesgamos la vida de las mujeres! ¡El aborto mata a las mujeres!** (Destacados míos).

En un ambiente tenso e intolerante y cada vez más caótico y desordenado respecto de la toma de la palabra, se escucha:

Nosotras como **madres originarias** tenemos que **defender la vida** y tenemos que capacitar a nuestras hijas [se refiere a enseñarles cuidados para no quedar embarazadas]. Son **nuestras creencias ancestrales** que tenemos que enseñar a nuestras hijas (Destacados míos).

Entonces, otra mujer la interrumpe gritando: “¿Y cuándo son violadas?” A lo que se la misma mujer le responde: “**Nosotras** defendemos siempre la vida y a la que es violada no le vamos a cargar también sobre su **conciencia** y su **alma** un **asesinato**” (Destacados míos).

Una mujer mapuche proveniente de la ciudad de Bariloche toma la palabra y trata de hablar más calmadamente:

Hermanas, yo me he criado en la ciudad y tuve que aprender lo que es la sociedad winka. Yo entiendo y acepto que nuestros ancestros nos han enseñado como cuidarnos pero también es cierto que muchas de nuestras hijas que van a la ciudad terminan siendo **violadas** en las ciudades y **teniendo chicos a los 15 o 16 años** y eso es lo que no tenemos que permitir (Destacados míos).

Ante la cada vez más tensa situación y la imposibilidad de cerrar las conclusiones la coordinadora diaguita propone: “Respetando el consenso se podría poner que no solamente apoyamos las recuperaciones de los métodos ancestrales del cuidado de la maternidad sino que nos solidarizamos también con la lucha por el aborto”

La secretaria insiste: “entonces pongamos que defendemos la vida y no el aborto.” Ante lo que se escucha un generalizado grito: “¡Noooooooooooo!” Siguen las discusiones entre todas y reina el murmullo. Una mujer indígena toma la palabra:

La mayoría de la gente mayor nos cuenta que antes han sido violadas y han tenido su primer hijo y nadie le dijo “hija tomate un yuyo”. Muchos de nosotros hemos nacido producto de una violación...Por eso: ¡A favor del aborto!

Ambiente de murmullos, tensión, gritos. Se escucha del fondo: “¡Es parte de nuestra salud!” Una mujer mapuche toma la palabra:

Estamos aceptando la **destrucción de la naturaleza, estamos aceptando la destrucción de la semilla...defendamos nuestros orígenes**, lo que somos nosotros. No podemos seguir con la **cultura occidental**, defendamos la vida, nuestra tierra, nuestro origen, la vida, hermanas.

Como mapuche, como parte de los Pueblos originarios, no estoy de acuerdo con el aborto porque primero hay que enseñarles a nuestras chicas, nuestros chicos a cuidarse, a hacerse respetar (Destacados míos).

Ante la situación de desborde, Josefina toma la palabra nuevamente: “Sobre este tema hay tres posiciones, por lo que habría que poner las tres”. Desde el fondo del salón se escucha un grito que dice “¡Mueran los violadores!”, el cual provoca aplausos y murmullos. Cristina, la coordinadora mapuche pide que se continúe con las conclusiones a pesar de las acusaciones a la secretaria: “La secretaria hizo una simplificación y no cuenta las propuestas que hicieron las compañeras toda la tarde”.

Otra de las secretarias (ya que comenté en capítulos anteriores esta fue una coordinación compuesta por mujeres de diferentes Pueblos y entre las secretarias participó una mujer no indígena) relea los puntos del taller con las modificaciones, se agrega el punto trece en relación a resguardar el patrimonio ancestral y el catorce referido al tema de aborto. La secretaria no indígena lee: “Algunas apoyan el aborto, otro grupo no lo apoya y otro grupo sostiene que este taller no contiene ni aprobó este tema”. Nuevamente las mujeres no sienten que se refleje lo que pasa, otra vez murmullos y desacuerdo. El tiempo estimado para la finalización del taller ya había sido sobrepasado y aún no había acuerdo. Se resuelve que mujeres representantes de las tres posiciones se queden junto a las secretarias para poder redactarlas mientras el resto vamos a la marcha.

En el ENM realizado en la ciudad de Paraná en el 2010 acontece una situación similar. En el momento de redacción de las conclusiones la incorporación del tema del aborto en las conclusiones causó una fuerte discusión e intercambio de posiciones que retardaron nuevamente la finalización del taller. En esa oportunidad, se acordaron dos posiciones,

la primera sostenía que: “Desde la cosmovisión y desde **nuestros principios como la dualidad y la complementariedad** no criminalizamos el derecho al aborto más bien cuando ejercitemos el derechos a nuestra medicina ancestral no habrá posibilidad de aborto.” (Destacado mío) La segunda afirmaba: “Basta de muerte de mujeres por abortos clandestinos, por un plan de lucha por el aborto legal, libre, seguro y gratuito”. Los relatos de las mujeres sobre el tema del aborto en Paraná también serán incorporados al análisis, mostrando la continuidad y avance reflexivo en las argumentaciones.

A partir de mi observación participante en el taller, me fue posible identificar una serie de posiciones respecto de la incorporación del problema del derecho al aborto en el temario de las ‘originarias’. Fue posible una primera aproximación a los distintos posicionamientos, a partir de las consideraciones que sobre las mismas realizó la coordinadora del taller, Josefina, en Neuquén. Durante el conflicto ella intentó hacer prevalecer la lógica de trabajo y de debate propia de los Encuentros: cuando se redactan las conclusiones se debe reflejar el consenso o, en caso contrario, las distintas posiciones que no lograron acuerdo. La idea, posición o acción que se plasme en las conclusiones no deberá ser el resultado de una votación (entre las mujeres del Encuentro circula el acuerdo de no tomar decisiones a través del voto) porque de esta manera no quedarían expresadas las opiniones de todas sino la de la mayoría. Por lo tanto si durante el taller no se alcanza el consenso, las secretarias deben redactar las distintas posiciones manifestadas. En este sentido, Josefina, dice al grupo

Yo creo que nosotras tenemos que presentar todas las opiniones, si algunas compañeras dicen que no están de acuerdo con el aborto y otras compañeras dicen debemos recuperar los saberes ancestrales y aquellas compañeras que están a favor del aborto libre, legal y gratuito.

La coordinadora logra identificar tres posiciones centrales sobre las cuales dediqué especial reflexión. Luego de participar en los dos debates centrales sobre el tema (Neuquén y Paraná) considero acertado avanzar en una segunda aproximación a partir de un eje central que atraviesa el conflicto: debatir o no debatir el tema. Un sector, se manifiesta en desacuerdo a incorporar el tema y dar el debate al respecto: “No es parte del temario, no es parte del taller”, “Este tema no se habló acá”, “No es nuestro tema”, “El problema del aborto no es nuestro”. Me referiré a esta posición como tendiente a la

“clausura de la deliberación”. El segundo posicionamiento manifiesta estar a favor de incluir el tema como punto de debate en tanto que afecta a las mujeres y a las mujeres indígenas. Este sector lo describiré como “abierto a la deliberación”.

Ahora dentro de estos dos amplios sectores identificados cabe hacer algunas distinciones fundamentales para poder comprender el trasfondo histórico y político de la cuestión. Y además para poder hallar puntos de contacto entre las ‘originarias’ que priorizan el tema con otros sectores de mujeres no indígenas que vienen organizadas por el derecho al aborto.

Clausura de la deliberación, identidades cristalizadas y derechos de las mujeres

Los fundamentos que exponen algunas de las ‘mujeres originarias’ para oponerse a dar el debate sobre el aborto son diversos. El primero que me interesa señalar recuerda en sus argumentaciones a ciertas expresiones utilizadas por ciertas perspectivas cristianas. Por ejemplo: “Nosotras **defendemos siempre la vida** y a la que es violada no le vamos a cargar también sobre su conciencia y su alma un **asesinato**” (destacados míos). “La defensa de la vida” como responsabilidad de la mujer o la comparación del aborto con un “asesinato” recuerdan los planteos con los que cada año la ‘iglesia’⁷ irrumpe en los Encuentros y ‘rompe’ los debates al respecto.

Un segundo argumento utilizado por el grupo de ‘originarias’ que se niega a incluir el tema del aborto en los debates, retoma la noción de “defensa de la vida” pero lo hace en un sentido diferente. La “defensa a la vida”, en estos casos, se propone como principio de los Pueblos asociado al rol de la “madre originaria” dadora de vida y vinculada a la madre tierra. Recordemos algunas de las frases citadas:

Estamos aceptando la destrucción de la naturaleza, estamos aceptando la destrucción de la semilla... defendamos nuestros orígenes, lo que somos nosotros. [...] defendamos la vida, nuestra tierra, nuestro origen, la vida, hermanas”.

“Nosotras como madres originarias tenemos que defender la vida”.

⁷ Esta expresión se usa en referencia a la iglesia católica. También participan mujeres evangelistas y sus iglesias se oponen al Encuentro. En Bariloche, las evangelistas organizaron un encuentro de mujeres en paralelo y una marcha por la ciudad en contra del aborto. Pero en general, el enfrentamiento suele darse respecto a la Iglesia católica, la marcha siempre pasa por una catedral o iglesia importante de la ciudad anfitriona para hacer un escrache. Ver Anexo II, Foto 25 y 26.

Una tercera posición se puede reconocer manifestándose solapadamente bajo la negativa del debate: “¡No arriesgamos la vida de las mujeres! ¡El aborto mata a las mujeres!”. Esta frase de la referente guaraní se distingue de las anteriores en el sentido de que el rechazo al tema apunta a señalar que el aborto es una causa de muerte para las mujeres. El aborto “mata a las mujeres”, especialmente se refería a las mujeres indígenas. Los fundamentos de Asunción y los de un pequeño número de mujeres que alentaban su posición, se corren de la perspectiva “acusatoria” señalada desde la primera posición. Pero también toman distancia de la segunda referida a una natural condición de madres dadoras de vida.

En el Encuentro de mujeres realizado en Paraná (2010) también se hizo referencia al aborto como práctica que “mata a las mujeres” reemplazando las perspectivas acusatorias. En realidad, la asociación se llevó a un plano más amplio asociando la imposición de prácticas médicas sobre las mujeres indígenas y a la noción de genocidio: “En este taller nosotras estamos hablando de nuestra vida. Antes de practicar el aborto, a las indígenas los médicos les daban la cápsula anticonceptiva las cuales mataron hermanas provocándoles cáncer. Muchas madres indígenas murieron por esa razón” (Felicia, docente qom de Rosario).⁸

Estas mujeres firmes en no dar el debate se solidarizaron con las mujeres “argentinas” manifestándose en contra de la criminalización del aborto. Sin embargo, se niegan rotundamente a involucrarse con la lucha por el derecho al aborto. Por ejemplo, Nelly, una referente quechua-aymara sostuvo: “Nosotros no criminalizamos a las hermanas en esa decisión desgarradora pero este no es el taller de aborto, este es el taller de la vida, de la defensa de la vida en todas sus dimensiones.”⁹

En Paraná, dos años después del conflicto descrito en Neuquén, los argumentos en contra del debate parecen conformarse a partir de la confluencia entre dos de las tres posiciones identificadas en Neuquén. La preocupación por la muerte de las mujeres indígenas debido al aborto se entrelaza con los principios asociados a la defensa de la vida y de la madre originaria/naturaleza dadora de vida hijos/semillas. Los argumentos que se esgrimieron en contra de la deliberación se apoyaron en el respeto a las “creencias ancestrales”, “la identidad milenaria”. Desde esta posición, ‘lo ancestral’

⁸ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

⁹ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

parece entrar en confrontación con algunos debates que incumben a los derechos de las mujeres, en este caso relacionados a la salud reproductiva. En este sentido, parecería que involucrarse con ese tipo de discusiones implicaría un alejamiento de la cosmovisión y la identidad de las ‘originarias’. “Son nuestras creencias ancestrales que tenemos que enseñar a nuestras hijas” sostuvieron, las “creencias ancestrales” enunciadas dentro del discurso de clausura del debate se vuelven incuestionables, como una especie de saber atemporal que no necesita ser revisado, discutido, puesto en debate. Son las costumbre, las tradiciones de sus Pueblos las que deben prevalecer ante cualquier conflicto aunque las mismas cierren la posibilidad de dialogar sobre problemáticas específicas que incumben (como muchas de ellas lo reconocieron) a todas las mujeres. Nuevamente Nelly defiende su postura:

Nosotros planteamos con nuestros ancestros, con los emblemas de los hermanos mapuches, el espíritu de los huarpes, de los guaraníes, de los quechuas, de los aymaras, milenarios y ancestrales, que cuando los pueblos recuperemos en su plenitud nuestros derechos, ni va a ser necesario hablar del aborto. Porque cada Pueblos tiene su propia medicina.¹⁰

En suma, la inclusión del aborto como parte del temario de las ‘originarias’ resultaría en un alejamiento de los “orígenes”, de “lo que somos”. De fondo, esta posición funciona como una amenaza a la pérdida de la identidad y de la cultura; de modo que apelan a mecanismos que clausuran el debate: “No podemos **seguir con la cultura occidental**, defendamos la vida, nuestra tierra, nuestro origen, la vida, hermanas.” En Paraná una mujer mapuche, de manera exaltada, argumentó irónicamente: “¡Qué respeto le vamos a tener a la madre tierra si estamos matando a un hijo! ¡Estamos **contradiendo nuestra cosmovisión!**” (Destacados míos). Desde posiciones de este tipo, el tema del aborto se presenta como un problema de las “mujeres argentinas”, que las excluye.

En esa línea, en el taller de Paraná, se explicitó que el aborto no es un tema de las ‘originarias’ y que no hace a la defensa de su identidad:

Hablamos de identidad, hablamos de la recuperación del estado plurinacional, pluricultural. Allí justamente está la base de la cuestión. **El fundamento clave de la cuestión es la recuperación de nuestra identidad.** [...] en el pasado pero

¹⁰ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

también en el presente, están los recursos espirituales y de medicina ancestral milenaria para el control de la natalidad. No estamos demonizando a las hermanas que practiquen el aborto porque sabemos que eso tiene que ver con una decisión desgarradora y extrema pero **tampoco desde el taller de Pueblos originarios, sería una aberración, que nosotros estemos defendiendo y propagando eso** [se refiere al aborto]. Sí respetamos y no criminalizamos a las hermanas que lo practiquen (Nelly, quechua-aymara)¹¹ (Destacados míos).

Hermanas seamos consientes, claras de lo que queremos hacer. Si denunciamos injusticias hacia nuestros Pueblos por parte del Estado **no tenemos por qué aprobar algo que no nos compete en este taller** [se refiere al derecho al aborto]. **No copiemos lo que otras dicen** (Felicía, docente qom de Rosario)¹² (Destacados míos).

Esas “otras” serían “las mujeres argentinas” porque el aborto se concibe desde esta perspectiva como un problema occidental y como una problemática de las mujeres blancas. Dar lugar en el temario y en las conclusiones a un aspecto que hace a la lucha de las mujeres por sus derechos a la salud, en especial a la salud sexual y reproductiva, parecería resultar en una intromisión de las mujeres blancas en temas que no “les concierne” a las ‘originarias’ y que terminaría siendo una nueva forma de aculturación. Este argumento asocia directamente la recuperación de la medicina ancestral con la desaparición del aborto: “cuando ejercitemos el derecho a nuestra medicina ancestral no habrá posibilidad de aborto”. Este tipo de posiciones que se imponen (en la redacción de las conclusiones) contradice a las ‘hermanas’ que sostuvieron que el aborto es una práctica que llevaban adelante sus abuelas y madres desde sus saberes medicinales. Además, desoye a las compañeras que en el mismo taller plantearon que de ser sus hijas violadas acudirían al aborto para evitar un nacimiento no deseado. Por lo tanto, la “inevitable” desaparición del aborto que conllevaría la recuperación de la medicina ancestral parece ser una conclusión un tanto forzada.

Resulta llamativo que la diversidad que se reivindica en este taller ante el tema del aborto se clausure a partir de las voces hegemónicas de algunas ‘originarias’ que se manifiestan en contra del debate. Esto se refleja en afirmaciones del tipo: “Como mapuche, como parte de los Pueblos originarios, no estoy de acuerdo con el aborto”. De este tipo de declaraciones se desprende que la pertenencia a los Pueblos originarios

¹¹ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

¹² Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

implicaría necesariamente estar en desacuerdo con el aborto. Esta deducción se vuelve falsa al escuchar las “otras voces” ‘originarias’ que sí acuerdan con la incorporación del aborto en el temario y problemáticas de las indígenas.

En el capítulo anterior la ‘representación’ se manifestó como acción política desde la cual las ‘mujeres originarias’ toman la palabra y se afirman situadamente en el marco del movimiento de mujeres y del movimiento indígena. Como en aquel análisis, en este, la cultura se conforma en un tópico sobre el cual las mujeres hablan, enuncian, se posicionan y se distinguen de otros colectivos. La cultura se manifiesta en el taller como un “hacer reflexivo, como un medio de significación que puede tomarse a sí mismo como objeto de predicación”. En cada enfrentamiento, en cada acuerdo, en cada posicionamiento, la cultura conforma un “proceso disputado de construcción de significados” y al mismo tiempo produce su propia metacultura (Briones, 2005:18):

[...]esto es, nociones en base a las que ciertos aspectos se naturalizan y definen como a-culturales, mientras algunos se marcan como atributo particular de ciertos *otros*, o se enfatizan como *propios*, o incluso se desmarcan como generales o compartidos (Briones 2005:18).

La cultura (propia o ajena) convertida en objeto de representación cultural, sostiene Claudia Briones en línea con Michel Foucault, genera a través de las nociones metaculturales asociadas su propio régimen de verdad en relación a las diferencias sociales. Desde esta perspectiva la cuestión es poder identificar cómo se reproducen desigualdades internas y con ellas se renuevan consensos y se ocultan ciertas divergencias tematizando otras (Briones, 2005:19).

La cultura es un sitio de enunciación (Bhabha, 2002) en el cual las actoras marcan y desmarcan los límites entre lo propio y lo ajeno. Desde algunas perspectivas de las ‘originarias’ pareciera que dar lugar a debates nacidos de la lucha de las mujeres implicaría un alejamiento de “lo propio”, de la cultura, de sus orígenes. Debatir sobre la legalización del aborto parece quedar por fuera de lo que la cultura acepta como un debate pertinente. Esta posición establece un límite entre lo que queda por dentro de ese núcleo estable que parece ser la cultura. Ellas se “desmarcan” frente a determinadas problemáticas que el movimiento de mujeres reconoce como propias. En algunos casos se desmarcan explícitamente (como en el caso del aborto): “No es nuestro tema”. En otros casos, la no referencia o subsunción de problemáticas a cuestiones consideradas de

“los Pueblos” también implica una lógica de demarcación (como veremos en relación a la violencia de género y a las violaciones).

Hay una gama de problemáticas –los ‘temas originarios’-, que se definen como culturales y se aceptan en el repertorio de temas a debatir en el taller: territorio, identidad, cosmovisión, educación, interculturalidad, salud. Pero a la vez existe una serie de temáticas que parecen caer por fuera de los bordes que la ¿su? cultura establece, y se vuelven “a-culturales” o propios de las “blancas” o “las argentinas”. Por lo tanto, se los excluye o se relativiza su importancia y prioridad de discusión.

Un tema específico que emerge clandestinamente a partir del debate sobre aborto confirma este mecanismo. Varias mujeres refieren al tema de la violencia, específicamente a las violaciones. Reconocen ser violadas en las ciudades y hasta se preguntan cuántas de ellas, tal vez, sean el resultado de violaciones. En Paraná se llegó a reconocer que algunas de ellas están encargadas de las problemáticas de las “violaciones seguidas de muerte” (por ejemplo, de este problema se ocupa Felicia, de origen qom). A pesar de estas referencias explícitas al problema de la violencia en su suma expresión, algunas ‘originarias’ tendientes a la clausura del debate, desplazan estas problemáticas por fuera de los límites de la cultura y de la identidad afirmada como propia de las ‘mujeres de los Pueblos originarios’.

¿Por qué el riesgo de las violaciones no ocupa, a nivel de las reivindicaciones, el lugar de prioridad con que se manifiesta en los relatos de las mujeres durante el debate? Pareciera que a pesar de que están en un Encuentro de mujeres (por lo tanto en un espacio propicio para conversar sobre las desigualdades de género y la violencia contra las mujeres) los discursos están enraizados en la defensa de una identidad indígena que posee sus prioridades definidas *a priori*, desplazando problemáticas que resaltan las fisuras internas del colectivo que se afirma.

Las políticas de identidad y reconocimiento cultural pueden volverse reacias frente a determinadas reivindicaciones que cuestionan las relaciones interna de grupo. Esto conduce a un proceso de congelamiento y reificación de la cultura. Esta tendencia se refiere a lo que Jane Jackson y Kay Warren llaman “Indigenous self-essentializing”. En mi opinión, poder pensar estos procesos de “auto-esencialización” como parte de una “táctica política” (Jackson y Warren, 2005) o como una forma de “afirmación política” (Wade, 2000) rompe con la ingenuidad analítica de ver en el movimiento indígena un

gran colectivo indiferenciado que lucha de manera integral por territorio, identidad y cosmovisión (Ulloa, 2007).

Más allá de la pertenencia étnica particular, las indígenas se identifican en tanto miembros de los Pueblos originarios. Como vimos en el capítulo anterior, esta adscripción resalta una hermandad de género y de pertenencia cultural. Releyendo los cuadernillos de conclusiones del XVII ENM (Salta, 2002), llamó mi atención la siguiente enunciación: “Nuestra cultura es nuestra arma”. El peso de esta afirmación es fundamental para entender la estrategia afirmativa de los Pueblos indígenas. Se debe ser precavida para que ese “arma” no funcione como una amenaza y una restricción para las propias mujeres, al punto que les impida la agencia y la resistencia a las fuerzas conservadoras de sus respectivas comunidades. Si la cultura se reivindica como una entidad atemporal, bloqueada a incorporar y deliberar problemáticas contemporáneas que les incumben en distintos sentidos, la escena de diálogo intercultural, en este caso entre mujeres, puede volverse un espacio de tensiones irresueltas.

La “auto-esencialización” de las identidades produce la oclusión de las diferencias internas ante el riesgo de que atenten contra la cohesión y desestabilice a los sectores conservadores que motorizan la identidad en esos términos. En este sentido, la pertenencia a un Pueblo indígena borra “toda posibilidad de diferenciación dentro de ese mismo grupo, y coloca a todos sus miembros en idéntica posición frente al resto de la sociedad” (Spedding, 2008:261). Dentro del grupo, entonces, prevalece la igualdad absoluta y cuando los hechos obligan a admitir que este no es el caso, tiene que ser resultado de la aculturación de individuos. Dado que el grupo es homogéneo, cualquier activista o dirigente necesariamente representa los intereses de la totalidad.

Cabe reconocer que las reivindicaciones y debates que se dan en este taller no pueden comprenderse por fuera del marco de las luchas de sus Pueblos. Pero también es justo reconocer que la afirmación como mujeres e indígenas interpela a la identidad como territorio propio de los varones. Al igual que lo que Rivera Cusicanqui describe en Bolivia, en Argentina, las formas organizativas que han adoptado los Pueblos indígenas están todavía marcadas por “el sello colonial de la exclusión de las mujeres” (Rivera Cusicanqui, 2006:12). Esto lo fuimos observando a través del relato de Rosalía, citada en el segundo capítulo, o en el de otras referentes a las cuales pude entrevistar.

Por ejemplo, en la entrevista que mantuve con Eva, ella me relató que junto a otras compañeras que formaban parte de AIRA (Asociación Indígena de la República

Argentina) se vieron en la necesidad de conformar un espacio autónomo de mujeres indígenas:

Con el tiempo conocí el AIRA, mucho tiempo fui y bueno... ni te hablaban los hombres. Yo era muy joven tenía 23, 24 años, ni me acuerdo... empecé [a participar en el AIRA] y era mucho trabajo, muchas cosas para hacer [...] me fui enriqueciendo con las discusiones con los hombres que antes eran, si ahora son fuertes antes eran más fuertes, más cerrados. [...]

El AIRA se creó en 1992 pero ya había una comisión de mujeres trabajando [...] Ahí lo que veíamos era como que las mujeres eran así un poco...bueno lo que hacían los hombres [...] En el '95 nosotras participamos y me convocaron a mí también para ir al I Encuentro de mujeres indígena en Ecuador. [...] Entonces a partir de que fuimos a ese Encuentro [...] para mí fue un antes y un después. Como mujeres con esa claridad política, no solo tomando la palabra sino las políticas que discutían [se refiere a las mujeres que conoció en el Encuentro], entonces cuando vinimos fue un replanteo de algunas y al poco tiempo nos fuimos reorganizando autónomamente.¹³

En los talleres del Encuentro se ha señalado el lugar desigualdad que ocupan en relación a sus compañeros de movimiento. Moira, una referente mapuche reconocida en el movimiento indígena en Argentina, es invitada a distintos ámbitos, desde programas televisivos, eventos académicos hasta reuniones de movimientos sociales, para hablar sobre sus Pueblos. En el taller del 2008, en Neuquén, durante una de sus intervenciones preguntó a sus 'hermanas': "¿Cuál será el lugar de las mujeres en los procesos de liberación?" Ella continuó su oratoria, y destacó que las mujeres ya no pueden ser sólo las que preparan la comida en los encuentros de sus Pueblos: "Tenemos que dejar de ser las que cocinan durante los encuentros de nuestros Pueblos, dejar de ser las que pelan las cebollas y las zanahorias".

Frente a "la omnipotencia de una política supremacista blanca" las políticas de identidad se vuelven un espacio de lucha para no "menospreciar" (hooks en Curiel, 2002:110).

¹³ Fragmentos de la entrevista. Agradezco a Eva el tiempo que me dedicó al darme la posibilidad de hacer la entrevista. Esta tuvo lugar en Ciudad de Buenos Aires en junio del 2012. Eva es una referente indígena a nivel nacional por el Consejo Nacional de la Mujer Indígena Argentina (CONAMI), coordinadora regional por el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) Región Sudamérica y representante internacional en espacios como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas.

Pero al mismo tiempo, frente a la reificación de las luchas por reconocimiento cultural, se escuchan mujeres que vienen levantando las voces en los entramados políticos de sus movimientos y comunidades de pertenencia.

La violencia contra las mujeres ¿un “tema originario”?

Astrid Ulloa presenta una serie de tensiones que tienen lugar en el interior de los colectivos de los Pueblos indígenas, cuando las mujeres demandan derechos particulares. El primer dilema que la autora señala refiere a la tensión “demandas generales versus demandas particulares”. Las demandas de las mujeres indígenas suelen verse como amenaza hacia la integridad del movimiento, hacia los logros obtenidos y a las demandas del movimiento. Los derechos indígenas como producto de una concepción monolítica de las identidades han comenzado a ser cuestionados por las indígenas. Ellas señalan que estas nociones cerradas de “lo indígena” impiden el reconocimiento de situaciones específicas de discriminación intra-grupo, especialmente hacia las mujeres. Cada vez en mayor número, las indígenas se organizan y son críticas al “resurgimiento étnico-cultural” entendido desde un estatus de pureza que cierra la posibilidad de debatir las desigualdades que marcan la cotidianidad de las mujeres. De esta manera, se produce una desarticulación de luchas, donde las demandas por derechos colectivos corren paralelamente a la lucha por los derechos específicos de las mujeres (Ulloa, 2007:28-29).

Una segunda tensión es definida por la autora como “género versus mujeres”. El género y los roles de las mujeres como nociones definidas *a priori* atentan contra la autonomía de los Pueblos ya que no contemplan “las categorías y los procedimientos de toma de decisiones sobre sus procesos e identidades, sino que se quieren imponer procesos externos bajo parámetros etnocéntricos desde la perspectiva occidental” (Ulloa, 2007:31). De todos modos, es justo reconocer que este tipo de categorías y demandas específicas resultan estratégicas para las indígenas que se encuentran ocupando nuevos roles y escenarios sociales y políticos. Estas pueden funcionar como herramientas que estimulen procesos de reflexión sobre sus propias nociones internas promoviendo el diálogo intercultural de mujeres.

El tercero de los dilemas que describe Ulloa como “escenarios nacionales versus escenarios locales” se refiere a la paradoja en que se encuentran muchas indígenas al

ocupar nuevos roles en la arena política nacional e internacional. Por un lado, han comenzado a tener voz y voto en la toma de decisiones y en el debate político pero, por otro, estos cambios no se ven reflejados en el ámbito local. Las dinámicas internas de las comunidades muchas veces hacen que esta nueva situación no se refleje en los espacios de decisión locales, “pues aunque las mujeres indígenas tengan reconocimiento nacional, no cuentan con el mismo espacio político en sus propias culturas, lo que genera tensiones y confrontaciones sobre el acceso a los espacios de toma de decisiones” (Ulloa, 2007:32).

Profundicemos en la primera tensión señalada por la autora.¹⁴ Cuando en el título utilicé la expresión “el malestar en la cultura” mi intención fue hacer visible una sensación de descontento que circuló en el taller. Un malestar que producía en ciertas mujeres un estado de nerviosismo que rozaba con contestaciones agresivas que cerraban el diálogo. Ese malestar que invadía el debate promovía el bloqueo de la discusión, la posibilidad misma de manifestarse desde distintas posiciones, y reconocer que el aborto es una práctica que también concierne a las ‘originarias’. Un malestar, que como vimos en este caso, no se nombra y se solapa con las reivindicaciones del grupo, pero que estalla en momentos concretos y expone el lugar de tensión en que algunas de sus integrantes se encuentran. Un malestar en la cultura ya que aferrándose a mandatos culturales (a pesar de que estos no promuevan la igualdad interna), rechazan el tema como propio y se niegan a reconocerlo y a debatirlo.

En mi opinión, si la consolidación de un movimiento de reivindicación se realiza en torno a una categoría de adscripción monolítica, a la larga este podría terminar cayendo en un accionar conservador respecto de las nuevas demandas que surjan internamente. Aquí, la cultura se convierte en una categoría de reivindicación política cerrada y excluyente, principalmente para las mujeres que deben debatirse entre su lealtad cultural o genérica. Las políticas de identidad colocan a algunas mujeres indígenas en un dilema y, por tanto, en una necesaria negociación de identidades (Femenías, 2006b:123). Ahora, ¿Es posible escapar de esa tensión o es una condición intrínseca a los procesos de afirmación de los derechos de las mujeres indígenas?

Al comienzo de este capítulo describí un grupo de ‘originarias’ como abierto a la deliberación interna en el cual las mujeres están dispuestas a debatir la problemática del

¹⁴ La segunda tensión ocupa parte del análisis del siguiente capítulo. Sobre la tercera tensión hago referencia en el capítulo 6.

aborto y la salud reproductiva. Nuevamente, cabe una distinción de perspectivas. Una de las posiciones reúne a mujeres no indígenas, las cuales se presentaron como feministas y activistas en partidos políticos de izquierda. Estas mujeres proponen la unión de la lucha de los Pueblos con la lucha por el derecho al aborto:

Justamente por eso veo necesario sumarse a las movilizaciones respecto a la lucha por el aborto legal, libre y gratuito y contra la violencia contra las mujeres. Que se pueda participar en esto y también en la lucha por las tierras, que las dos luchas estén en conjunto, que no se den una sin la otra, porque es parte de lo mismo. (Joven no indígena militante de Pan y Rosas)¹⁵

Desde su activismo en el movimiento de mujeres y en partidos políticos, estas jóvenes llegan al taller con una posición ya debatida sobre el aborto. Como pude observar en las dos oportunidades que vengo analizando (ENM en Neuquén y en Paraná), la proclama “Aborto legal, libre y gratuito” provoca diferentes niveles de rechazo entre las indígenas, más allá de estar a favor o en contra. Esta consigna se entiende como posición predefinida y como imposición que se incorpora sin debate interno en las conclusiones, de ahí la razón del rechazo. Hasta las ‘originarias’ a favor del debate parecen no simpatizar con este tipo de prácticas a las que sienten como una suerte de imposición. Dentro de esta postura, las mujeres indígenas fueron las menos, por lo general son las mujeres que vienen articulando con sus partidos políticos (el PTS, el PC y el PO) las que tomaron el tema del aborto como consigna. En la entrevista que le realicé a una de las mujeres mapuches que participó de la discusión sobre aborto en el taller de Paraná, ella comentó:

Es cierto que el tema [de aborto] no se debatió¹⁶, la izquierda tiene una costumbre de venir y decir, hay que hacer tal cosa. Nosotros vamos a darnos el tiempo que nos parece. Yo personalmente estoy de acuerdo con el aborto, pero si tengo que respetar el taller tengo que reconocer que no se discutió (María Rosa, mapuche de Bariloche)¹⁷

¹⁵ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén 2008.

¹⁶ Se refiere a que el tema del aborto no estaba incluido en el temario del taller. La discusión sobre el tema se dio en el marco de la redacción de las conclusiones, momento donde se supone los debates y posturas ya están presentados.

¹⁷ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

Al igual que sucedió en Neuquén, durante el proceso de redacción de conclusiones, fue una mujer no indígena de la agrupación Pan y Rosas la que introdujo el tema del aborto. De todos modos, algunas de las indígenas, aunque están a favor del aborto, rechazan incluir el tema en las conclusiones por considerar que no fue suficientemente debatido. En Paraná incluso se decidió no incorporarlo en las conclusiones, a pesar de que se debatió alrededor de una hora sobre el tema y se propuso que cada Pueblo llevara propuestas respecto del aborto al próximo Encuentro (lo cual no sucedió en el Encuentro de Bariloche, 2011). A través de lo que pude observar y conversar, la consigna de la lucha por el aborto legal, libre y gratuito alienta el debate entre las ‘originarias’. Por eso, ellas mismas presentan sus posiciones y comienzan a debatir en el taller aunque no haya sido un punto en el temario.

Una segunda posición puede identificarse con las mujeres que apoyan la deliberación, la cual tuvo a Moira como su principal defensora en el Encuentro de Neuquén. Junto a ella, la acompañaban cuatro jóvenes mapuches. A medida que iba avanzando la discusión, otras mujeres indígenas se fueron acercando a su propuesta. Cuando ella terminaba de hablar recibía aplausos y al final del taller se le pidió especialmente que se quedara para cerrar las conclusiones con las secretarías. Concretamente, su propuesta no era en “contra del aborto” sino a favor de la recuperación del “conocimiento ancestral” para la “autogestión” de la salud, incluyendo las prácticas de aborto y de control de la natalidad. Esta posición no estuvo presente en Paraná; Moira y sus compañeras no participaron y esta posición no tuvo referentes.

Ahora bien, comparando las posiciones en contra y a favor del debate, es significativo encontrar un elemento en común. Lo ‘ancestral’ circula en los discursos de ambas posiciones, reafirmando o bien la importancia de “respetar” las costumbres ancestrales o bien reconociendo el peso del “conocimiento” a “recuperar”. Sin embargo, es posible identificar, como mínimo, dos sentidos dados a ‘lo ancestral’. Uno de esos sentidos, asociado a la primera posición recientemente señalada, refiere a ‘lo ancestral’ como inalterable, irrefutable, incuestionable. El sujeto aparece pasivo frente a “creencias” que deben ser “respetadas”. Otro de los sentidos se puede observar entre las mujeres indígenas a favor de la deliberación, ‘lo ancestral’ circula en sus discursos como un “conocimiento” a “recuperar”. En la propuesta de Moira, los saberes ancestrales no aparecen coartando el debate respecto de un tema que reconocen como parte de la discusión interna. Justamente, desde las ‘prácticas ancestrales’ buscan

propuestas y soluciones para problemáticas que en el presente las afecta. ‘Lo ancestral’ es el ‘conocimiento’ que las habilita a enunciar una posición que viene de la historia y construye para el presente y el futuro. Es decir, ellas relatan que el aborto es una práctica de sus mujeres y defienden la libertad de poder llevarla adelante a partir de la autogestión. En este punto abren un camino diferente en la lucha por los derechos reproductivos y, en especial, en la lucha por el derecho al aborto legal, libre y gratuito. Se oponen fuertemente a que las intervenciones sobre sus cuerpos las controle la medicina occidental. Es decir, a que la medicina hegemónica siga monopolizando las prácticas abortivas: en este sentido cobra fuerza la frase anteriormente citada en contra de la “medicalización de nuestro cuerpos”. ‘Lo ancestral’ se transforma así en motor de propuestas que introducen la mirada indígena en una lucha del movimiento de mujeres. “¡Es parte de nuestra salud!” gritó una de las mujeres indígenas cercanas a Moira y de esta manera contextualiza el debate. El aborto como derecho a obtener es parte de un cuerpo de derechos más amplio que refiere a la salud de las mujeres.

Tanto en el espacio de debate grupal en el taller como en conversaciones personales extra taller, el aborto se reconoce como una problemática entre las ‘originarias’. Ellas consideran el aborto principalmente asociado al tema de las violaciones. En mi opinión, no es casual que estas dos problemáticas se asocien. Por el contrario, creo que están manifestando dos situaciones de vulneración de derechos que preocupan especialmente a las indígenas. Aunque en el planteo de Moira, el debate sobre el aborto se dirigía hacia una discusión más amplia sobre la “autogestión de la salud”, la tensión del debate hizo fluir una angustia hasta el momento acallada: las violaciones. Ese angustioso grito que atravesó el taller en Neuquén, “¡Mueran los violadores!” seguido y apoyado con un aplauso generalizado fue el punto más álgido en las distintas referencias que se manifestaron al respecto de un tipo de violencia específica sobre la cual se encuentran particularmente preocupadas. El aborto como tema que brota desde la angustia de los relatos de las mujeres abrió una tercera posición entre las que acuerdan debatir sobre el tema. Esta postura encuentra en el aborto una salida (desesperada) frente a los embarazos no deseados producto de violaciones. Si bien no fue explícitamente defendido como un derecho a la libertad de las mujeres y la autonomía sobre sus cuerpos, se lo describió como una práctica necesaria para evitar tener “los hijos de los violadores”.

La apertura del diálogo

A pesar de todo, las mujeres deliberaron al respecto. Y hasta las que se mostraron renuentes a hacerlo expusieron su preocupación y sus posiciones al respecto. Como ya señalé en el capítulo anterior, este tipo de posicionamientos se vuelven parte de un entramado más amplio cuando son comprendidos en el marco de las políticas de identidad. La oposición al debate sobre problemáticas de género, en este caso el aborto, ubica a las ‘originarias’ en un sitio conflictivo de lucha. Un sitio de tensión en el sentido que se ven obligas a priorizar entre luchas que se plantean como paralelas y no articuladas. Un malestar que emerge cuando las reivindicaciones culturales se proponen como prioridad política del colectivo y la lucha de las mujeres por derechos particulares se subestima y se expulsa como ajena a la lucha del Pueblo. Este mecanismo de expulsión de las reivindicaciones de las mujeres como propia de un Pueblos se manifestó en el taller al desoírse las voces que relataron angustiadas su preocupación respecto al aborto y el riesgo de las violaciones. Así también se vio reflejado cuando no se rechaza el debate sobre propuestas que tomen el aborto como una lucha desde la perspectiva indígena.

Una situación distinta se presenta a las mujeres cuando se da un pasaje desde la defensa de la diferencia *per se* a la búsqueda de autonomía deliberativa. Esta apuesta a la deliberación como motor desde el cual construir identidad promueve una convivencia dialogada entre las leyes internas de los Pueblos (‘lo ancestral’) y los derechos de las mujeres. Si las mujeres deliberan sobre sus derechos motorizan a sus Pueblos e introducen un “hacer reflexivo” hacia las formas de vinculación internas. “[...] Permanecer diferente y nunca coincidir no puede tornarse una regla compulsiva para todos los aspectos de la vida y de forma permanente” (Segato, 2011:22). Frente a un contexto de dominación estatal y de construcción de un discurso universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas, Rita Segato describe como estratégicamente inviable defender una autonomía en términos de relativismo cultural. Segato propone un desplazamiento desde una defensa de la autonomía basada en argumentos relativistas a la enunciación de argumentos que se apoyen en el “pluralismo histórico”. En este marco, “Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico” (Segato, 2011:24).

En la presentación que Rita Segato realiza frente a parlamentarios en el 2007, convocada ante la inminente votación de un proyecto de ley que criminalizaba la práctica del infanticidio en sociedades indígenas, la autora sostiene que el problema de los Pueblos en América no es el de conservar la cultura como patrimonio cristalizado, sino el de “des-intrusionar” su historia, que fue interrumpida por la irrupción del colonizador. Lo que constituye un Pueblo, para Segato, no es la tradición, “en el sentido de repetición de un pasado”, sí la historia que implica el disenso en su interior, lo que permite la deliberación constante entre sus miembros. Diálogo que mientras se despliega permite la transformación de las costumbres.

La noción de Pueblo refiere a un “sujeto colectivo vivo y dinámico”¹⁸. En este mismo sentido, Segato propone hablar de “historia” en lugar de cultura. En palabras de la autora, cada Pueblo se percibe “no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura” sino como un vector histórico. Desde esta perspectiva, la cultura resulta una decantación del proceso histórico, un sedimento de la experiencia histórica acumulada. Así definida la cultura implica una serie de elementos que percibimos como “usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva, que el concepto antropológico de cultura captura, estabiliza y postula como su objeto de observación disciplinar” (Segato, 2011:24).

Las costumbres pueden ser cambiadas y modificadas ya que un Pueblo no es producto de la repetición e inmovilidad de sus prácticas y de sus ideas. Desde esta perspectiva, que reconoce la historicidad y el cambio al interior de los grupos, la identidad pierde el anclaje en un bagaje estable e inmóvil de elementos, prácticas y saberes. La identidad se irá definiendo y redefiniendo sobre la deliberación de un Pueblo en tanto

agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparten una historia (Segato, 2011:24).

Cuando la autonomía deliberativa se devuelve a un Pueblo, se les devuelve también la capacidad de reflexionar respecto a sus leyes internas. Los derechos consuetudinarios

¹⁸ Segato descarta la noción de “grupo étnico” ya que refiere a una categoría “objetificadora”, que sirve a fines clasificatorios y ancla al grupo en una etnicidad basada en un patrimonio fijo de cultura.

(DC) en tanto normas basadas en los “usos y costumbres” propios de cada Pueblo y cultura en un lugar y momento dado (Albó, 1998:1); son leyes flexibles en el tiempo y en el espacio y permanentemente abiertos a las influencias ajenas. Los derechos internos de un Pueblo, sus derechos consuetudinarios, no son normas fijas de carácter definitivo. La flexibilidad y la apertura del derecho interno pueden ser aprovechadas para construir espacios más igualitarios. Las indígenas en América vienen señalando a partir de su organización que el DC no es automáticamente equitativo y que necesitan deliberar sobre el sesgo que suele reflejar a favor de los varones (Hernández y Sierra, 2005). Rosalva Aída Hernández y María Teresa Sierra consideran de relevancia la introducción de una perspectiva de género que atraviese los diversos sistemas de derechos que conviven paralelamente. Pero, a su vez, para evitar caer en posicionamientos etnocéntricos, las autoras recomiendan no asumir a priori definiciones de igualdad y desigualdad de género en las sociedades indígenas sin conocer el contexto histórico y cultural en el que se construyen las identidades femeninas y masculinas. Las autoras remarcan la urgencia de avanzar en una agenda de las diversidades que vincule las demandas de género de las mujeres indígenas con las demandas de los Pueblos indígenas y con una visión pluralista del Estado y del derecho. Las demandas de las mujeres indígenas no pueden comprenderse fuera del marco de las luchas de sus Pueblos por la autonomía. “En este sentido, la disputa de los pueblos por sus identidades y sus derechos políticos ante el Estado se corresponde de alguna manera con la lucha de las mujeres indígenas ante sus hombres en el marco de sus comunidades” (Hernández y Sierra 2005:12).

Abdulahi An-Na'im, a través de la noción de “discurso interno”, inspira la perspectiva de Segato. El autor reflexiona sobre la legitimación de los derechos humanos en contextos culturales diversos. El “discurso interno” es el camino a través del cual los/as proponentes de un derecho humano internacionalmente reconocido buscan justificar y legitimar ese derecho en términos de su propia cultura. Este discurso puede explorar caminos para confrontar y desacreditar las prácticas internas discriminatorias. A la par de estos debates internos existe una dimensión externa del proceso, los actores exteriores pueden influir sobre el proceso de discurso interno a través del diálogo intercultural. “Sin embargo, es crucial que el apoyo y la influencia externa se den en formas que no menoscaben sino que fortalezcan la integridad y eficacia del discurso interno” (An-Na'im, 1997:179)

El autor introduce la idea de “discurso interno” apostando al debate al interior de las culturas y en pos de lograr contextos más igualitarios y en concordancia con el respeto a los derechos humanos. En lugar de avanzar en la imposición de reglamentaciones internacionales sobre grupos y contextos que pueden ser reacios a los mismos, el autor, apuesta a la deliberación del grupo en tanto camino que propicie el acercamiento y la legitimación de la defensa de los derechos humanos a través de la reflexión y el debate. El “discurso interno” propicia la identificación de herramientas conceptuales y jurídicas que resuelvan las posibles tensiones que puedan darse entre los derechos consuetudinarios y los derechos humanos.

La cultura se ha convertido en anclaje de afirmación y reivindicación, “el esfuerzo en la tarea de reexaminar críticamente la noción de cultura, pueden ser un punto de partida para contar una historia diferente” (Said, 1996:58). El desafío consiste en comprender las culturas a partir del dinamismo que le es propio, de su permeabilidad. La relación entre culturas no refiere a la rigidez de un encastre o a la consistencia de una amalgama. Los límites entre ellas implican barreras “defensivas entre políticas” (Said, 1996:58). La propuesta es comprender a los otros/as a partir de la historia que los constituye y no en tanto entidades dadas ontológicamente. En palabras de Said:

Las culturas pueden entonces ser representadas como zonas de control o de abandono, de recolección o de olvido, de fuerza o de dependencia, de exclusividad o de comunidad, todos ocupando un lugar en la historia global que es nuestro asunto (Said, 1996:58).

La cultura pensada en sus márgenes, en sus zonas fronterizas conduce, como sostiene Bhabha, a un encuentro con “lo nuevo” en tanto un acto insurgente de traducción cultural. Esta posición no se limita a recordar el pasado como causa social o precedente estético; “renueva el pasado”, refigurándolo como un espacio “entre-medio” contingente, que innova e interrumpe la performance del presente. La cultura como práctica enunciativa resulta un proceso más dialógico, que intenta rastrear desplazamientos y realineamientos que son los efectos de antagonismos y articulaciones culturales, subvirtiendo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural (Bhabha, 2002:218).

Aunque no sin resistencia de parte de algunos sectores de ‘originarias’ creo poder afirmar que las indígenas muestran, a través de la complejidad de sus fundamentos a

favor o en contra de dar el debate, que vienen deliberando al respecto. Deliberando internamente cómo posicionarse en una lucha que nace por fuera del movimiento indígena pero que en la actualidad requiere de la perspectiva de las ‘mujeres originarias’. Deliberando, en este caso, sobre una lucha que nace en el movimiento de mujeres y que hoy requiere de sus perspectivas para lograr un movimiento más genuinamente diverso e igualitario.

Necesariamente la lucha por los derechos humanos de las mujeres se cruza con la lucha de los derechos de los Pueblos. Estas dos luchas obligan a articular la perspectiva individual desde la cual se enuncian los derechos de las mujeres como humanas y la noción de sujeto colectivo que contiene la defensa de los derechos de los Pueblos.

Historia, racismo y derecho reproductivos

En el Encuentro realizado en la ciudad de Paraná (2010), dos años después de la discusión descrita en el taller en Neuquén, se presentó una posición que demostraba cierta solidaridad con la lucha de las mujeres no indígenas por el aborto. A pesar de esta muestra de apoyo, las ‘originarias’ se aferraron a la diversidad cultural para rechazar el tema como propio y depositarlo por fuera de lo que involucra la “cultura”. Hasta se llegó a describir como “aberración” la incorporación del tema a la lucha de los Pueblos. En el Encuentro de Paraná las posiciones de las ‘originarias’ también se debaten entre dialogar sobre el tema del aborto o no hacerlo. Pero a diferencia de lo ocurrido en Neuquén las voces en contra de incorporar la discusión acuerdan en no “criminalizar” a las mujeres:

Porque los Pueblos que pierden la historia no tienen conciencia de su destino. Por eso nosotros no criminalizamos a las hermanas en esa decisión desgarradora pero este no es un taller de aborto, este el taller de la vida, la defensa de la vida en toda su dimensión (Nelly, quechua-aymara)¹⁹

En este taller la ‘defensa de la vida’ se esgrimió en un sentido diferente al de Neuquén. En lugar de utilizar argumentos que culpabilizan y condenan a las mujeres (como “asesinas”), en el taller del 2010 ‘la defensa de la vida’ se balanceó hacia el sentido que

¹⁹ Taller “mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

en Neuquén le otorgaba Asunción, la referente guaraní. La vida que se defendió fue la de las mujeres y no la del “niño por nacer”. Junto a estas voces se siguieron escuchando las de las ‘originarias’ a favor del aborto, en especial, ese año se sumaron jóvenes mapuches que quedaron conmovidas al ver a varias de sus ‘hermanas’ mayores en contra de debatir sobre el aborto. Estas jóvenes me dieron la clave para interpretar este sentido especial asociado a la ‘defensa de la vida’.

Al finalizar el taller en Paraná salí junto a las jóvenes mapuches hacia la marcha. Estábamos conmovidas por la reciente tensión vivida en el taller. Ellas estaban molestas frente a la negativa de sus ‘hermanas’ de apoyar la lucha por el aborto. En determinado momento se me ocurre dar mi opinión y comenté que al escuchar los argumentos de aquellas mujeres, estos me parecieron coincidentes con las posturas provenientes de la iglesia. Las cuatro mujeres, se pusieron serias y me explicaron que los Pueblos no tienen nada que ver con la iglesia y cuando me aclararon esto, incluyeron en ese “nada que ver” a las mujeres que venían criticando. Esta aclaración me indicó que la ‘defensa de la vida’ en este taller, venía por otro lado, tenía otras raíces.

Para ser sincera, como feminista, me encontraba un tanto desorientada. Desde mi punto de vista el control de la natalidad es un derecho fundamental en el camino para la liberación de las mujeres. Por lo que deducía que mujeres de distintas clases sociales y de distinta pertenencia étnica se unirían en torno a la obtención de los derechos reproductivos. Pero esto no estaba pasando, en las asambleas que participé en la lucha por el aborto dadas en el marco de los Encuentros, no observé la participación de indígenas, por lo menos en tanto colectivo que apoye la campaña. A esto debo sumarle el rechazo rotundo de involucrarse como Pueblos en la lucha por el aborto. La experiencia etnográfica me ponía en aviso, el deseo de libertad entre mujeres no implica necesariamente similares luchas a dar, demandas a esgrimir y estrategias a seguir.

Los movimientos y campañas por los derechos reproductivos rara vez han conseguido, en la práctica, unir a las mujeres de orígenes sociales diversos (Davis, 2005:203). Esto es lo que pude observar en el Encuentro, más allá de las distintas posiciones a favor o en contra ninguna de las ‘originarias’ propuso unirse y participar en la campaña nacional por el derecho al aborto.

Angela Davis estudiando la campaña por el derecho al aborto y el movimiento por el control de la natalidad en Estados Unidos, encuentra una clave de lectura desde la cual interpretar el bajo porcentaje de mujeres negras que participaron en aquella campaña al

momento de conseguir el derecho al aborto en 1973. La autora observa que, ante una lectura histórica del movimiento por el control de la natalidad, este deja mucho que desear en el terreno de la oposición al racismo y a la explotación de clase (Davis, 2005:203). Los argumentos utilizados para defender el control de la natalidad se basaron, en algunas ocasiones, en premisas racistas las cuales son interpretadas por Davis como la clave para comprender el alejamiento de las mujeres afrodescendientes a la campaña por el aborto. Davis propone hurgar “en el armazón ideológico del propio movimiento por el control de la natalidad” para encontrar las claves de esta ausencia, en lugar de apoyarse en la idea de una conciencia “miope o subdesarrollada entre las mujeres de color” (Davis, 2005:204).

El aborto no era una práctica ajena a las mujeres de color, como tampoco parece serlo entre las indígenas según los relatos relevados en el taller. Durante los años que antecedieron a la despenalización del aborto en el Estado de Nueva York, cerca del ochenta por ciento de las muertes provocadas por abortos clandestinos tuvieron como víctimas a mujeres negras y puertorriqueñas (Davis, 2005:205). La campaña por el derecho al aborto en Estados Unidos desoyó o desestimó la asociación que las mujeres de color planteaban entre genocidio y control de la natalidad. Las activistas blancas no lograron decodificar un mensaje profundo en esta asociación que encuentra sentido en la historia del movimiento por los derechos reproductivos. La defensa que el movimiento hizo de la esterilización involuntaria puede ser un ejemplo ya que esta devino en un mecanismo racista de “control de la natalidad”.

Si bien la campaña por el derecho al aborto de los primeros años de la década de los setenta necesitaba que le fuera recordado que las mujeres de color querían desesperadamente escapar de los falsos ginecólogos que practican abortos en cuartuchos clandestinos, sus promotoras también deberían haberse dado cuenta de que estas mismas mujeres no estaban dispuestas a expresar opiniones pro aborto. Estaban a favor del derecho, lo que no significaba que fueran defensoras del aborto. Cuando un número tan elevado de mujeres negras y latinas recurren al aborto, lo que expresan no es tanto su deseo de liberarse de su maternidad, sino por el contrario de las miserables condiciones sociales que las disuaden de traer nuevas vidas al mundo (Davis, 2005:205).

Las prácticas abortivas han sido llevadas adelante por las mujeres negras desde los primeros días de la esclavitud. El aborto en la historia de las mujeres negras comienza

asociado a un mundo de trabajo esclavo, de tortura y de abuso sexual. Davis recuerda el caso de Margaret Garner, esclava negra, que mata a su hija e intenta suicidarse pero es capturada antes de hacerlo por los cazadores de esclavos. “Se alegraba de que la niña hubiera muerto –“ahora nunca sabrá lo que sufre una mujer siendo esclava”- e imploraba ser juzgada por asesinato, “Iría cantando a la horca antes de ser devuelta a la esclavitud” (Aptheker, 1948 en Davis, 2005: 206).²⁰ En el contexto de esclavitud el aborto autopracicado y el infanticidio fueron una de las formas desesperadas de oponerse a un sistema opresivo más que a un rechazo al proceso biológico de la fecundidad (Davis, 2005:206).

Si las activistas blancas en la década del setenta hubieran tratado de comprender la cercana relación entre aborto, racismo y esclavitud tal vez otra hubiera sido la historia. Del mismo modo, si la campaña se hubiera manifestado rotundamente en contra del abuso de la esterilización en lugar de apoyarla entre sus consignas, seguramente el diálogo con las mujeres negras hubiera podido ser otro.

En 1973 dos hermanas negras Minnie Lee Relf (12 años) y Mary Alice Relf (14 años) fueron involuntariamente esterilizadas en Alabama. Ellas fueron trasladadas a una sala de operaciones donde, sin su consentimiento, los médicos acabaron con su capacidad reproductiva. El cirujano había recibido la orden del Comité de Acción Local de Montgomery, financiado por el Ministerio de Salud, Educación y Servicios Sociales, después de que una de las pruebas realizadas en animales con Depo-Provera, la sustancia anticonceptiva que previamente había sido administrada a las niñas, revelara que era cancerígena (Davis, 2005:215). La madre de las jóvenes relató que los asistentes sociales le habían pedido que pusiera una “x” en un documento cuyo contenido no había sido explicado. Ella suponía que estaba firmando la aprobación para continuar con las inyecciones de Depo-Provera, pero en realidad lo que estaba firmando era la autorización para la esterilización quirúrgica de sus hijas (Davis, 2005:216).

A partir del caso de las hermanas Relf, comenzaron a denunciarse una seguidilla de episodios similares. En Montgomery, once jóvenes adolescentes habrían sido esterilizadas en las mismas condiciones que las hermanas Relf. En Carolina del Norte, según la demanda que Nial Ruth Cox interpuso a ese estado, el Comité Eugenista de Carolina del norte habría llevado adelante 7.686 esterilizaciones desde 1933. Alrededor de cinco mil de esas personas eran negras. En Carolina del Sur, dieciocho mujeres de la

²⁰ Esta es, como se sabe, la trama de la novela *Beloved* de Toni Morrison.

localidad Aiken denunciaron esterilizaciones abusivas. El médico local esterilizaba sistemáticamente a las mujeres beneficiarias de planes sociales con más de un hijo. Estas denuncias pusieron en evidencia la complicidad del gobierno federal. El director del departamento de políticas de población reconoció que para 1972 el gobierno federal había financiado entre cien mil y doscientas mil esterilizaciones.

Si se tiene en cuenta el genocidio histórico infligido sobre la población originaria de Estados Unidos, sería de esperar que los indios de América del Norte estuviesen exentos de la campaña de esterilización del gobierno. No obstante, según el testimonio prestado en 1976 por el doctor Connie Uri en una audiencia ante una comisión del Senado, cerca del 24 por ciento de todas las mujeres indias en edad fértil habían sido esterilizadas (Davis, 2005:217).

Este proceso toma un giro definitivo cuando, en 1977, la enmienda Hyde quita los fondos federales destinados a cubrir abortos salvo en caso de violación o riesgo de muerte. Por el contrario las esterilizaciones continuaron siendo financiadas y gratuitas para las mujeres sin recursos. De esta manera, las esterilizaciones se fueron convirtiendo en la única alternativa para los sectores menos favorecidos de la población. A diferencia de las mujeres con determinado poder adquisitivo que podían costear un aborto, los sectores más empobrecidos (afrodescendientes, migrantes, indígenas, obreras) contaban, perversamente, con la gratuidad de la esterilización:

La resistencia patente dentro de las organizaciones que representan los intereses de las mujeres blancas de clase media a apoyar las demandas de la campaña contra el abuso de la esterilización se debe a que estas mismas mujeres a menudo se ven privadas del derechos a ser esterilizadas cuando desean dar este paso. Mientras que las mujeres de color son instadas, continuamente, a perder definitivamente su fertilidad, las mujeres blancas que disfrutaban de unas condiciones económicas prósperas son impelidas, por las mismas fuerzas a reproducirse. [...] cuales quiera que sean los obstáculos que se levantan contra las mujeres blancas de clase media [para ser esterilizadas], lo que está en juego es el derecho fundamental de la reproducción de las mujeres pobres y oprimidas en virtud de criterios racistas (Davis, 2005:220).

Luego de este breve recorrido a través de algunos de los episodios más significativos que Davis relata para Estado Unidos; ¿Sigue resultando tan extraña la ausencia de las

mujeres negras o de clases obreras y trabajadoras, indígenas, migrantes en una campaña que no se pronuncia en contra del abuso de las esterilizaciones?²¹

La decisión de retomar el estudio de Davis no tuvo por objetivo extrapolar historias de lucha, de opresión e implantarlas en la historia de nuestros movimientos en Argentina. Más bien, la idea fue tomar determinadas claves de lectura que me ayudasen a desentramar una historia anclada en la colonialidad del poder y del género. Así, nuestras luchas y alianzas entre mujeres se complejizan cuando se comprometen con prácticas descoloniales, las cuales amplían nuestra mirada, nuestro diálogo interno y nuestra comprensión histórica de las posiciones políticas contemporáneas.

Este capítulo no intenta dar posiciones inamovibles, acabadas de lo que las ‘originarias’ dicen o dejan de decir sobre el aborto. Como todo proceso político las perspectivas van cambiando y ajustándose a distintas coyunturas políticas e históricas. Mi objetivo fue presentar las posiciones que circularon en esas oportunidades y poder así tratar de vislumbrar un camino de diálogo sobre un tema que tanto concierne a las mujeres como es la libertad de elección y decisión sobre su capacidad reproductiva. Si algo pude comprobar escuchando y participando de los debates es que el deseo de libertad y liberación, como señala Saba Mahmood, está históricamente situado y su fuerza motivacional no puede ser asumida *a priori*. La libertad por la cual las mujeres abogan, debe ser considerada en el contexto de voluntades, proyectos históricos y capacidades que son inherentes al sujeto históricamente localizado (Mahmood, 2006:149).

El aborto, concierne a las ‘originarias’, en tanto práctica sobre la cual sus madres y abuelas tenían conocimientos y saberes específicos y hoy ellas se proponen recuperarlos. Pero también las vincula a una historia de racismo y genocidio. El carácter actual de clandestinidad aumenta el riesgo de muerte de las mujeres que practican un aborto, “mata a las mujeres”. En este sentido junto a la denuncia de Felicia sobre la

²¹ Para América Latina es lamentablemente conocido el programa de “Planificación para el control de la natalidad” lanzado en los noventa por el gobierno de Alberto Fujimori en Perú. El programa tenía por objetivo, mediante diversos métodos anticonceptivos entre ellos la esterilización quirúrgica voluntaria, rebajar la tasa de fecundidad. En el marco de este programa se llevaron adelante 270.000 esterilizaciones, la gran mayoría de mujeres. Este programa respondía a la Ley Nacional de Población y estaba orientado a mujeres pobres, mujeres indígenas y rurales, propiciando la aplicación de métodos irreversibles entre estos grupos de mujeres. A las mujeres de estos sectores se las inducía a la esterilización en detrimento del derecho a decidir libre e informadamente respecto de la gama más amplia de métodos anticonceptivos. Ver: “Informe final sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria en los años 1990-2000” a cargo de la Subcomisión Investigadora de Personas e Instituciones involucradas en las Acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria promovido por el Congreso de Perú en Junio de 2002.

aplicación de anticonceptivos cancerígenos a las indígenas o las menciones recogidas en cuadernillos de años anteriores como las que refieren a la esterilización de la mujer indígena como “formas modernas de exterminio”;²² es que el aborto se rechaza como una forma de “autogenocidio”.

La propuesta de algunos sectores de ‘originarias’ de pensar la salud (con ella el control de la natalidad) desde la autodeterminación y la autonomía de los Pueblos pone en evidencia que los derechos de las mujeres y los derechos de los Pueblos no corren en paralelo. Por el contrario, manifiesta la necesaria reflexión entrelazada que evite caer en falsas disyuntivas que reproduzcan desigualdades internas. En mi opinión la autodeterminación de los Pueblos debe comprometerse con la búsqueda de igualdad deliberativa en su interior y no cerrarse a determinadas temáticas que impliquen reconocer la diferencia al interior del grupo.

Las mujeres que estamos en campaña por la legalidad/despenalización del aborto, contamos con el desafío de no caer en el tipo de cegueras que Davis describe en la campaña por el aborto en Estados Unidos. Cuando las mujeres en América nos pensemos atravesadas por la historia colonial del continente, seguramente, podremos entender que lo que para algunas es una posibilidad de libre elección para otras puede ser una antigua estrategia de dominación y exterminio. Poder hacernos conscientes de esta historia, que produce sentires diversos y encontrados entre las mujeres, no debería paralizarnos, por el contrario, deberíamos estar en alerta ante las posibles manipulaciones de nuestras luchas. Manipulaciones que terminan convirtiendo un logro del movimiento de mujeres en una herramienta para reproducir nuestras desigualdades.

²² Cuadernillo de conclusiones del VIII ENM; Tucumán, 12, 13 y 14 de junio de 1993, p. 32.

Capítulo 5

¿Qué fue primero, el patriarcado o la colonialidad?: explicaciones sobre la desigualdad de género

¡Qué la madre tierra nos de el coraje! (Felicia, docente qom de Rosario, Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Tucumán, 2009)

Nosotras hemos estado unos veinte años en el feminismo. Creo que primero entendiéndonos nosotras que fungíamos ser de izquierda, una izquierda más estatizada, no sé, cómo piensas en las mujeres en esa revolución. Después, luchando por lo familiar y lo personal, con tu ambiente; luego con lo urbano-marginal. Llegar a lo andino, sin idioma, sin que vengamos de la sierra, sin que seamos andinas, es bien lógico que no lo pensáramos. Y yo creo que vamos a necesitar muchos años más, porque es entender un modo de pensar distinto al nuestro (Fragmento de la entrevista a una feminista peruana en Barrig, 2001:57)

Lo de Moira brillante, empezar con esto del feminismo, porque está bastante peleado todo este tema con las mujeres de los Pueblos originarios, el feminismo, la burguesía, lo intelectual, lo salvaje, lo urbano, lo campesino, es muy complicado. Y lamentablemente el patriarcado nos fisura la cabeza creyendo que las enemigas estamos entre nosotras (Palabras de una feminista luego de escuchar a Moira en la mesa titulada “200 años de lucha y resistencia de la mujer en América Latina”, “El Otro bicentenario”, CABA, mayo de 2010)

A continuación retomo analíticamente ciertas categorías claves para entender las mediaciones que las ‘originarias’¹ establecen entre la perspectiva indígena de los géneros en términos de ‘complementariedad’ y la feminista en términos de ‘patriarcado’. Los enfoques de las ‘originarias’ registrados se pondrán en diálogo con trabajos etnográficos preocupados en comprender la colonialidad del poder y la colonialidad del género. Finalmente, reflexionaré sobre la posibilidad de sostener un “feminismo indígena” (Hernández y Sierra, 2005) en Argentina.

Desde el primer taller en 1986, la noción de complementariedad está presente en el discurso de las ‘originarias’. En las conclusiones del primer Encuentro, esta noción fue formulada como un modo de relación opuesta a la desigualdad de género característica de las sociedades occidentales. Frente al progresivo reconocimiento de ciertas problemáticas específicas de género, entre las que se destacan la violencia contra las mujeres y la desigual participación en espacios del movimiento, el ideal de pareja indígena comenzó a ser cuestionado. El reconocimiento en los talleres de situaciones que contradicen la igualdad enunciada entre los géneros no implicó, a nivel del discurso político, el abandono del modelo de complementariedad. Por el contrario, en los discursos relevados en campo pude registrar una serie de resignificaciones asociadas a este concepto que atenúan las contradicciones entre el nivel de las prácticas y el de las representaciones discursivas.

Con el objetivo de obtener mayor rigurosidad metodológica los materiales relevados en los ENM serán entrecruzados con los datos obtenidos a través del registro de una serie de espacios sociales en los que las ‘originarias’ se reúnen y toman la palabra por fuera de los Encuentros nacionales. En estos eventos no solo volví a contactarme con indígenas que participan del taller nacional sino que también me fue posible incorporar voces de mujeres que aunque no participan de los talleres nacionales se encuentran organizadas y en movimiento.

Los eventos extra Encuentro fueron relevados entre 2007 y 2011. Para incorporarlos como parte del campo, establecí como criterio que en ellos participaran ‘mujeres originarias’ en calidad de organizadoras y/o oradoras, y se debatiera sobre cuestiones donde visibilizan su condición de mujeres además de indígenas. Incorporo a continuación tres de los eventos en los cuales realicé trabajo de campo:

¹ A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

- a) *Jornada por el mes de la memoria*: esta fue una actividad organizada entre docentes, alumnos/as de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata y referentes indígenas. Se llevaron adelante en dicha Facultad durante el mes de octubre del 2009. En especial consideraré la mesa titulada “La mujer indígena hoy”. En ellas participaron como oradoras tres mujeres indígenas, una de ellas “charrúa” (Ciudad de Buenos Aires - CABA), otra “aymara” (Bolivia) y otra “mestiza” (Merlo-Pcia.de Buenos Aires).² Esta charla se dio en el marco de una jornada sobre Pueblos originarios organizada en un espacio académico, donde por primera vez las indígenas forman parte de una mesa que hace visible su condición de mujeres.
- b) *Actividades por el aniversario del bicentenario*: en el mes de mayo del 2010 relevé en la Ciudad de Buenos Aires una serie de actividades organizadas bajo el nombre “El Otro Bicentenario”. Los organizadores fueron distintos colectivos sociales agrupados bajo el nombre “Asamblea El Otro bicentenario”. En aquella oportunidad recorté el registro a una de las mesas de debate programadas la cual se tituló “200 años de lucha y resistencia de la mujer en América Latina”. En la misma participaron dos referentes indígenas, una de ellas “charrúa” de la Comunidad Orcopo, la segunda del Pueblo mapuche de la comunidad Pillán Mahuiza. Junto a ellas también tomó la palabra una compañera feminista no indígena de la organización Frente Popular Darío Santillán. “El Otro bicentenario” fue incorporado como campo ya que entre sus actividades se programó y llevó adelante un espacio de debate específico entre mujeres indígenas y feministas.
- Esta jornada fue acompañada por el relevamiento de otra serie de eventos organizados para la fecha por otro sector del movimiento indígena. Este se identificó como la “Marcha nacional de los Pueblos”. Aquí se inscribieron la Unión diaguita, la Confederación mapuche neuquina, la Coordinadora de organizaciones Kollas autónomas (Kollamarca), el consejo de autoridades de Formosa y el movimiento Túpac Amaru.

² Retomo las adscripciones que ellas utilizaron para presentarse en cada evento.

c) *Jornadas de celebración del solsticio de primavera* (septiembre 2010) y *Jornadas por el Inti Raymi* (junio del 2011). Ambas actividades se realizaron en la Plaza de los Dos Congresos en Ciudad de Buenos Aires. Las mismas consistieron en la realización de una feria y una serie de charlas y ceremonias. Seleccioné estas actividades porque eran convocadas por la organización “Mujeres originarias autoconvocadas”.³ Esta es una organización de mujeres indígenas que luego de trayectorias políticas diferentes se reúnen en el 2009 en una organización desde la cual, además de la pertenencia étnica, afirman su condición de mujeres. Aunque estas jornadas son organizadas por las mujeres, en ellas participan integrantes de diferentes organizaciones del movimiento indígena.

La incorporación de eventos extra ENM me permitió complejizar el análisis conociendo la forma en que la identidad afirmada en los talleres nacionales se continúa en espacios de activismo en el que intervienen otros/as actores/as políticos.

Mujeres, madres y la naturaleza: entre la abnegación y el involucramiento político

En las conclusiones del taller “La mujer india”⁴ que tuvo lugar en el I ENM (1986) se afirmaba fehacientemente que “no existe el conflicto occidental de superioridad de un sexo sobre otro” en el “pueblo indio”.⁵ En aquellas conclusiones se sostuvo que entre varones y mujeres indígenas existe una “complementación de roles” lo que implica que “el trabajo del hogar es compartido y complementado naturalmente; si el compañero sale a trabajar afuera, a cosechar, cazar o pescar, la mujer se queda en su casa criando a sus hijos, haciendo artesanías o tareas que le son propias.” En el primer Encuentro ellas enunciaron que “a pesar de que en nuestra sociedad india la preeminencia de un sexo sobre otro no existe, ni es un problema”, se solidarizaban con las mujeres que sí sufren

³ Esta organización empieza a funcionar como tal en septiembre de 2010 con la celebración del solsticio de primavera. La forma de trabajo es a través del consenso. De esta manera “todas se hacen cargo”. La feria es el corazón de las jornadas que organizan “ahora hasta los hombres traen sus cosas”. Es una organización de ‘mujeres originarias’ autoconvocadas, “somos autoconvocadas, cada una tiene su organización. Esta libre para que venga otra a autoconvocarse” (Datos tomados de la entrevista realizada a Rosana, integrante de la organización, junio de 2011, CABA.)

⁴ Ver capítulo 2.

⁵ Cuadernillo de conclusiones del I ENM, Buenos Aires, 23, 24 y 25 de mayo de 1986, pp. 61-62. Ver las conclusiones a las que hago referencia en Anexo I Documento 4.

discriminación (o sea las no indígenas) y les deseaban éxitos en sus pedidos y reivindicaciones. Las ‘originarias’, desde el primer momento, sostienen que “la discriminación de sexo” no es propia de sus Pueblos por lo que exigen la participación de sus compañeros en los Encuentros y sostienen que su lucha es contra la “marginación” que sufren “todos los integrantes de su comunidad, quienes son discriminados al salir de su medio original.”

Ante los diversos colectivos y agrupaciones de mujeres que participan en los ENM, las indígenas señalan que la “discriminación” entre los géneros es propia de la sociedad occidental. Es decir, este no es un conflicto que las incumba directamente, su lucha es contra una marginación que atañe a los miembros de todas sus comunidades sean varones o mujeres. La lucha de sus Pueblos se plantea abiertamente como el motor de la organización de estas mujeres. En el ENM realizado en Tucumán (2009) una mujer aymara preguntó a sus hermanas “¿Por qué estamos acá compañeras? ¿Cómo queremos reivindicarnos? ¿Cómo originarias!”, respondió ella misma levantando el tono de voz. Hasta el día de hoy la movilización por sus Pueblos aparece como la lucha relevante que las reúne en espacios como este Encuentro. Pero también me fue posible identificar, a través de la lectura de los cuadernillos de conclusiones, una progresiva visibilización de la situación de desigualdad como mujeres.

En 1986, Ema explicaba que la complementariedad dispone una serie de roles según el sexo, “si el compañero sale a trabajar afuera, a cosechar, cazar o pescar, la mujer se queda en su casa criando a sus hijos, haciendo artesanías o tareas que le son propias. En 1989, en el IV ENM en Rosario, en las conclusiones del segundo taller específico titulado “La mujer aborígen”, las ‘originarias’ señalaron que:

[...] El papel de la mujer representa la fuerza, el puente entre los ancianos que ya no pueden trabajar y los niños que empiezan a vivir, es la transmisora fundamental de la cultura de su etnia. [...] **Es la mujer india la que trasmite la lengua, costumbres, religión, culto a los antiguos, artesanías, etc.** [...] Es también el **núcleo fundamental de la familia**, que se mantiene con mucha estabilidad a pesar del golondrinaje. [...] ⁶ (Destacado mío).

En las entrevistas realizadas a ‘mujeres originarias’ durante mi trabajo de campo la complementariedad y el rol de la mujer indígena también aparecen definidas:

⁶ Cuadernillo de conclusiones del IV ENM; Rosario, 19, 20 y 21 de agosto de 1989, p. 35-36.

Es muy importante la complementariedad porque el hombre y la mujer hacen **equilibrio**. Vas a una comunidad y el hombre va adelante, el hombre es el que habla. Porque por ahí cuando termina una reunión el hombre consulta con la mujer y la última palabra la tiene la mujer. [...] El hombre y la mujer son importantes cumplen roles, como los hijos también. Entonces como mujeres indígenas cumplimos el rol de ser mujeres, de desempeñarnos a veces, en distintas comunidades, **pueden ser los telares, las artesanías, la música, el canto, criar a los hijos lo cual es todo un arte**. Y como mujeres nos toca organizarnos justo para llevar la economía de nuestra familia, llevar equilibrio. [...] La mujer desde muy joven comienza a construirse como mamá, se prepara (Clara).⁷

La mujer indígena es como la **Pachamama**, como la **tierra**, es la que da, la que **procrea**, la que cuida. Si tenemos a nuestros hijos, quién cuida de nuestros hijos, la madre. Si es en el trabajo es lo mismo, cuando se levantan las cosechas, la mujer es la que tiene que guardar la semilla. De esas buenas semillas, las que se guardaron para la nueva siembra es de donde va a haber de nuevo los buenos frutos. La mujer también es como la luna, somos lunares, tenemos nuestros ciclos lunares.

La mujer tiene que ser la que lleve todo, en este caso, si es en el trabajo, está la mujer, si es en la educación está la mujer, pero por qué tiene que estar la mujer y con conocimiento. Porque es como esa semilla, la mujer tiene que saber dejar a sus hijos porque esos hijos son los que van a seguir (Helena).⁸

Entonces la mirada complementaria, que significa para el Pueblo mapuche filosófica y espiritualmente hablando, los hombres y las mujeres llevamos esas dos fuerzas en nuestra vida y lo que nosotros tenemos que lograr es **equilibrarlas**, es desarrollarlas potencialmente en **armonía**. Todo el mundo perceptivo y el mundo tangible, se sostuvo con ese equilibrio de energía de *newenes* femeninos y masculinos. No solamente las mujeres las tenemos, los hombres la tienen (Moira)⁹ (Destacados míos).

La complementariedad se enuncia como la forma de relación entre los géneros inherente a de sus Pueblos. En especial, con esta noción refieren a una simetría en las relaciones de género respecto de las tareas cotidianas del trabajo y de los roles en el hogar. El

⁷ Mujer quechua aymara de la comunidad de Qhapaj Ñan. Entrevista realizada en el marco de las Jornadas de celebración del Inti Raymi, CABA, junio 2011.

⁸ Mujer aymara de Bolivia. Palabras pertenecientes a la exposición que realizó en la mesa titulada “La mujer indígena hoy”, en las Jornadas por el mes de la memoria, FTS, UNLP, La Plata, octubre 2009.

⁹ Mujer mapuche de la comunidad Pillán Mahuiza, Chubut. Palabras pertenecientes a la exposición que realizó en la mesa titulada “200 años de lucha y resistencia de la mujer en América Latina”, “El Otro bicentenario”, CABA, mayo de 2010.

vínculo complementario con el varón, la compromete a determinadas actividades y funciones en el grupo comunitario y familiar.

Directamente unida a la complementariedad entre sexos se reivindica la figura de la “mujer madre”, la cual se fundamenta en la analogía entre mujer y naturaleza. En sus discursos, las mujeres se identifican con la naturaleza, “la Pachamama”, “la Ñuke mapu”, son mujeres que “dan vida”. A partir de poseer esta capacidad (similar a la naturaleza, a la tierra) se asocian al cuidado de los hijos/as (“las semillas”), del hogar, como relataron “la mujer es el núcleo fundamental el hogar”.

La vinculación “mujer-naturaleza” es una antigua analogía que no se reduce a las sociedades indígenas, el campo semántico del término es “amplio, vago y ambiguo” (Femenías y Spadaro, 2004: 238). Un aspecto común en las definiciones nativas sobre la naturaleza la describe como una entidad indisociable del sujeto. La naturaleza no se vincula con los seres en una relación de exterioridad sino que es la contenedora de los seres que habitan el mundo. Las ‘originarias’ me han explicado que:

Cuando hablamos del sistema,¹⁰ hablamos de un sistema antropocéntrico, el hombre está en el centro y esto está en la biblia. Pero nosotros, no, nosotros somos parte de la naturaleza, no podemos separarnos” (Moira, mujer mapuche).

Estamos luchando, estamos todos en la misma, en la lucha por el medio ambiente, en el respeto hacia el otro. El otro no es sólo el ser humano, sino que son todos los demás seres, es decir, el árbol, el agua. No somos nosotros el centro, el que rige el universo como sostiene esta cultura occidental. (Mujer charrúa de la provincia de Entre Ríos)¹¹

En relación a los aspectos dados a la naturaleza, ya sea como fuerza incontrolable o como nutriente la asociación con la mujer pende entre “las mujeres naturaleza-furia que debe ser mitigada con ofrendas, sacrificios y trabajo, naturaleza-trasgresora que debe ser controlada o castigada, naturaleza-madre nutricia, cuidadora, maestra” (Femenías y Spadaro, 2004: 238). En los relatos recabados, la asociación “mujer-naturaleza” se acentúa en el último de los sentidos. A partir de esa vinculación la mujer originaria es circundada por una serie de responsabilidades, tareas y esferas de acción. Es decir, se

¹⁰Moira, Mujer mapuche de la comunidad Pillán Mahuiza, Chubut. En su intervención venía señalando que la responsabilidad de la situación de los Pueblos no debe caer en una u otra persona sino que refiere a un sistema “antropocéntrico y patriarcal”. Palabras relevadas en el Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Neuquén, 2008.

¹¹ Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.

hace evidente un sentido regulativo asociado a la naturaleza que indica límites éticos sobre lo que se puede hacer, lograr o alcanzar (Femenías y Spadaro, 2004:238).¹²

La naturaleza fundamenta los roles y obligaciones de los sexos. Más allá de su pertenencia étnica específica, la mujer indígena (aunque en algunos relatos se extiende a la mujer en términos universales) es nutricia, da vida, cuida y contiene al grupo familiar. La definición de mujer depende necesariamente de la noción de madre y de las tareas asociadas como trasmisora de la vida y de la cultura. Ahora, frente a esta concepción compartida existen diferentes aspectos asociados a la mujer que se acentúan y potencialidades que se exageran en los discursos reivindicatorios.

Una de las perspectivas identificadas sobre las representaciones de la mujer en los discursos políticos enuncia una “mujer-madre” definida a partir de su rol como “cuidadora de los hijos” en tanto principal responsable del cuidado del hogar y madre abnegada que no debe “descuidar” su rol priorizando otras ocupaciones. Especialmente esta perspectiva se deja entrever en una de las entrevistas:

- ¿Qué pensás sobre la posibilidad de un feminismo indígena?

- [...] Tampoco podemos ponernos en el papel de las feministas. No hay que cumplir ese rol como mujeres [el de feminista]. Somos mujeres y queremos **cumplir ese rol [la maternidad] y cuidar a nuestros hijos**. También tenés que cumplir el rol con tus hijos o con tu **pareja**. [...] **Si no estoy cumpliendo ese rol de mujer, o sea estoy descuidando a mis hijos**.

[Más adelante en la entrevista]

-¿En qué consiste la complementariedad entre los géneros?

-[...] Alcanzar el equilibrio es preguntarme ¿Qué es lo que yo quiero de mí? ¿Cómo quiero vivir como mujer? ¿Cómo voy a formar el hogar? Porque la mujer es la que va a **armar el hogar**. La mujer va a hacer ese equilibrio y a su vez al “dual” le va a hacer ese equilibrio. La mujer cumple una función muy importante y este sistema donde el feminismo dispersa sus energías por cualquier lado y no cumplen esa función. Están pensando en algo que no es bueno. Como Pueblos originarios somos **más madres, no abandonamos a nuestros hijos**” (Clara).¹³
(Destacados míos)

¹² Retomando a Julia Annas (1993) las autoras señalan que la noción de “naturaleza” funciona al menos en dos sentidos: como “mera” naturaleza (formas naturales según las que se puede hacer algo) y como un ideal regulativo (formas naturales según la que se debe hacer algo) (Femenías y Spadaro, 2004: 238).

¹³ Ver nota al pie 7.

Una mujer maya de Guatemala que participó en el Encuentro de Tucumán sostuvo:

Las **responsables de la educación somos las mujeres** porque somos las responsables de llevar a nuestro hijo aquí adentro [se señala la panza] [...] desde el primer día, desde su concepción, él o ella empiezan a recibir la educación. **Las mujeres somos las responsables de darle amor, educación a nuestro hijo.** [...] Tenemos que estar consientes y reconocer quiénes somos y tratar de seguir enseñándoles a nuestros hijos porque recuerden que en la familia es donde formamos a nuestros hijos. El hogar es la primera escuela.¹⁴(Destacados míos)

En esta perspectiva sobre el rol de la mujer indígena no resulta llamativo que las categorías de mujer y de madre se superpongan. En realidad, lo significativo para el análisis es la conformación de un ideal de “mujer-madre” basado en la representación de una “madre abnegada”, presente y principal responsable del cuidado de los/as hijos/as. En este tipo de perspectivas sobre la maternidad se conforma un estereotipo que congela la diversidad de formas en que las indígenas viven la maternidad en una representación que recuerda más a la superposición occidental “mujer-madre” que a la pluralidad de vínculos que la maternidad refleja en diversas sociedades indígenas. Sin impugnar, la relación “mujer-madre”, es posible observar culturas donde la crianza de los hijos no depende de la madre como única responsable:

No se trata sencillamente de alegar que las madres no son las únicas personas que se dedican al cuidado de los niños, sino de subrayar que (1) las unidades domésticas no se construyen necesariamente en torno a la madre biológica y a su prole, y que (2) el concepto de “madre” en una sociedad determinada no tiene por qué estar basado en el amor maternal, cuidado cotidiano o proximidad física. La realidad biológica de la maternidad no produce una relación ni una unidad madre-hijo universal e inmutable (Moore, 1999: 41).

En esta representación de “mujer-madre” la forma de maternidad descrita (“mujer-madre abnegada”, presente, afectiva, en pareja con un varón) se extiende a la totalidad de las mujeres indígenas traspasando los límites culturales e históricos que las conforman como étnicamente diferentes. Se establece una representación (universal) de la mujer indígena que actúa regulando la forma “adecuada” de cumplir el rol de madre.

¹⁴ Taller “Mujeres de los Pueblos originarias”, ENM, Tucumán, 2009.

La etnografía y en especial la antropología feminista han puesto en cuestión las formas unívocas y universales de definir la maternidad y las tareas y emociones vinculadas a la misma:

Diversos escritos acerca de las comunidades aborígenes australianas, americanas, asiáticas y africanas, de cazadores-recolectores y de cazadores-horticultores, pusieron de manifiesto que la influencia de la maternidad y de la reproducción sexual en la percepción de la mujer es menor de lo que en un principio habíamos creído. La idea de que la maternidad inviste a toda mujer a una fuente natural de satisfacción emocional y de valores culturales se vio rebatida al darnos cuenta de que en sociedades muy sencillas ni la mujer ni el hombre celebran la dedicación de la mujer a la crianza de los niños y su capacidad exclusiva de dar a luz...La Mujer fértil, la Mujer madre y fuente de vida, estaba sorprendentemente ausente de todos los informes realizados (Collier y Rosaldo, 1991 en Moore, 1999: 44).

Los estudios de Margaret Mead entre los Pueblos de Nueva Guinea pusieron de manifiesto un abanico de comportamientos y valores asociados a las mujeres y su capacidad de procrear. Mientras que en algunas sociedades la mujer afectiva, abnegada, amable es altamente valorada, en otras sociedades ese ideal de “mujer-madre” es rechazado. Mead describe:

¿Quiénes eran las mujeres desplazadas en Mundugumor? Kwenda amaba a los niños. Se había negado a matar a su primer hijo, un niño, a pesar de que su marido, Mbunda, se lo había pedido. Cuando amamantaba al chiquillo, él se había fugado con otra mujer. En vez de irritarse, había ido en pos de él y de su nueva esposa. Ultrajado, el marido la arrojó de casa y la abandonó [...] No sólo trabajaba gustosamente durante toda la jornada para su hijo de seis años y la pequeña gemela, sino que incluso trabajaba para otros. No sólo amamantaba a la pequeña gemela, sino que incluso tomaba a su cargo, durante la jornada, a los hijos de otras mujeres. Su marido regresó del poblado [...] Aquel hombre odiaba el nombre de Kwenda, y declaraba que nunca volvería a aceptarla. Incluso intentó un experimento que es totalmente aborrecido [...] trató de prostituir a Kwenda con un muchacho de otra tribu. Lo hizo con la intención de descubrirla por la noche. El plan fracasó, y aunque la comunidad se horrorizó un tanto [...], prevaleció la opinión de que no se podía criticar a un hombre por el hecho de haberse hartado de una mujer como Kwenda con su bondad rayana a la estupidez, su entrega y su espíritu maternal. [...] entre los mundugumor, la mujer maternal, afectuosa, responsable y adaptable, al igual que los hombres de

las mismas características, es menospreciada socialmente (Mead, 1973:256-257).

Para tomar una etnografía más cercana en términos geográficos, Silvia Hirsch, señala que entre las mujeres guaraníes la maternidad es constitutiva de su rol en la sociedad. Los hijos otorgan identidad, legitimidad y estatus a la mujer dentro de la familia junto a una gratificación emocional y una compañía para sus vidas (Hirsch, 2008a:240). Este rol central de la mujer como madre en la sociedad va acompañado con un patrón de asentamiento particular, *tëntami*, es decir, la casa de los abuelos. Esta casa es rodeada por las casas de sus hijos e hijas con su descendencia y posee un gran patio en el centro. “En este patrón de asentamiento observamos la fuerte presencia de los abuelos y la familia extensa en la crianza de los niños y el apoyo de las mujeres en sus tareas domésticas” (Hirsch, 2008a:243). De esta extensa red parental dependen las mujeres para poder salir a trabajar y los/as niños/as para ser criados/as. Las actividades de las mujeres guaraníes fuera del hogar son numerosas y la idea de que la madre trabaje fuera de este no es un conflicto:

Las mujeres trabajan muchas horas fuera del hogar, hay quienes salen antes de las seis de la mañana para vender la producción agrícola, regresan a las catorce y a las dos horas salen a la frontera con Bolivia para comprar mercadería que venderán al día siguiente. [...] Trabajar para sostener el hogar es considerado parte del cuidado y atención a los hijos [...] (Hirsch, 2008a:244).

Las madres salen del hogar y dejan al cuidado de algún miembro familiar (tías, abuelos/as, hermanos/as, vecinos/as) a sus hijos/as, situación que no debilita el vínculo materno y sirve para afianzar otros lazos familiares (Hirsch, 2008a:245). En este contexto el trabajo de la madre, en tanto fundamental para la supervivencia del grupo doméstico, se vuelve una forma de “devoción maternal y un foco de identidad maternal y relación con el hijo” (Clark, 1999 en Hirsch, 2008a:245).

En la perspectiva de Clara se define un estereotipo de “mujer-madre abnegada” que se impone ante una multiplicidad de posibles maternidades regulando cómo una “madre originaria” “debe” ser. Resulta significativo el proceso de simplificación (discursivo) que sufre la variedad de formas en que la maternidad puede darse, a un estereotipo de mujer maternal, presente, abnegada criadora y única responsable de la crianza de los niños. Este estereotipo no sólo confronta con las etnografías citadas sino que también

entra en tensión con otras representaciones de la “mujer-madre” relevadas en mi trabajo de campo.

Volviendo a las definiciones de naturaleza descrita líneas arriba, la “mujer-madre” se representa como “fuerza”, como la “trasmisora” de la vida y de la cultura. Ella es la que contiene, como hace la naturaleza con todos los seres, a los hijos de su Pueblo al ser las encargadas de transmitir la cultura:

El hombre que nosotras tenemos que formar es el hombre que nos apoye, la mujer es la que tiene que luchar por la tierra, la mujer tiene que arraigar al hijo a su tierra, la mujer tiene que enseñar que nosotros somos capaces, que siempre hemos vivido aún en el destierro de mi pueblo, aún en la matanza de hoy, aún en las mentiras de hoy somos capaces de vivir dignamente si nos dan la tierra (Mujer de la comunidad Quilmes de Santiago del Estero)¹⁵

Quizá el país necesite de nosotras las mujeres porque desde los pañales enseñamos a nuestros niños y a nuestras niñas. Enseñamos nuestras costumbres como mujeres. (Felicia, docente qom de Rosario)¹⁶

En estos relatos podemos observar una tendencia diferente en la conformación de la representación de la mujer indígena en los discursos reivindicatorios. Aquí, aunque aún enunciando la figura de la “mujer-madre”, no se manifiesta una contraposición de su rol de madre con la posibilidad de participar en otras esferas de la vida social. En sus discursos de reivindicación la “mujer-madre” se enarbola al mismo tiempo que como mujer “luchadora”, “guerrera”:

El Pueblo mapuche no tenía ejército mixto, tenía ejército de mujeres y ejército de hombres. Y las mujeres desarrollaban sus estrategias militares de acuerdo a su condición física, de acuerdo a los beneficios que la naturaleza le había dado. Entonces, había una capacidad creativa de formación estratégica para difundir cómo íbamos a utilizar nuestras condiciones físicas para poder luchar contra el invasor. Entonces a veces decimos, nos complementamos con el hombre porque el hombre tiene fuerza, porque el hombre sabe hacer cosas que nosotras no podemos. Nosotras podemos enfrentar la misma problemática que un hombre pero con otras capacidades y otro desarrollo. Ahora si copiamos la misma estrategia obviamente no lo vamos a poder hacer (Moira, mapuche)¹⁷

¹⁵ Esta mujer se identificó al presentarse como descendiente de uno de los últimos de los caciques de los Quilmes de la reducción de Santiago del Estero. Taller “Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Tucumán, 2009.

¹⁶ Docente y capacitadora bilingüe. Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Tucumán, 2009.

¹⁷ Ver nota al pie 9.

Todo lo que pasaron las mujeres indígenas con los españoles, violaciones, humillaciones. Dirigentes indígenas como Bartolina Sissa, Micaela Bastidas, entre otras han sufrido atrocidades. Primero ver que sus maridos mueran descuartizados y después que sean violadas infinidades de veces y después ver que a sus hijos los matan.

El papel de la mujer ha sido el sufrimiento, el dolor hasta el día de hoy. ¿Quién sufre más consecuencias? , la mujer. Yo pienso que la mujer es la que está saliendo siempre adelante.¹⁸

La defensa de la maternidad, en las palabras de Moira, no la distancia de la lucha de las mujeres, ni de la lucha feminista:

Estoy absolutamente a favor, no solamente a favor, me comprometo por la lucha por la despenalización del aborto. [...] Sin embargo, también estoy a favor, les pido **ayuda por otra lucha**, por otra bandera que quiero levantar y es **la plenitud de la maternidad** de quienes elegimos ser madres. Porque mucha sociedad capitalista, depredadora, contaminante, este sistema genocida nos permite el derecho a ser madres (según ellos) pero no podemos nosotras ejercer la plenitud de nuestra maternidad porque nos pasamos veinte horas trabajando para el capitalismo y muchas veces no podemos ver crecer a nuestros hijos. **Y también es una lucha poder vivir con plenitud nuestra maternidad** (Destacados míos).¹⁹

En concordancia con estos relatos, fuimos viendo en el capítulo 2 (en los cuadernillos de conclusiones y también a través de la observación participante) la referencia a mujeres indígenas en la historia y en el presente que se reivindican como luchadoras. A los nombres de mujeres como Bartolina Sissa y Micaela Bastidas, Gerónima Sande, Ayme Payne, Ramona Quiroga, Lucinda Quintipurray, Luisa Calcumil²⁰ se suman las de Esperanza Nieva²¹ y Viviana Coliqueo.²²

¹⁸ Las palabras de Clara refieren a una figura de la “mujer-indígena” combativa. Llamativamente, luego de esas referencias cierra la respuesta a mi pregunta sosteniendo: “Pero tampoco podemos ponernos en el papel de las feministas. No hay que cumplir ese rol, somos mujeres y queremos cumplir ese rol como mujer y cuidar a nuestros hijos”

¹⁹ Ver nota al pie 9.

²⁰ Ver referencias en el capítulo 2.

²¹ Esperanza Nieva, comunera de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (Tucumán), coplera y artesana. La encontraron golpeada y asesinada el 9 de junio del 2010 en su casa a los 81 años de edad.

²² Viviana Coliqueo es una mujer mapuche que Moira reivindicó. Ella se enfrentó al “linaje traidor” al que pertenece y se solidarizó con los sectores más vulnerables de su Pueblo. Ver referencia en nota al pie 9.

“La mujer indígena” aparece representada como madre y como luchadora, como “guerrera”. La naturaleza también funciona legitimando este rol ya que sigue siendo su don “natural” nutricio y educador el que la compromete con la lucha de sus Pueblos. Un rol no invalida al otro, la mujer madre es luchadora y lucha por su Pueblos y por sus hijos. Se explicita en ciertos relatos una conexión entre el rol de la mujer en el espacio doméstico, familiar y su involucramiento con la lucha política de sus Pueblos. Esto queda claramente manifestado en frases como la anteriormente citada: “La mujer es la que tiene que luchar por la tierra, la que tiene que arraigar al hijo a su tierra”; o en otras como la siguiente:

Cuando la **madre** dice “ay tengo un mal presentimiento”, el marido dice “vos siempre igual con esas estupideces”. Eso, señor marido patriarcal, eso se llama capacidad perceptiva y milenariamente, los pueblos indígenas lo supieron y los hombres lo respetaron. Porque gracias a esa percepción, ese manejo que hemos tenido todas las mujeres del mundo, del planeta, lográbamos comunicarnos con las fuerzas para equilibrarlas. Eso debemos recuperar. Entonces demos **junto a la lucha política**, junto a la lucha hasta guerrillera si es necesario, la lucha por la recuperación espiritual (Moira)²³ (Destacados míos)

La “mujer-madre” es la fuerza que garantiza la perduración de la comunidades en términos biológicos y simbólicos resguardado el conocimiento y trasmitiéndolo a sus hijos/as. Desde una representación de “mujer-madre” como “fuerza” asociada a la tierra, la ‘mujer originaria’ se afirma “luchadora” y, como me fue posible observar, también como interlocutora en espacios de debate político frente a movimientos sociales, instituciones del Estado, organismos internacionales. La maternidad y sus responsabilidades asociadas (en tanto que trasmisoras de la cultura, el conocimiento, la vida, la educación, las costumbres) proveen un modelo para entrar en la lucha política de sus Pueblos. Como lo hace en el núcleo del hogar cuidando a sus hijos, saliendo a trabajar y proveyendo económicamente a su grupo familiar, la mujer toma protagonismo tomando la palabra y debatiendo en los espacios de movilización social. Ellas transforman la participación invisibilizada que algunas venían teniendo en la esfera pública a partir de una correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público.

²³ Ver nota al pie 9.

Entre las mujeres de Buena Vista (comunidad mexicana) Joanna Martin, interpreta la maternidad como una fuente de fuerza y de involucramiento político. Esta misma conexión es mencionada por la autora para referir a otros contextos y procesos políticos latinoamericanos. En la Nicaragua revolucionaria las madres eran elegidas para liderar los comités de defensa sandinista ante la corrupción de los varones. También nombra a las madres de Plaza de Mayo en Argentina y grupos similares en El Salvador y Guatemala en tiempo de autoritarismo. “Como las mujeres de Buena Vista, esas mujeres comprendieron su poder político a través de un proceso que expande los sentidos de la buena madre y esposa” (Martin, 1990:486) (Mi traducción).

En fin, el rol de la mujer indígena se fundamenta en un entramado de sentidos que asocian a la mujer, la naturaleza y la trasmisión de la cultura. La representación de la mujer indígena en los discursos reivindicatorios refiere a “una mujer” la cual a través de su rol de madre habita el mundo político público. Entre las representaciones relevadas en torno a la figura de la mujer indígena pudimos observar dos posiciones tendientes a trasladar el lenguaje de la domesticidad a la política. Ambas reafirman la condición de “mujer-madre”. Pero mientras una la coloca en la escena política con el fin de defender un estereotipo de “mujer-madre” que reduce las potencialidades de las mujeres a su rol de cuidadora abnegada; la segunda la habilita a las luchas sociales y la ocupación del espacio político público en una representación de madre colectiva que lucha y cuida de su Pueblo.

Complementariedad: de la diversidad en el registro etnográfico a la homologación en los discursos reivindicatorios

En las explicaciones, reivindicaciones y perspectivas de las ‘originarias’ la ‘complementariedad’ se define a partir de nociones tales como “armonía”, “simetría”, “equilibrio”, “igualdad”. La complementariedad aparece como una categoría que las ‘originarias’ reivindican como condición que distingue los vínculos de género indígenas de los de occidente. La pareja originaria, definida como heterosexual, forma una dualidad a través de la cual se logra un “equilibrio”, una “armonía” en la familia, en la comunidad, en el cosmos. Cada miembro de la pareja tiene sus actividades y roles específico. El “dual” sostiene y complementa el trabajo del otro integrante de la dualidad: “se sabe que entre el hombre y la mujer debe haber una plena

complementariedad, debemos ir a la par, por eso se dice que somos una dualidad” (Lucía, coya).²⁴

La mujer y el varón, son dos “fuerzas” que deben ser equilibradas y desarrolladas “en armonía”: “En mi casa, mi compañero, mi equilibrio, cuando no estoy en casa cumple mi función, es mi complemento. **No hay una desigualdad** [...]” (Clara; resaltado mío).²⁵ Cuando relatan sus propias vidas, la complementariedad refiere básicamente a la colaboración de sus compañeros en tareas de crianza y de cuidado del hogar. En este sentido, describen a sus parejas dispuestas a realizar las tareas de limpieza, preparación de la comida y cuidado de los hijos: “Yo no podría hacer el trabajo que hago si mi otra dualidad no me estaría sosteniendo” (Anabel).²⁶ La complementariedad se expresa en el día a día al momento de salir a estudiar, trabajar, organizarse y contar con un compañero que realice las tareas domésticas.

Desde la perspectiva de las ‘originarias’, la complementariedad es la relación que fundamenta la ausencia de conflicto y de desigualdad entre los géneros en las sociedades indígenas. La complementariedad como categoría en las enunciaciones políticas y las reivindicaciones culturales se establece como la forma esencial de relación en la pareja indígena. Esta pareja conforma un modelo ideal basado en la armonía, el equilibrio y la igualdad.

La complementariedad de género es un concepto frecuentemente utilizado en la etnografía para describir las formas de organización del trabajo en los integrantes de las comunidades indígenas. Los estudios antropológicos han puesto en evidencia que esta es una noción que no puede ser definida de manera unívoca (Mader, *et all.*, 1997). A pesar de la diversidad que el registro empírico pone en evidencia, en las reivindicaciones discursivas de las ‘originarias’ la complementariedad en las relaciones de género se asocia unívocamente con la “ausencia del conflicto occidental de la preeminencia de un sexo sobre otro”. Cabe preguntarnos si la complementariedad deviene ineluctablemente en igualdad.

Múltiples sentidos y definiciones del término “complementariedad” han sido relevados por la antropología. La complementariedad puede ser una categoría útil para describir la

²⁴ Mujer que se presenta como mujer del Coyasuyu. Es integrante de la organización “Mujeres Originarias en la Política Social y Comunitaria (MOPSYC). Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010

²⁵ Ver nota al pie 7.

²⁶ Mujer ‘charrúa’ de la Comunidad Orcopo. Palabras pertenecientes a la exposición que realizó en la mesa titulada “200 años de lucha y resistencia de la mujer en América Latina”, “El Otro bicentenario”, CABA, mayo de 2010.

división del trabajo entre los sexos en cuanto a la reproducción sexual, social y cultural de la sociedad. “Pero cuando analizamos las relaciones de género, el término puede llegar a ser vacío, no aportar demasiada información más que la mujer y el varón desarrollan diferentes actividades y asumen diferentes roles en la sociedad (Perrin y Perruchon, 1997:12).

Cuando una etnografía define a una sociedad en su globalidad como complementaria puede estar ocultando un entramado aún más complejo de relaciones entre los géneros en las distintas esferas de la vida social. La complementariedad debería ser entendida como un aspecto de las relaciones de género. Algunos aspectos en una sociedad pueden ser complementarios mientras otros pueden no serlo, o serlo menos. La evidencia etnográfica ha ido mostrando que, aunque las esferas de responsabilidad de varones y mujeres puedan ser descritas en término de complementariedad, necesariamente no se excluye que la esfera de responsabilidad de las mujeres pueda ser considerada marginal. En tal sentido, Michel Perrin y Marie Perruchon advierten que el concepto de complementariedad ha sido usado por algunos autores para evitar abordar las relaciones de poder entre los géneros (Perrin y Perruchon, 1997:12).

En la etnografía entre los Shuar, Alke Mader propone una perspectiva que comprenda la complementariedad no necesariamente como igualdad ni como un modelo libre de contradicciones para las relaciones de género (Mader, 1997:41). Entre los Shuar de la selva tropical del Alto Amazonas de Ecuador y Perú, existen al mismo tiempo relaciones equivalentes y no-equivalentes, simétricas y asimétricas. En esta sociedad la complementariedad entre varones y mujeres constituye un componente importante del orden social en relación a la división del trabajo y a las tareas por sexo. Sin embargo, esto no implica indefectiblemente simetría e igualdad en todos los campos. La complementariedad y la armonía en el trabajo es una dimensión de la sociedad que convive con fuertes controles masculinos sobre la sexualidad femenina los cuales limitan a las mujeres en su cotidianidad, por ejemplo, restringiendo la libre circulación de las mismas (Mader, 1997: 25).

Entre los Yukba de la Sierra de Perijá, en la región cordillerana de la frontera entre Venezuela y Colombia, la economía se basa en la complementariedad de los géneros y en la existencia de esferas femeninas de poder en el ámbito matrimonial. A pesar de esto, no puede afirmarse que sea una sociedad simétrica o igualitaria en relación a los géneros (Halbmayer, 1997:78). Ernst Halbmayer luego de analizar esferas estratégicas del poder para cada género (economía, estructura social y cosmovisión) concluye que la

sociedad yukba no puede ser considerada sexualmente simétrica. La razón para sostener esa no igualdad se basa en el hecho “de que los valores más importantes en los rituales colectivos están relacionados con tareas y cualidades masculinas”. Así, se establece una diferencia estructural “genéricamente específica” (Halbmayer, 1997: 98). Aunque las relaciones sociales y/o económicas en un principio son equivalentes para cada género aportando autonomía e independencia, estas se desarrollan en un sistema cognitivo que establece una jerarquía entre sexos (Halbmayer, 1997:102). Únicamente utilizando un concepto de complementariedad “jerarquizante y asimétrico” podría aplicarse el modelo de complementariedad en el análisis de esta sociedad (Halbmayer, 1997:101).

Entre los Ashéninka de la Alta Amazonía del Perú, Hanne Veber describe un modelo de complementariedad entre géneros en las esferas de las actividades de la vida cotidiana e intercambio recíproco entre esposos y esposas. Ambos se necesitan mutuamente, los hombres requieren de la cooperación de sus esposas en relación a la producción hortícola y la distribución de la comida y la cerveza. Las mujeres dependen del trabajo de su esposo para desmalezar el bosque y para la adquisición de ciertos productos, así como para procurar seguridad personal. Desde la perspectiva de algunos antropólogos, varones y mujeres mantienen tareas y posiciones diferentes sin por eso implicar algún tipo de jerarquías. Sin embargo, “la simetría no es una propiedad lógicamente inherente a la complementariedad” (Veber, 1997:136). Aunque sea posible observar la complementariedad en las tareas productivas, en el matrimonio se manifiestan patrones de asimetría de género y una tendencia hacia la dominación masculina. La posición social y económica de las mujeres depende de la competencia masculina en adquirir recursos, al mismo tiempo que se las excluye del ejercicio de la autoridad. De todos modos, las mujeres despliegan estrategias para contrarrestar la dominación masculina.

Entre los guaraníes de la provincia de Salta, Silvia Hirsch describe una sociedad que se vincula complementariamente en ámbito como el trabajo agrícola:

[...] el hombre prepara la tierra, desmonta limpia y siembra; la mujer cosecha y comercializa el producto. Estos productos varían según la estación del año; durante el verano las mujeres venden principalmente choclo, en el invierno mandioca, batata, maíz seco. Sin embargo, es más valorado el trabajo masculino de la agricultura que el femenino, considerado una ayuda, o de menor valor (Hirsch, 2008a:246).

La autora señala que, aunque la complementariedad de género se da en algunas actividades, esta no implica una situación de igualdad acerca del lugar de la mujer en la sociedad. Entre los guaraníes existe una jerarquización con una marcada valoración de aquellas actividades y prácticas que son masculinas mientras que se desvaloriza el rol femenino. Aunque la mujer en la economía familiar contribuye, toma decisiones y hasta ha comenzado a gestionar proyectos productivos, se encuentra inmersa en situaciones de violencia o falta de participación en ámbitos de la comunidad (Hirsch, 2008:249).

Los estudios etnográficos aportan evidencia a través de la cual el carácter universal de ciertas categorías, instituciones, vínculos, se ponen en cuestión. En este caso ya sea que hablemos de 'maternidad' o de 'complementariedad' la polisemia que le es propia a estos conceptos, nos obliga a realizar interpretaciones localizadas. Es posible que la complementariedad, en determinados contextos, describa diferencias entre los géneros más que equidad. Generalmente señala una división de actividades, habilidades, tareas con cualidades específicas para varones y mujeres.

No existe una sola clase de relación de género en una cultura, sino varias contextualmente dependientes (Perrin y Perruchon, 1997:13), las cuales pueden entrar en conflicto. Como afirma Joanne Martin, el ideal de las relaciones masculino/femenino (basado en la complementariedad-igualdad) puede oscurecer la más sutil dinámica personal y social que influencia las relaciones entre hombres y mujeres. Como pudo percibir Martin en su experiencia de campo:

En el hogar [...], el esposo y la esposa suelen reír y bromear en momentos de intimidad. Una noche me desperté a las 3:00 a.m. y encontré a la esposa lavando la ropa mientras su esposo sentado en el piso la acompañaba. Por el otro lado, en una de las primeras entrevistas en campo, una joven esposa en sus tempranos veinte años, rompió en llanto cuando le pregunté sobre los problemas importantes en su comunidad. Ella replicó, "No sé qué problemas tiene la comunidad. Solamente sé que mi esposo me golpeó y me forzó a tener sexo con él." Ella me contó que había dejado su hogar escapando de los ataques de violencia de su padre para descubrir que su esposo era similar." (Martin, 1990:477) (Mi traducción)

Esta presencia simultánea de complementariedad y violencia comienza a reflejarse en el discurso de las 'originarias'. Mientras que hablan de complementariedad en términos de simetría y armonía, al mismo tiempo emerge en el relato, la descripción de situaciones de violencia o de conflicto en la posibilidad de toma de la palabra y en la participación

política. Mientras que en el discurso político de la identidad indígena encontramos la afirmación de la complementariedad-igualdad entre los sexos, la experiencia cotidiana de las ‘originarias’ relata situaciones de desigualdad.

Cabe preguntarse cómo pueden convivir en un mismo discurso la complementariedad de los géneros en términos de simetría con el reconocimiento de la violencia hacia las mujeres y la subvaloración de la mujer en espacios de la comunidad o del movimiento indígena. Siguiendo las conclusiones de los Encuentros, aparecen de manera incipiente menciones respecto a ciertas desigualdades en tanto que mujeres y en relación a sus compañeros. Por ejemplo, en el XIII Encuentro (1998) se especifica un punto nombrado como “Los problemas de las Mujeres indígenas” en el cual se incluye “Problemas con sus maridos que se politizan y después no las dejan salir”, “Mujeres que denuncian ser maltratadas y violaciones a las jóvenes.”²⁷

En las conclusiones del Encuentro de 2002, en Salta, se reconoce que las mujeres son las que luchan, buscan comida para sus hijos y siembran. Al mismo tiempo, se sostiene que los varones tienen “sus vicios” y “están destruidos”. En aquel taller denunciaron la violencia de los varones de sus propios Pueblos, reconociendo que tal violencia es doblemente silenciada por la sociedad y por sus compañeros. A esta altura, la violencia contra las mujeres en el interior de sus comunidades, ya comienza a ser nombrada; es decir, alcanza nivel discursivo y rompe los pactos tácitos de silencio sobre el problema. Como se manifestó en el taller, las ‘originarias’ “juntan pesito sobre pesito” para poder participar de los ENM porque en el taller pueden “hablar juntas sobre nuestros problemas del hambre, de la pobreza, de la violencia. Aquí debatimos.” En Jujuy 2006 nuevamente la violencia aparece en las conclusiones: “La violencia sobre las mujeres existente en las comunidades, provocadas por el alcoholismo.”²⁸

Durante mi trabajo de campo, Clara²⁹, me explicaba en la entrevista que compartimos:

No hay una desigualdad, si el hombre tiene que cocinar cocina, si tiene que lavar ropa lo va a hacer también y lamentablemente, tengo que decirlo, que con la colonización quedó el **machismo** en nuestras propias comunidades. Con la **colonización** quedó el machismo, el alcohol, el golpearle [a una mujer], todo eso es una enfermedad que vino con el **Estado** (Destacados míos).

²⁷ Cuadernillo de conclusiones del XIII ENM, Resistencia, 10, 11 y 12 de octubre de 1998, p. 3.

²⁸ Cuadernillo de conclusiones del XXI ENM; Jujuy, 8, 9 y 10 de octubre de 2006.

²⁹ Ver nota al pie 7.

Anabel³⁰, otra de las mujeres entrevistadas me explicaba: “Creo que las mujeres desde siempre en este sistema occidental que nos han impuesto, hemos sido menospreciadas y siempre ha sido el hombre el que ha sobresalido sobre la mujer.”³¹ Moira sostiene la siguiente relación entre patriarcado y colonización:

Filosófica y espiritualmente claro que el Pueblo mapuche **no ha sido patriarcal**. Basta entender el mapudungun, el idioma de nuestro Pueblo, para ver que en nuestra espiritualidad se habla de la fuerza de la naturaleza, en su condición de hombre y de mujer, en su condición de anciana y de joven [...]. **Y los hombres son víctimas de esta cultura dominante, antropocéntrica, individualista, economicista y patriarcal** que les cercena la plenitud y la capacidad de poder desarrollar todo su potencial recuperando esa percepción femenina que los hombres tienen y que culturalmente le son arrebatadas o abortadas.³² (Destacados míos)

En los talleres del los ENM este es un tema que aparece muy escuetamente. Siguiendo los cuadernillos de conclusiones, en 1989, en el IV ENM en Rosario en el taller titulado “La mujer aborígen” se enuncia:

Tras la llegada del español, el papel de la mujer que antes era el eje central de la comunidad se va modificando en función de las formas actuales de vida económica y social que están obligadas a desarrollar. Aún hoy quedan vestigios de aquella lejana época. Ej.: ritos de la Pacha Mama, el papel de las Machi en las rogativas del Nguillatun en los ritos mapuches, etc.³³ (Destacados míos)

En los talleres en los cuales realicé observación participante el reconocimiento de la desigualdad de sexo y la violencia se queda a nivel de la experiencia individual no logrando todavía una mirada estructural del problema. Sin embargo, cuando alguna mujer no indígena las consulta al respecto exponen una perspectiva en la que todas parecen acordar. A continuación voy a transcribir la respuesta de una de las referentes de MOPSyC, que refleja la posición de la mayoría. Se trata de una mujer ‘coya’ que ante la pregunta sobre las relaciones entre los sexos en sus Pueblos respondió:

³⁰ Ver nota al pie 24.

³¹ Entrevista realizada en el marco de las Jornadas de celebración del solsticio de primavera, CABA, septiembre, 2010.

³² Ver nota al pie 9.

³³ Cuadernillo de conclusiones del IV ENM; Rosario, 19, 20 y 21 de agosto de 1989, p. 35-36.

El tema del rol de nuestros hombres, el concepto que se tiene en las culturas... en nuestra cosmovisión como pueblos originarios... se sabe que entre el hombre y la mujer debe haber una plena **complementariedad**, debemos ir a la par, por eso se dice que somos una **dualidad**. Pero pensemos también cómo fue toda la **imposición de todo un sistema machista**, nuestros hombres así como son víctimas del alcoholismo, víctimas de muchas debilidades, son los principales que han caído en romper con esa complementariedad y esa dualidad. Entonces también han caído en la traición, en abandonar a sus esposas y sus hijos... no quiero justificar que sean víctimas, pero que han caído en eso también... pero lo originario de nuestra cosmovisión es que caminemos en dualidad, en complementariedad. Esto así tiene que ser..."³⁴ (Destacados míos)

La complementariedad afirmada en el primer discurso de Ema en el taller de 1986 debió ser revisada a partir de los relatos de las 'hermanas' que planteaban conflictos concretos con sus compañeros. En el capítulo anterior, señalé especialmente el tema de la desigual participación en la toma de decisiones y la toma de la palabra. También referimos al tema de la violencia y las violaciones. Las experiencias relatadas entran en conflicto con la enunciación de una "armonía" y un "equilibrio" interno entre sexos. En sus intervenciones las 'originarias' comienzan a reconocerlo y a explicarlo:

Primero quiero arrancar agradeciendo muy profundamente a las compañeras feministas. Hace muchos años atrás cuando yo empecé en la lucha mapuche y las compañeras feministas me **decían "¿en las comunidades mapuches hay opresión de género?"**, yo **contestaba no**. Porque me quedaba el privilegio como *weichafe*, *weichafe* es guerrera de mi Pueblo, me permitía hablar de igual a igual con los hombres. Porque a la hora de llevar acciones de lucha, o sea, recuperación territorial, corte de ruta o todo lo que nos llevaba a hacer visible nuestra demanda, ahí, nos encontrábamos con las mujeres y me encontraba particularmente en el rol de hablar ante la sociedad indígena llevando nuestra demanda. Entonces siempre **tenía un lugar de privilegio hasta que comencé a visitar las *rukas***, los hogares, las casas de mis *lamien* [hermana]. **Y esos mismos hombres que conmigo eran comprensivos** o me pedían concejos, me escuchaban o me empoderaban frente a los hombres *winkas* que trataban por mi juventud y mi condición de mujer de menoscabar mis palabras; eran ellos los que me ponían allí arriba, y decían, "es con la *lamien* con la que tenés que hablar". **Esos mismos hombres oprimían a sus mujeres**, pero hasta que yo no visité los hogares y estuve allí viendo la relación no me di cuenta que el Pueblo mapuche estaba atravesado por la **colonización patriarcal**. Y la verdad que las compañeras feministas para mí corrieron un telón (Moira)³⁵ (Destacados míos)

³⁴ Ver nota al pie 23.

³⁵ Ver nota al pie 9.

Como señalé en el capítulo 2, Rosana también reconoce la desigualdad, cito en toda su extensión su intervención, dada la importancia del tema, cuyos aspectos a mi juicio más relevantes, resalto:

Las mujeres antes estábamos aisladas, yo lo tenía naturalizado como ese lugar que teníamos que tener pero después con otras mujeres me di cuenta que no es así. Me di cuenta...el patriarcado, el machismo, **me costó mucho poder hablar**.

En los comienzos yo tenía **naturalizado**, siempre atrás, escuchando al hombre, poco a poco cuando **fui participando en los Encuentros** y todo eso me abrió la cabeza.

[...]

A las actividades las hacemos como mujeres originarias, se tienen que poner pollera para venir a decir que no quieren. Si no empezamos nosotras, siempre vamos a estar pendientes de que ellos digan que sí, que no, ellos vienen solamente cuando hay un escenario y pueden tomar el micrófono y hacer política.

¿Vos ves algún líder acá? No vienen, ¿Dónde está la **complementariedad**? Le mienten al mundo, dicen que somos complementarios ¿Dónde está la complementariedad?³⁶ (Destacados míos)

Más allá del nivel de crítica que hagan a sus ‘hermanos’ se manifiesta un punto común que une los relatos: la referencia a la “colonización”. Ese relato sostiene que en “esta cultura dominante, antropocéntrica, individualista, economicista y patriarcal”, en el “sistema occidental” se encuentra la causa del desmantelamiento de las relaciones complementarias-igualdad entre los sexos. Desde esta perspectiva, la colonización impuso, entre otras cosas, el “menosprecio” hacia la mujer, el “machismo” que junto al alcoholismo produjeron distintos tipos de violentamientos hacia las ‘originarias’: el abandono de las familias, la opresión en distintos niveles, la violencia física, la imposibilidad de hablar y la obligación de permanecer “atrás” de sus compañeros.

De este modo, la desigualdad entre sexos se reconoció y comenzó a nombrarse entre las ‘originarias’. Este reconocimiento no invalida, a nivel del discurso político, el de la complementariedad enunciada en términos de igualdad-simetría en tanto condición natural de las relaciones de género en el interior de los Pueblos. La colonización fue y es la razón que menoscaba el equilibrio entre varones y mujeres indígenas.

³⁶ Entrevista realizada en el marco de las Jornadas de celebración del Inti Raymi, CABA, junio 2011.

¿Hasta qué punto este modelo de género con su correspondiente ideal de pareja complementaria (y en algunos casos junto a la figura de la “mujer-madre abnegada”) puede ser universalizado y aplicado a todos los Pueblos indígenas? ¿Cuál es la razón que conduce a que una diversidad de relaciones de género, aún en el marco de relaciones complementarias, se cristalice en un ideal de igualdad que excluye el reconocimiento de desigualdades que la vida cotidiana de las mujeres pone en evidencia?

En un escenario de disputa política por reconocimiento cultural, la reducción de sentidos a un modelo ideal de pareja indígena complementaria y en igualdad puede ser pensada como una estrategia de cohesión interna. En este sentido se puede interpretar que una categoría polisémica como la de complementariedad se convierta en un significativo globalizador de las relaciones de género y se torne incuestionable frente a un discurso indígena hegemónico que enuncia la igualdad entre géneros acallando las experiencias de las mujeres de su desigualdad concreta.

La colonialidad del género en las etnografías

En este apartado retomo un debate que en los últimos años viene sumando importancia entre las feministas; me refiero a la articulación de nociones como patriarcado, género y colonialidad del poder. Para introducir el debate creo necesario esbozar la noción de colonialidad del poder. Aníbal Quijano propone pensar en términos de un “nuevo patrón de poder global” iniciado con la conquista de América. Este patrón de poder se consolida a partir de dos ejes fundamentales. Por un lado, la idea de “raza” construida como instrumento de dominación social en la formación de América y del capitalismo entre el siglo XV y XVI. La clasificación social en razas, divide a la humanidad en clases inferiores y superiores. La diferencia entre conquistadores y conquistados se codifica en términos de raza, suponiendo una diferente estructura biológica que posiciona a los primeros como superiores y condena a los segundos a la inferioridad. Por otro lado, el segundo eje, refiere al control de todas las formas históricas del trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno al capital y el mercado mundial (Quijano, 2000:202). Este eje se entrama con el primero estableciendo formas de trabajo signadas por la pertenencia racial.

El control del trabajo en el nuevo patrón mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizos*, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos* (Quijano, 2000:208).

La conformación de este nuevo patrón de poder mundial necesitó de la instalación de la hegemonía europea sobre todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y especialmente de la producción de conocimiento. La modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde esta visión eurocéntrica, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa (occidental) y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Este dualismo, acompañado de una perspectiva evolucionista de la historia de la humanidad, es el fundamento del eurocentrismo que conforma el nuevo patrón de poder colonial moderno (Quijano, 2000:211). La conquista de América y con ella la conformación del patrón de poder colonial moderno, el cual se expande a nivel global, implicaron un cambio histórico paradigmático. Se trata del cambio del mundo como tal, constituyendo una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia para la cual se recurre a la conformación de un universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas (Quijano, 2000:216).³⁷

Ahora bien, en este proceso de conquista y colonización del cual surge América como “la otra” de Europa, en el cual la raza y el racismo se fundan como ideología del sistema capitalista, las feministas nos preguntamos: ¿Cómo se configuran las relaciones de género a partir de la dominación colonial? ¿De qué manera las relaciones coloniales se apoyan en las diferencias sexuales para consolidar poder?

Para algunas pensadoras el género es una construcción occidental la cual fue impuesta a otras sociedades que no contaban con este tipo de clasificación social en su repertorio de

³⁷ Para una revisión del pensamiento de Quijano en perspectiva feminista ver: Lugones, 2008; Mendoza, 2010.

relaciones sociales. Una referente de esta posición es Oyéronké Oyewùmi,³⁸ la cual sostiene en su etnografía sobre los Yoruba, que el género no era un criterio a través del cual se organizaba esa sociedad antes de la colonización occidental. En *The invention of women. Making an african sense of western discourses*, la autora argumenta que el “género” se introduce como “una herramienta de dominación” que refiere a dos categorías sociales que se oponen de forma binaria y jerárquica. Uno de los primeros logros del estado colonial fue la creación de “mujeres” como categoría:

Oyewùmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de las anahembras³⁹. Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de propiedad sobre la tierra y otros importante espacios económicos (Lugones, 2008:35).

En esta línea de pensamiento, María Lugones siguiendo a Quijano, sostiene que “género” es una ficción. Así como Quijano refiere al carácter ficticio de la “raza” y a las clasificaciones raciales que se desprenden a partir de la conquista (“europeo”, “indio”, “blanco”, “América”), Lugones extiende esa cualidad ficticia al género (Lugones, 2008:24). La imposición del sistema de género fue constitutiva de la colonialidad del poder así como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema género. Entre ellos se establece una lógica de constitución mutua (Lugones, 2008:43).

Siguiendo a Oyewùmi, Lugones se pregunta sobre la validez del “patriarcado” como categoría transcultural. La pensadora yoruba no se limita a reemplazar al patriarcado por un matriarcado sino que argumenta que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (Oyewùmi, 1997 citada en Lugones, 2008:33). Es decir, ni uno ni otro, sencillamente el sistema de género no tenía lugar como estructurante de la sociedad Yoruba. El colonialismo introdujo el vocabulario de los “género” en la religión Yoruba. Los/as académicos/as occidentales identificaron la existencia de “géneros” al traducir las categorías *obinrin* y *okunrin* como hembra/mujer y macho/hombre respectivamente. Esta fue una identificación

³⁸ Oyewùmi es una mujer yoruba. Al momento de publicar *The invention of women* era profesora asistente en la Universidad de California, en Santa Bárbara, Estados Unidos (Segato, 2003:226).

³⁹ Oyewùmi distingue ana-machos y ana-hembras. A diferencia de “macho” y “hembra” en el Occidente, las categorías *obinrin* y *okunrin* eran exclusivamente categorías relativas a la anatomía y no permitían mayores suposiciones sobre personalidades o psicologías derivadas de esa distinción puramente anatómica (Oyewùmi, 1997 citada en Segato, 2003:227)

etnocéntrica que introdujo un binarismo jerarquizado donde en realidad, según esta autora, no existía.

Uno años antes de la publicación del libro de Oyewùmi, Rita Segato llegó a una conclusión diferente.⁴⁰ En su etnografía sobre la religión Yoruba en Brasil, la autora sostiene que los términos de género, aunque independizados del cuerpo, están presentes como un idioma para las relaciones sociales y organizan aspectos de la interacción social (Segato, 2003:231). La antropóloga sostiene que:

[...] la especificidad de mi abordaje es justamente que afirmo que el sistema de género es el factor estructurante que hizo posible la continuidad de esa tradición, constituyendo el núcleo y no un elemento superfluo o adicional, que podría estar ausente sin afectar la cultura, la cosmovisión y la sociedad afroamericana del candomblé como un todo (Segato, 2003:240).

Ahora bien, como ya indiqué, mi intención en este capítulo no es detenerme en el análisis de la sociedad Yoruba.⁴¹ Por el contrario, presento a grandes rasgos algunos de los planteos de las autoras con el fin de destacar el eje central que se pone en debate; es decir, si el sistema de sexo-género y el patriarcado preexisten o no a la colonialidad. En uno de los últimos trabajos publicados por Segato (2011), la autora logra sistematizar una perspectiva que reúne aportes del feminismo y de la antropología y que lleva en su núcleo la discusión respecto a la generación del sistema de sexo-género en sociedades precoloniales. Segato presenta una perspectiva desde la cual pensar el complejo entramado que se conforma entre patriarcado y colonialidad. Frente a posturas que sostienen un patriarcado de corte universal o en diálogo con las feministas que sostienen la inexistencia del género en el mundo precolonial (tales como María Lugones y Oyeronke Oyewumi). Segato propone pensar la existencia “pre-intrusión colonial” de un “patriarcado de baja intensidad”, con características particulares:

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las

⁴⁰ El estudio de Segato se remonta al año 1986. *The Invention of woman* se publica en el año 1997.

⁴¹ Con este objetivo ver Segato, 1986, 2003; Oyewùmi, 1997.

aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. [...]

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de adquirirla como status, atravesando probaciones y enfrentando la muerte (Segato, 2011:33-34).

Por lo tanto, para Segato, el género existió como categoría social previamente a la colonización de América, aunque reconoce que lo hace de una forma diferente que en la modernidad. La colonización produce un nuevo orden, que se origina con la intrusión colonial al “mundo-aldea”. La “aldea” o el “mundo- aldea” refieren a un “orden pre-intrusión”. Este mundo convive con la moderna colonialidad consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial. El “mundo-aldea” no es pre-moderno ya que no se trata de un estadio anterior a la modernidad que marcha hacia ella inevitablemente. “Se trata de realidades que continuaron caminando [...] junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad” (Segato, 2011:28). Pero al ser las dinámicas de aldea conectadas por el proceso colonizador (primero metropolitano y después republicano), las mismas fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental para Segato: “exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género” (Segato, 2011:28). La aldea se organiza por estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como varones y mujeres.

El nuevo orden conlleva ciertos factores que hacen a la reestructuración de las relaciones de género en la aldea y que habilitan la colonialidad de poder. Por lo tanto, es la colonialidad del género una de las dinámicas clave para la entronización del nuevo patrón de poder. Cuando la colonial modernidad interviene la estructura de relaciones de género de la “aldea”, las captura y las reorganiza manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. En consecuencia, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes, las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas desde el nuevo orden moderno.

En suma, un conjunto determinado de factores intervinieron en esta reestructuración moderna de las relaciones entre los géneros. Un primer aspecto señalado por la antropóloga refiere a la “superinflación de los hombres” en el ambiente comunitario. La administración colonial los elijará como intermediarios legítimos con el mundo exterior. La posición masculina ancestral es reconfigurada en el contacto con las agencias de las administraciones coloniales. Esos varones que se encargaban de las expediciones de caza, de los viajes de contacto con parientes y vecinos, que guerreaban y deliberaban, pasan a ser los referentes con los cuales las administraciones negocian, pactan, acuerdan o guerrean.

La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial/ modernidad también lo hace. (Segato, 2011:36)

La colonización de la masculinidad ancestral, implicó para las mujeres una pérdida radical del poder político que detentaban. Esta pérdida promovió la “domesticación” de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial. “La posición masculina se ve así inflexionada y promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder” (Segato, 2011:36). Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, propias de las características del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad.

La masculinidad de la aldea está, por un lado, “superinflamada” en el interior de la comunidad y en relación a las mujeres de su grupo; pero, por otro, sufre un proceso inverso en el ambiente extra-comunitario. Este es el segundo factor que señala Segato, la “emasculación de los hombres” frente al poder de los administradores blancos. La degradación frente al colonizador somete a los varones de la aldea a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina. Este proceso es, en palabras de Segato, “violentogénico”, porque lo oprime en la relación con el varón blanco y lo empodera en la aldea (Segato, 2011: 38). El varón, se encuentra así reproduciendo y exhibiendo en la aldea la capacidad de control que le otorga su posición masculina ahora transformada en el contacto con el blanco. De esta manera, restaura la virilidad perjudicada en el frente

externo. “Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad.” (Segato, 2011:38)

Segato señala un tercer factor referido a la “superinflación y universalización de la esfera pública”, de la mano con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica. Las relaciones de género de la aldea se verán captadas también por el género moderno al ser secuestrada toda política, toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente y expansiva esfera pública republicana. Este proceso es acompañado por la privatización y marginalización de la esfera doméstica junto a la expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria en lo ritual, en las tareas de producción y reproducción, se ven desgarrados y confinados en la conformación de una “vida privada”. Esfera en la cual los lazos entre mujeres y entre ellas y los varones se despolitizan. Esto significa, para el espacio doméstico y para quienes lo habitan la expropiación de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad.

Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior. (Segato, 2011:38)

Por último, Segato señala la “binarización de la dualidad”. El género de la aldea conforma una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen “plenitud ontológica y política”. Esta dualidad implica complementariedad. En el mundo pre-intrusión, el espacio doméstico es completo, con su política, con sus propias asociaciones, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de auto transformación. En el mundo de la modernidad sólo existe el binarismo. La relación binaria es suplementar, un término suplementa, y no complementa, al otro. Uno de esos términos, lo público, se torna “universal” y el segundo, lo doméstico, se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual. (Segato, 2011: 40)

Finalmente, el abordaje de Segato supera la propuesta de comprender el género como un tema posible entre otros de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad. Esta perspectiva invita a introducir el

género, dándole un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno. (Segato, 2011: 30-31)

Ahora, si como concluye el estudio de Segato, el género y el patriarcado preexistieron a la colonialidad, así también la dualidad convivía junto a la jerarquía entre varones y mujeres. Entonces, me pregunto (como lo hizo Segato tiempo atrás frente a las afirmaciones de Oyewùmi)⁴²: ¿Por qué son tan enfáticas las ‘mujeres originarias’ en su empeño por negar la desigualdad entre los géneros o la existencia de relaciones patriarcales entre los Pueblos indígenas precoloniales? En la interpretación de Segato la defensa de Oyewùmi de un “modelo purista e incontaminado” de la sociedad Yoruba funciona como estrategia para reclamar el “reconocimiento de su propia otredad” frente a un interlocutor específico, occidente (Segato, 2003: 247). Me atrevo a argumentar que una lógica similar se desplaza entre las afirmaciones de las ‘originarias’.

La reivindicación de la “complementariedad-igualdad” produce un doble efecto globalizador de las diferencias intra e inter comunitarias. Por un lado, la complementariedad que pueda existir en alguno de los ámbitos de la vida social se extrapola a los diversos espacios sociales forzando este vínculo ideal en ámbitos que no necesariamente se rigen por el mismo o donde existe claramente un menosprecio hacia la mujer. Generalmente se da en las esferas de las actividades productivas y del trabajo. Por otro lado, se impone este modelo de género a todos los Pueblos indígenas homogeneizando la diversidad de relaciones de género que hayan podido ser relevadas en las sociedades indígenas.

¿Por qué se da este fenómeno? A nivel del discurso, las indígenas provocan intencionalmente un lavaje de las diferencias internas como estrategia de reivindicación frente a un interlocutor externo. En la confrontación por su reconocimiento cultural frente a interlocutores como el Estado, el movimiento de mujeres o el feminismo, ellas construyen una especie de estereotipo apto para que encuadre en el circuito de las identidades politizadas. Las relaciones indígenas entre los géneros se acomodan en un discurso “purista” que fortalece “lo indígena” (monolíticamente definido) como sujeto de derechos y de reconocimiento identitario. Este modelo presenta un ideal de “complementariedad-igualdad” entre varones y mujeres indígenas que les permite

⁴² ¿Por qué Oyeronke es tan enfática en su empeño por negar la existencia de una estructura de género – desde su punto de vista, una categoría occidental- entre los Yoruba precoloniales? (Segato, 2003:247)

reclamar el reconocimiento de su diferencia. En la actualidad las ‘mujeres originarias’ reconocen la desigualdad entre géneros en el interior de sus Pueblos. Pero para evitar el conflicto con el discurso indígena (masculino) hegemónico ubican en la colonización al primer y principal responsable. De esta manera, borrando cualquier posibilidad de desigualdad o relación patriarcal en las sociedades indígenas precoloniales, la complementariedad-igualdad de género como marcador identitario de “lo indígena” queda resguardada.

Pero algo está cambiando, al menos en los espacios de mujeres, como los Encuentros Nacionales, pude observar un diálogo incipiente entre ‘originarias’ y mujeres no indígenas sobre estas cuestiones. En este tipo de intercambios se vislumbran caminos alternativos al “modelo purista e incontaminado” promovido por la deliberación entre mujeres.

Hacia un diálogo con el feminismo

¿Qué se puede decir cuando el interlocutor de las ‘originarias’ es el feminismo? Maruja Barrig estudia esta articulación en el contexto peruano. Por un lado, señala una relación nada novedosa y a la cual ya he hecho referencia. Me refiero a la falta de consideración de las feministas sobre la situación de la mujer indígena y la tendencia a la imposición de diagnósticos y estrategias comunes a “todas” las mujeres (Barrig, 2001: 55). Pero por otro lado, también describe cierta desconfianza y rechazo hacia el feminismo de parte del movimiento indígena en la región:

En ellos [documentos de las reuniones de mujeres indígenas ecuatorianas realizadas en 1994 -Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)] se rechaza al movimiento feministas, por considerar que sólo defienden los intereses de las mujeres, sin preocuparse de otros problemas sociales como la discriminación de los pueblos oprimidos que es ejercida por “la clase alta”. Las feministas serían personas “ambicionas” a las que sólo les interesa el dinero, y que contribuyen a ahondar la discriminación étnica al obligar a las indígenas a realizar el trabajo doméstico” (Barrig, 2001: 55).

Esta forma de describir al feminismo fundamentado, en mi opinión, sobre la falta de diálogo concreto entre feministas e indígenas, se hizo presente en los relatos recabados para mi tesis. En el trabajo de campo llegué a escuchar opiniones del tipo:

El feminismo se mete en esto del liberalismo, del libertinaje, que son cosas muy diferentes. Cuando ves a esas mujeres feministas, encuentras un desorden en su vida, en su familia, el descuido de sus hijos. [...] también tenés que cumplir el rol con tus hijos o con tu pareja, no digo sometimiento. Porque si hay ese desorden, ese desequilibrio entonces de qué me va a servir a mi decir que soy feminista. Si no estoy cumpliendo el rol de mujer, o sea, estoy descuidando a mis hijos (Clara).⁴³

En la entrevista a Clara se pone de manifiesto una de las formas en que las ‘originarias’ describen y piensan el feminismo. Este se entiende como un movimiento homogéneo que rechaza en bloque cualquier tipo de maternidad y propone la exclusión de los varones:

Pareciera que en el sistema⁴⁴ quiere competir con el hombre y **nuestra lógica no es competir**, porque es la igualdad o sea la mujer cumple un rol. [...] La mujer va a hacer el equilibrio y a su vez el dual [compañero] le va a hacer ese equilibrio. La mujer cumple una función muy importante y este sistema con **el feminismo dispersa sus energías** por cualquier lado y no cumple esa función. Están pensando en algo que no es bueno. Hoy en día cuesta ese equilibrio, te van a decir “porque las mujeres tenemos que luchar”, ¡sí! **tenemos que luchar pero también está nuestro compañero y él nos tiene que acompañar**” (Clara)⁴⁵ (Destacados míos)

En el cuadernillo de conclusiones del V ENM (1990) se lee: “Las mujeres aborígenes no somos ni feministas ni racistas, estamos en la vida junto al hombre, luchando por la participación y el respeto de nuestra cultura.”⁴⁶ La asociación que esta oración señala resulta significativa al poner casi en un mismo nivel feminismo y racismo. La crítica a un feminismo hegemónico que marca agenda unilateralmente y que define a “La mujer” desde parámetros occidentales, heterosexuales, burgueses ha encontrado resistencia en diferentes movimientos en América Latina. De esta manera las feministas han comenzado a reconocer el silencio que el movimiento mantuvo frente al racismo y a revisar ciertas prácticas que reproducen relaciones de discriminación entre mujeres. Las luchas feministas y por reconocimiento cultural, cuando se han conectado, han puesto en evidencia la necesidad de construir un pensamiento y una práctica descolonial

⁴³ Ver nota al pie 7.

⁴⁴ Con ‘sistema’ refiere a la sociedad occidental, al capitalismo y al tipo de sociedad que sería propia de las feministas.

⁴⁵ Ver nota al pie 7.

⁴⁶ Cuadernillo de conclusiones del V ENM; Temas de Río Hondo, 16, 17 y 18 de junio de 1990, p. 17.

que comprometa a las feministas con la lucha antirracista. El feminismo comienza a construir perspectivas que defienden la localización de saberes y categorías a la vez que se animan (tímidamente) a abrirse a nociones de libertad, lucha e igualdad provenientes de marcos conceptuales e interpretativos diversos. Las indígenas introducen críticamente conceptos del feminismo a su lenguaje político. Del mismo modo que desde determinadas “voces originarias” se confronta con el feminismo otras están dispuestas a dialogar con las feministas y encontrar puntos de contacto en sus luchas.

Cuando leemos relatos como el de Rosana, la única mujer indígena que en mi trabajo de campo se reconoció como feminista, podemos observar nuevas posiciones y predisposiciones para el diálogo. Para Rosana “el feminismo es una lucha.” Aunque, como reconoció, el resto de sus hermanas no lo entiende de esa manera. Justamente la calificación de “feminista” le es adjudicada peyorativamente, junto a la de “lesbiana” y “puta”, para desprestigiarla⁴⁷. Rosana participó del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (San Bernardo, Argentina, 1990) en el cual, según me contó, fue la única indígena de Argentina en participar. “¡Fue una bomba!” así describió su experiencia. Ella me recomendó participar en los encuentros feministas, de los que me aseguró haber salido fortalecida: “No me callo más, no me callo más”. Incluso, durante la entrevista, manifestó su deseo de que “un día todas las hermanas participen. Ahí te cambia la cabeza –señaló-. Yo salí de ahí llevándome todo, a mí nadie me para.” En esta tendencia de acercamiento de las ‘mujeres originarias’ al feminismo pude relevar posiciones que aunque no se manifestaran feministas, sí, al menos, expresaron su solidaridad y su voluntad de articular luchas con las demás mujeres feministas; por ejemplo, la posición de Moira (ya incluida en los capítulos anteriores). Unas líneas más arriba, transcribí el agradecimiento que le dirige Moira a las feministas por haberla ayudado a correr “un telón” que no le permitía ver la opresión de sus hermanas de mano de sus compañeros indígenas. Moira se manifiesta solidaria con la lucha de las feministas, pero lo hace críticamente en afirmaciones como la siguiente:

Pos conquista del desierto las mujeres pasamos a ser esclavas. Dos situaciones de esclavitud que a lo largo de la historia de este país se fueron sosteniendo, perpetuando. La esclavitud física y sexual de las mujeres indígenas pero luego también la esclavitud doméstica y también sexual. Porque hasta hace muy poco era muy normal que nuestras hermanas salieran de las comunidades a servir a los patrones en la ciudad y volver con un hijo del patrón como parte de la naturaleza

⁴⁷ Ver capítulo 2.

de servidumbre. **Y nunca, discúlpeme compañeras feministas a quienes amo y seguramente seguiré aprendiendo de ustedes, nunca vi una marcha multitudinaria pidiendo por la plenitud de derecho de las mujeres indígenas que hasta hoy trabajan con cama adentro, en condiciones inhumanas y que son explotadas** (Moira)⁴⁸ (Destacados míos).

Acorde con lo manifestado en la discusión sobre la despenalización del aborto, en el ENM en Neuquén (2008), nuevamente volvió a expresarse “absolutamente a favor, no solamente a favor, me comprometo por la lucha por la despenalización del aborto”, fundamentando su posición del siguiente modo:

Porque he sido testigo de los crímenes, muertes de mis hermanas de mi propia comunidad por la barbaridad de penalizar el aborto. Sabíamos controlar nuestra maternidad con hierbas medicinales, anticonceptivas, medicinas abortivas. Cuando se lucha por mecanismos de abortos legales y seguros, también digo, recuperemos los conocimientos que tenemos, no se los demos a las transnacionales que están invadiéndonos y cuidémonos entre nosotros y también la autonomía para la liberación.

Junto al compromiso en la lucha por el aborto ella pide a las feministas que contemplen su deseo de ser madres:

Sin embargo, les pido ayuda por otra lucha, por otra bandera que quiero levantar y es la plenitud de la maternidad de quienes elegimos ser madres. Porque mucha sociedad capitalista, depredadora, contaminante, este sistema genocida nos permite el derecho a ser madres (según ellos) pero no podemos nosotras ejercer la plenitud de nuestra maternidad, porque nos pasamos veinte horas trabajando para el capitalismo y muchas veces no podemos ver crecer a nuestros hijos. Y también es una lucha poder vivir con plenitud nuestra maternidad.

Por último, ella incorpora a las reivindicaciones de sus Pueblos una mirada crítica frente a la situación de las mujeres:

El mundo indígena habla mucho hoy del “Buen vivir”. Nosotros creemos que es necesario para alcanzar el buen vivir no permitir más la situación de feminicidio que está atravesando el planeta. Mujeres que están muriendo por los golpes, por el maltrato por la violencia doméstica, que están en la trata, esclavas en la red de trata de personas, chicas que desaparecen, sabemos que esta sociedad promueve

⁴⁸ Ver nota al pie 9

la prostitución. Mientras que los hombres consuman prostitución siempre nosotras vamos a estar en riesgo, nosotras tenemos que luchar contra esto.

Recorriendo los relatos citados y las posiciones de las ‘originarias’, puestas de manifiesto en distintos eventos, encuentro que muchas de ellas vienen construyendo un discurso crítico al modelo indígena hegemónico. En el apartado anterior describí la predominancia de un modelo purista indígena que cancela la desigualdad entre sexos como una realidad de los Pueblos. Las mujeres indígenas lograron cuestionar este modelo exponiendo a través de sus experiencias cotidianas de violencia que tal igualdad parece no ser tal. A pesar de esto, la estrategia discursiva de borramiento de las relaciones patriarcales antes de la conquista y la referencia a la “colonización patriarcal” como responsable de las desigualdades actuales funcionan reguardando tal modelo. La práctica y el pensamiento de las ‘mujeres originarias’ se fortalecen y algunas de ellas vienen incorporando categorías feministas tales como “patriarcado”, “machismo”, “femicidio”, “violencia de género”, “identidad de género”. Ellas han introducido nociones que les permiten explicar dinámicas y lógicas entre los sexos. En lugar de resultar en tensión (Ulloa, 2007) para algunas ‘originarias’ la incorporación de estas categorías a sus declaraciones y discursos les ha aportado herramientas para fortalecer una mirada crítica respecto a las lógicas de género al interior de sus comunidades y en el lenguaje de las identidades globales.

A modo de cierre...

En un contexto global de identidades en puja por reconocimiento cultural, los lenguajes de la diversidad tienden a homologarse en modelos estandarizados propios de entramados multiculturales anodinos y ornamentales. El multiculturalismo liberal (Segato, 2007) gestiona reconocimiento y derechos al mismo tiempo que demarca los límites de la otredad y define el catálogo de demandas y recursos a disputar (negociar). Occidente, sus Estados y Etnocracias (Stavenhagen, 1985) reconocen “interlocutores” cuando estos son el producto preformado de un multiculturalismo liberal que acepta y tolera la diversidad que ya se encargó de vaciar, des-historizar y des-politizar.

Las ‘mujeres originarias’ se encuentran insertas, como todo colectivo que se autoafirma en la escena política contemporánea, en un entramado de agendas, prioridades políticas, legislaciones y acciones trasnacionales, regionales y nacionales. Los movimientos

locales a los que ellas pertenecen entran directa o indirectamente en las lógicas de la globalización, oscilando entre problemáticas situadas, diagnósticos deslocalizados y soluciones ajenas a las perspectivas de los/as actores/as. Estas mujeres entretejen sus voces en el concierto de las diferencias, enuncian figuras reivindicativas que son resultados del debate (conflictivo) con el movimiento indígena, el movimiento de mujeres, el feminismo y otros posibles interlocutores dependientes de la escena local.

Entre la auto-esencialización de las identidades indígenas y el etnocentrismo del movimiento de mujeres, entre los roles domésticos y la participación protagónica en la escena política pública, las ‘originarias’ establecen categorías “entre-medio” de sentidos, reivindicaciones y proyecciones políticas. Nociones como las de “mujer-madre” y ‘complementariedad’ se presentaron en el campo como las indicadas para comenzar a desarmar los entramados de sentidos que conforman las representaciones de “La mujer originaria” en contexto de debate y lucha por reconocimiento cultural y de género.

En este capítulo, observamos que la ‘complementariedad-igualdad’ se enuncia como la relación “natural” de género entre los Pueblos indígenas. Directamente unida a la ‘complementariedad’ entre sexos, se reivindica la figura de la “mujer madre”, la cual se fundamenta en la analogía entre ‘mujer-naturaleza’. Así, vimos una imagen ideal de la “mujer indígena madre-abnegada” que funciona confrontando con la conformación de una figura de la mujer feminista (occidental). Pero también observamos otra perspectiva, junto a la “mujer-madre-abnegada” también se reivindica la “mujer-madre-luchadora”. Esta representación tiende a la solidaridad con las luchas feministas.

El concepto de “madre”, tal como afirma Moore, “es una construcción cultural erigida por muchas sociedades utilizando métodos distintos” (Moore, 1999:39). Al mismo tiempo, es un constructo político que, en conexión con la noción de naturaleza, regula los roles y las responsabilidades de las mujeres en la sociedad y en la familia. Si la conexión entre mujer y naturaleza se representa asociada a la noción de “lucha”, las ‘originarias’ se involucran en la movilización social desde un nuevo ángulo. Es decir, ahora como madres y trasmisoras de la cultura se vuelven protagonistas en la luchas de sus Pueblos. Desde principios de los noventa es posible describir estrategias de participación política que las nuclea y las revaloriza en la esfera pública como mujeres. “La fuerza”, “la naturaleza”, “la tierra”, “las fuerzas cósmicas” les dan el coraje para luchar por su tierra, por su identidad, por su cosmovisión y por sus saberes ancestrales.

Ellas se consideran las indicadas para resguardar con su lucha el “conocimiento”, los “saberes” y la “cultura” de sus comunidades porque así lo hacen en sus familias.

A través del capítulo, presenté un modelo indígena que presenta una pareja ideal ajena al “conflicto occidental” de la inequidad entre los sexos. Los estereotipos que se desprenden de esta representación ocultan determinadas situaciones de desigualdad, pongo por caso el de la violencia contra las mujeres. Este modelo purista de lo indígena puede comprenderse (lo que no implica que lo comparta) si se lo inserta en las coordenadas de la globalización de las luchas identitarias. En este marco, la afirmación étnica necesita estrategias que logren cohesión interna (el resultado más extremo de esta tendencia es la “auto-esencialización”). Para graficarlo haré referencia a una fuerza “centrípeta” que actúa en la formación de un interlocutor indígena cerrado sobre sí mismo que reproduce ciertos estereotipos étnicos globales. Por el contrario, el reconocimiento de desigualdades internas, por ejemplo la de género, ejerce una fuerza “centrífuga” que desestabiliza el modelo de lo indígena “incontaminado”. De esta manera, la identidad monolíticamente defendida llega debilitada a los escenarios de intercambio de reconocimientos, recursos y derechos.

Occidente continúa siendo el “gran coordinador” de las voces que afirman la diferencia. Los organismos estatales, nacionales y supranacionales son los planificadores y ejecutores de las reglas del juego multicultural. Considero que mientras que la coordinación la lleve el mismo moderador que instaló a nivel mundial la clasificación social en términos de razas jerarquizadas y que aún posee el monopolio del poder económico, administrativo y bélico, las políticas de identidad estarán siempre al filo del esencialismo.

Finalmente, basándome en mi trabajo de campo no podría sostener la existencia de un feminismo indígena en nuestro país. Como vimos, muchas de ellas se manifiestan en desacuerdo con el feminismo aunque otras son solidarias. Desde la perspectiva indígena, el feminismo se asocia a occidente y a las mujeres blancas, ya sea en confrontación o en diálogo. Desde esa perspectiva, las ‘originarias’ no se afirman como feministas aunque sostengan luchas conjuntas. Existe una diferencia en clave colonial que las separa como movimientos en lucha.

En mi opinión, y hasta el momento no creo que fuera adecuado considerar la existencia de un feminismo indígena en el país. Esto no implica que en otros contextos, épocas o coyunturas sí lo haya. Cabe a su vez aclarar que para sostener esta afirmación me apoyo en las propias voces de las ‘originarias’. Esto no contradice que desde miradas externas

a las de las indígenas, algunas de sus reivindicaciones puedan ser definidas como demandas propias del feminismo y del movimiento de mujeres. Especialmente, observo esta situación respecto del tema del aborto y de la violencia hacia las mujeres, como también respecto de las demandas por igualdad en la participación política. Sin embargo, otras luchas parecen irreconciliables o por lo menos así lo piensan ellas. Me refiero a la reivindicación de la maternidad como derecho o a la incorporación de los varones en los espacios de lucha propios de las mujeres. En coincidencia con algunas de las voces citadas con anterioridad afirman: “no nos podemos apartar de los hombres y luchar. Tenemos que ir los dos” (Mujer maya de Guatemala).⁴⁹

Con todo, a lo largo de mi trabajo de campo pude identificar un espacio de apertura para el diálogo, específicamente entre ‘originarias’ y feministas. Algunas de las reuniones relevadas pusieron en evidencia la predisposición de feministas e indígenas para el debate, de esta manera, promueven el intercambio de ideas, experiencias, problemáticas y acciones. En estos espacios muchas de las ‘originarias’ se abren y comparten su cotidianidad como mujeres y reconocen ciertas situaciones que las alejan de aquel modelo ideal de relaciones de género indígena, por ejemplo el problema de la violencia. Por último, en mi opinión, mientras el movimiento de mujeres y el movimiento feminista sigan siendo definidos (o autodefinidos) como interlocutores occidentales, la posibilidad de deliberación genuina entre mujeres estará sesgada por la herida colonial que aún sangra (Anzaldúa, 1987) y que produce alianzas en contexto de desconfianza. En mi opinión resulta un trabajo conjunto de las mujeres construir canales de diálogos situados en la diferencia hacia la transformación de la sociedad en un ámbito más equitativo y menos violento hacia las mujeres.⁵⁰

⁴⁹ Taller Mujeres de los Pueblos originarios, ENM, Tucumán, 2009.

⁵⁰ Para profundizar en modelos multiculturales que promueven el diálogo intercultural como proyecto político ver Benhabib, 2006; Femenías, 2009.

Capítulo 6

Contextos de organización: de los Encuentros Nacionales a un encuentro local de mujeres

Cualquier definición de intereses debe reconocer la agencia y la subjetividad, pero también debe tomarse en cuenta que los intereses se formulan dentro de contextos determinados que afectan el ejercicio de la agencia y la posibilidad de elección (Molyneux, 2003:240).

En este capítulo concluyo mi investigación recuperando una experiencia de organización local de mujeres. Los Encuentros de mujeres en Las Coloradas (Neuquén) son un espacio de mujeres mapuches que tienen lugar paralelamente a los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM). A través de este capítulo pretendo conocer continuidades y/o discontinuidades entre las formas de “hacer política” de las ‘mujeres originarias’ en un espacio nacional y pluriétnico de mujeres (ENM) y otro local con participación de mujeres mapuches (Encuentro de mujeres en Las Coloradas).¹

Mi experiencia etnográfica en los Encuentros Nacionales y la participación en el taller de las “Mujeres de los Pueblos originarios” me permitió entrar en contacto con las mujeres que luego aceptarían mi presencia en sus Encuentros locales. La incorporación de esta experiencia otorgó a mi estudio la posibilidad de abordar la organización de mujeres a partir de distintas escalas de análisis. En primer lugar, permitió focalizar en una de las tantas trayectorias locales de organización de mujeres indígenas que confluyen en los Encuentros nacionales. En segundo lugar, pude compartir conversaciones y relatos de vida con mujeres mapuches que viven en comunidad y en zonas no urbanas. En su mayoría asistieron mujeres ancianas aunque también participaron mujeres jóvenes y adolescentes.

El abordaje de una reunión local puso en primera plana la vida en comunidad y junto a esta los roles de género y la distribución de tareas por sexo. Este capítulo retoma especialmente los relatos de vida de las *ñañas*² ya que a través de ellos pude conocer la vida de las mujeres en comunidad y los cambios que ellas perciben respecto a las relaciones de género. Desde la perspectiva de estas mujeres, a continuación, describo los roles de género que se establecen en la comunidad. Los tipos de tareas que corresponden a cada género y en especial sus sentires respecto a las responsabilidades y obligaciones en la comunidad y en la familia.

El objetivo al conocer estos aspectos de la vida en comunidad se dirigen a abordar de manera situada las formas en que mujeres, poder y resistencia se conectan y definen modos de agenciación y contornos específicos a la “política”.

¹ A lo largo de la tesis las categorías nativas son indicadas con las comillas simples. ‘Mujeres de los Pueblos originarios’, ‘mujeres originarias’, ‘originarias’ son las formas de auto-denominación que utilizan al presentarse en los talleres del ENM.

² “Doña” o “ñaña” refieren a una categoría social a la cual pertenecen las mujeres más ancianas. Ellas poseen un saber especial que la edad y su experiencia les aporta. Las mujeres más jóvenes que participaron mostraron un trato especial hacia ellas, de respeto y reconocimiento de autoridad. Muchas de las cuales mantenían vínculos familiares tales como abuela-nieta.

El campo: Encuentro en Las Coloradas

En agosto de 2008 en el marco del Encuentro Nacional de mujeres realizado en la ciudad de Neuquén, tuve la oportunidad de conocer a las mujeres de la Fundación Hueche. Ellas habían viajado desde Las Coloradas y dieron a conocer en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios” la experiencia de reuniones y organización en el ámbito local. Entre las mujeres que viajaron se encontraban docentes de la Hueche junto a jóvenes mapuches y una de las *ñañas* que luego conocería en el Encuentro local. En el ENM luego de haberlas escuchado me animé a contactarme con ellas. En diciembre de ese mismo año tendría lugar el Encuentro de mujeres que realizan en su localidad. Luego de presentarme y explicar el interés por participar en el mismo, las mujeres me invitaron a compartir su experiencia dándome la posibilidad de participar en la organización. Así fue que llegué a Las Coloradas el nueve de diciembre extendiéndose mi estadía hasta el quince del mismo mes.³

Las Coloradas es una localidad del Departamento de Catan Lil, provincia de Neuquén, en el sur-oeste del país. Su consolidación se vincula con la relevancia como centro comercial de los grandes arcos de ganado entre Argentina y Chile. Su economía gira alrededor de actividades rurales, fundamentalmente la ganadería, aunque también se desarrolla una agricultura de pequeña escala. En esa localidad las mujeres mapuches se reúnen en los encuentros anuales, en el marco de la Fundación Hueche.⁴ La misma cuenta con más de veinte años de trayectoria. Como describen sus integrantes, el proyecto inicial contemplaba la apertura de una escuela albergue pos-primaria de capacitación agrícola, ganadera y técnica. Se eligió ese lugar porque existía ya una vieja escuela abandonada y, además, en el departamento Catan Lil existían siete comunidades indígenas; todas ellas comunicadas con la población de Las Coloradas por caminos o huellas vecinales. Los relatos de los/as docentes de la Hueche, me permitieron conocer la historia de este lugar. Ellas me contaron que los fundadores fueron maestros que llegaron a Las Coloradas alrededor de 1984 y se instalaron allí. Monseñor de Nevares

³Agradezco a las mujeres de Las Coloradas, especialmente a las de la Fundación Hueche y a las mujeres de las comunidades haberme recibido tan cordialmente y permitirme compartir sus espacios de reflexión. En especial, agradezco a Marcela Aigo la cual se tomó el tiempo de leer una primera versión de este capítulo y realizar observaciones pertinentes.

⁴ En el 2008 participé del XIII Encuentro. Desde aquel año no se volvieron a realizar hasta octubre de 2012.

fue su mentor y principal apoyo en la consolidación del proyecto. Los destinatarios y protagonistas de la experiencia fueron jóvenes mapuches y fiscaleros (pobladores criollos que ocupan tierras fiscales) La Fundación Hueche (que en lengua mapuche significa “Gente Joven, Hombre Nuevo”) se constituye formalmente en febrero de 1984, contando con dos espacios de trabajos destacables. Por un lado, el Centro de Mano de Obra Especializada (C.E.M.O.E.). Consolidado en abril de 1985, este emprendimiento permitió la incorporación de diversos y nuevos integrantes: ingenieros/as agrónomos, veterinarios/as, docentes. Por otro lado, en 1987 se puso en marcha el Centro de Educación Agrícola (C.E.A.) cuyas tareas se vinculan principalmente a la educación popular y la extensión agropecuaria en las comunidades.

En Las Coloradas, promovido por la Fundación Hueche, desde hace trece años se vienen realizando anualmente los “Encuentros de Mujeres”, cuya denominación indica que está abierto no sólo a las mujeres mapuches, sino también a todas las mujeres que quieran acercarse y participar. Durante el mismo reflexionan sobre sus tradiciones, las diversas alternativas posibles para encarar la situación de pobreza y de expropiación de sus territorios. Pero también, se proponen pensar juntas cuestiones que las hermana en tanto que mujeres: las relaciones con sus compañeros, las responsabilidades en sus grupos domésticos, la violencia, entre otras. Junto a mujeres no indígenas han consolidado un espacio desde el cual hacerse visibles y reafirmar su identidad como mujeres y mapuches.

Para este evento se reúnen en la Hueche no sólo las mujeres mapuches que residen en Las Coloradas sino que también llegan mujeres de las comunidades *Cayupán, Cayulef, Felipín, Paineo, Rams y Zúñiga*. Durante el 10º Encuentro se organizó el *Nehuen Zomo Traun* (Fuerza de las Mujeres Reunidas), espacio que llevó a la realización (mediante delegadas de diversas comunidades) de reuniones complementarias a los Encuentros. Entre sus objetivos, las mujeres acordaron “unirnos y organizarnos para: lograr más conocimientos, conocer nuestros derechos y hacer que se respeten”. Uno de los aspectos que se destaca como fundamental en esas reuniones es “conocer el valor de sentirse unidas, encontrarse con otras mujeres para compartir”. Del mismo modo consideran relevante “reflexionar sobre los conocimientos de nuestra cultura”. Es decir, su identificación es en tanto mujeres y mapuches.

En diciembre de 2008 entre los días doce y catorce se llevó a cabo el Encuentro en Las Coloradas. La Jornada, de tres días, trascurrió entre talleres de reflexión, actividades

recreativas, comidas compartidas, momentos de descanso y conversaciones diversas. Junto a otras compañeras me invitaron a coordinar uno de los talleres cuyo objetivo se enfocó a reflexionar sobre las tareas y las responsabilidades en tanto que mujeres en el marco de sus grupos domésticos y del espacio comunitario. Ese taller fue el primero de los cuatro organizados en el Encuentro. El segundo consistió en un taller de expresión corporal, en el tercero se armaron telares y se enseñó a ‘laborear’⁵ y por último, el cuarto taller fue dedicado a las plantas curativas y a los saberes medicinales.⁶ En cada uno de los talleres las mujeres aportaron sus conocimientos particulares, poniéndolos en diálogo con los de sus compañeras. La participación en los talleres, a la vez que en conversaciones y otras actividades, me permitió conocer los roles que esas mujeres desempeñan en el marco de sus comunidades.

“Por haber nacido mujeres”: roles de géneros en la comunidad

Durante el taller sobre tareas y roles de género las mujeres me ayudaron a establecer la lista de las actividades que realizan cotidianamente y a organizarlas según sus propios parámetros.⁷ La forma que encontramos para ordenar los trabajos que desempeñan fue distinguirlos según la época del año, la obtención de una retribución o no a cambio de su realización y la duración del mismo a lo largo del año. Luego de conversar con algunas de esas mujeres en particular y después de haber participado en los debates grupales, llegamos a la conclusión de que las mujeres realizan una mayor cantidad de actividades en relación a las que llevan adelante los varones del grupo. Incluso las realizan durante todo el año y sin retribución alguna. En cambio los varones se encargan de actividades en su gran mayoría acotadas a determinadas épocas del año recibiendo, a diferencia que sus compañeras, una paga en retribución. Principalmente los varones se hacen cargo de las tareas comunales y de participar en diversas reuniones de la comunidad.

La asamblea comunitaria, según me explicaron las mujeres, es el lugar de reunión principal de la comunidad. Ellas participan en estas reuniones junto a sus compañeros o remplazándolos cuando están ausentes. La palabra generalmente la toman los varones,

⁵ Las mujeres llamaban ‘laborear’ a las tareas relacionadas con el tejido en telar.

⁶ Ver Anexo II, Foto de la 27 a las 30.

⁷ Ver Anexo II, Foto 31.

aunque ellas podrían hablar, no se animan o no consideran hacerlo. Varias destacaron la situación de una mujer, que luego de separarse de su compañero, comenzó a participar de las asambleas de la comunidad hablando y opinando. Este señalamiento pareciera mostrar una práctica que trasgrede lo que se espera de una mujer en el espacio de reunión comunal. La comunidad conformada por la vinculación de los grupos domésticos y su dinámica a través de asambleas y reuniones, emerge como el ámbito “público-político” central. La pertenencia a la comunidad es un aspecto identitario fundamental para sus miembros, donde la vida remite a una historia compartida como grupo, en una ubicación territorial y definiendo los vínculos familiares.

Los relatos de las mapuches sobre las tareas que desempeñan las describen como agentes centrales del espacio familiar. Tareas tales como cocinar, lavar, limpiar, cuidar la huerta y los animales; hasta actividades relacionadas con el cuidado de los niñas/os son propias de las mujeres. Los varones del grupo familiar pueden compartir en mayor o menor medida algunas de estas actividades, por ejemplo, buscar agua, prender la cocina, cortar leña, trabajar la huerta, pero primordialmente se encargan de los vínculos con otras comunidades, son los que principalmente viajan a trabajar en las ciudades. En general, la índole de sus tareas les permite permanecer fuera de la casa y la comunidad, por ejemplo, en tiempos de veranada se alejan por períodos considerables de tiempo.

En suma, las mujeres ancianas que participaron, las *ñañas*, describieron sus vidas, su cotidianidad marcada por la sobrecarga de trabajo, con pocos momentos de esparcimiento y conflicto en el vínculo con sus compañeros. Como buen ejemplo de lo dicho, Doña Carmela, contó:

Los varones no están muy acostumbrados a atender; todo la madre, todo tiene que hacer la madre. Yo por lo menos [con] los ocho hijos que tuve, mi marido nunca [les dio] ni un baño. Todo lo hacía yo nomás. Hasta que fueron grandes... Yo estaba como presa, siempre les digo [a mis hijos] pero hoy estoy libre, ustedes son grandes, arréglenselas solos, yo no lavo ni plancho más...se las arreglan solitos. Ahora yo si quiero salir, salgo.⁸

⁸ Los verdaderos nombres de las mujeres fueron reemplazados para no exponer a ninguna de ellas, las cuales en la confianza de los grupos de trabajo se animaron a contar situaciones de intimidad. Los relatos que se transcriben en este trabajo son el producto de entrevistas y conversaciones acontecidas en el transcurso de mi estadía en Las Coloradas.

Las mujeres son las encargadas de “la casa”, sus roles como madres y esposas se anteponen a cualquier otro. Su tiempo y trabajo se distribuye fundamentalmente entre la crianza de sus hijas/os, la atención del compañero y la realización de las tareas domésticas. Las palabras de Doña María lo ilustran claramente: “En el campo existe la mujer no más en la casa, en la casa está la mujer”.

Doña Ester, por su parte, cuenta que cuando era joven se encargaba de varias de las tareas correspondientes a sus compañeros varones: “Cuando era joven hacía todo los trabajos que hacen los hombres, cuidar a los animales, ensillar el caballo, andar en el campo, esquilarse, carrear... ahora las chicas no saben” Pareciera que tiempo atrás, las mujeres podían realizar trabajos que les permitían salir, “andar en el campo”. Varias jóvenes que se hallan cursando sus estudios en la Hueche participaron del Encuentro. Para esta generación de mujeres la vida ha cambiado en varios aspectos. Actualmente, las jóvenes no saben realizar las tareas “de varones” antes nombradas, muchas de ellas pasan gran parte del año fuera de la comunidad para poder asistir a la escuela. Vuelven a las comunidades en los períodos de receso escolar.

Volviendo a los relatos de las *ñañas*, ellas subrayan la poca participación de sus compañeros en las tareas domésticas. Las mujeres se preguntan “¿Por qué esto debe ser así, por qué la mujer tiene tantas tareas?”: “Porque somos más capaces”, respondió Claudia en broma.⁹ “Por haber nacido mujeres” comentó Doña Ester. Mediante bromas y quejas se introduce el desacuerdo y las quejas en sus relatos:

La mujer cocina porque es ama de casa. El hombre cuando hace comida, lo hace porque tiene hambre, sino nada. Algunos hombres cocinan [...] a los que les gusta [hacerlo]. Si no les gusta cocinar, la mujer está obligada de darle comida (Maite).¹⁰

Doña Josefina contó: “Los hombres se levantan a la mañana, prenden la cocina y lo único que hacen es tomar mates.” Con un chiste, Doña Cecilia¹¹ interrumpe una conversación sobre las tareas que llevan adelante las mujeres a pesar de ser “propias”

⁹ Claudia es una mujer de alrededor de unos 30 años. Ella participó junto a otras mujeres de su grupo familiar.

¹⁰ Maite es una de las adolescentes que junto a otras tres jóvenes más estudian en la escuela de la Fundación Hueche. Esto implica vivir durante el ciclo escolar en Las Coloradas. El encuentro les permitió verse con sus abuelas y madres que residen en las comunidades.

¹¹ Daño Cecilia, fue la única ñaña que viajó junto a compañeras más jóvenes y docentes de la Hueche al Encuentro Nacional de Mujeres de Neuquén.

de los varones. Como se hablaba de capturar a los animales, advierte: “Cuando una mujer sabe capturar, se deben cuidar los hombres”. A lo cual todas respondieron riendo y continuaron la broma.

Las reflexiones promovidas por los talleres del Encuentro, en especial las que se dieron en el taller sobre roles de género, permitieron pensar y cuestionar los lugares que les toca ocupar a las mujeres en el contexto de sus grupos domésticos. Por un lado, mostraban cierto desconcierto ante un lugar que muchas de ellas no sentían haber elegido. Por otro lado, parecen aceptarlo como una condición natural de la mujer, “Por haber nacido mujeres”. A ellas les corresponde estar en la casa, “la mujer está en la casa” y por lo tanto ellas aceptan (aunque no sin resquemores) la desigual distribución de las tareas y la no remuneración. En varias oportunidades las mujeres comentaron las dificultades que atraviesan con el alcoholismo de sus varones en la comunidad. Situación que las perjudica en el sentido de no contar con la colaboración de su compañero en las tareas domésticas que le corresponden, convirtiéndose en sobrecarga de trabajo para ellas. El alcoholismo también se relacionó en sus relatos con situaciones de violencia intrafamiliares.

La experiencia de campo en un Encuentro local me permitió acercarme a la cotidianidad de las mujeres indígenas que viven en comunidad. En especial pude corroborar una de las tensiones que mencionamos en el capítulo 4 respecto a la situación de las ‘originarias’ en contexto comunitario. Astrid Ulloa describió como “escenarios nacionales versus escenarios locales” una de las paradojas en que se encuentran muchas indígenas al ocupar nuevos roles en la arena política nacional e internacional. Por un lado, han comenzado a tener voz y voto en la toma de decisiones y en el debate político. Pero por otro lado, estos cambios muchas veces no se ven reflejados en el ámbito local. Las dinámicas internas de las comunidades hacen que esta nueva situación no se refleje en los espacios de decisión locales, “pues aunque las mujeres indígenas tengan reconocimiento nacional, no cuentan con el mismo espacio político en sus propias culturas, lo que genera tensiones y confrontaciones sobre el acceso a los espacios de toma de decisiones” (Ulloa, 2007:32).

Si confrontamos los relatos de las mapuches en Las Coloradas con los registros realizados en los talleres nacionales de las “Mujeres de los Pueblos originarios” una primera cuestión emerge de la comparación de relatos y experiencias. A través de los capítulos fuimos observando que la situación de desigualdad en el ámbito del activismo

indígena ha comenzado a cuestionarse y transformarse. Esto queda evidenciado en los nuevos roles ocupados como referentes y lideresas, en la conformación de organizaciones y eventos específicos sobre mujeres de los Pueblos originarios. Sin embargo, en la comunidad la situación de las mujeres parece ser distinta. Repasemos los relatos de las mapuches: ellas señalaron que dentro de la comunidad los varones son los que tienen la palabra en los espacios de la asamblea y de la toma de decisiones y los que tienen oportunidad de salir y viajar hacia las ciudades. Las mujeres son las principales responsables de las tareas del grupo familiar. Permanecen en las comunidades, llevan adelante una mayor cantidad de actividades, las que se realizan durante todo el año y sin retribución alguna. Las oportunidades de salir de la comunidad están asociadas a la venta de productos en las ferias zonales. Otra oportunidad para viajar y reunirse intercomunitariamente son las grandes rogativas en las cuales se reúnen mapuches de distintas zonas. Diferente es la situación de las jóvenes que pasan largas estancias fuera de la comunidad para estudiar.

En fin, la confrontación de Encuentros nacionales y locales pone en evidencia un doble flujo respecto a la organización de las mujeres y la obtención de derechos y espacios más igualitarios respecto a los varones. Muchas de las ‘originarias’ que toman la palabra, debaten y cuentan sus problemáticas en el taller de los ENM no tienen esta misma posibilidad en los espacios de organización indígena local o comunitarios. Sumándose una sobrecarga de trabajo (gran parte no remunerado) en el grupo doméstico que poco refleja la complementariedad reivindicada desde los discursos indígenas hegemónicos. Para las mujeres mapuches de estas comunidades los Encuentros en Las Coloradas, “son uno de los pocos momentos en que las mujeres salen de sus comunidades” (Marcela).¹² Allí han logrado reunirse y poner en palabras su descontento, reconociendo que el mismo es compartido por otras mujeres.

Actividades que reúnen a las mujeres

De las conversaciones mantenidas, especialmente con las *ñañas*, pude identificar una serie de tareas sobre las cuales se refieren en un sentido diferente. Es decir, ya no desde el desconcierto o la obligación sino desde la elección y en algunos casos desde la rebeldía. Una de esas actividades es la elaboración de tejidos. Tejer es una tarea

¹² Mujer mapuche, docente en de la Hueche.

primordial de las mujeres, muchas de ellas aprenden desde niñas gracias a sus abuelas y madres. Las técnicas, los diseños, las lanas varían según época del año, según la comunidad, según los animales que posean en propiedad. Pero un aspecto común entre las mapuches de esa localidad es el interés en esta tarea y la relevancia cotidiana que le dan. Como toda práctica, el tejido tiene una dimensión simbólica y material a la vez. La mujer mapuche que teje y laborea, posee un conocimiento ancestral, el cual actualiza cada vez que teje. Su aprendizaje y enseñanza implica la transmisión y continuación de un saber propiamente mapuche. La combinación de formas, diseños y colores que adornan las distintas prendas, refieren a un “lenguaje”. A través de los dibujos de un tejido, se puede contar una historia o conocer la posición de un varón o de una mujer en la sociedad.

Una tarde se organizó en Las Coloradas una feria artesanal, oportunidad para las mujeres de comercializar sus productos y obtener algún dinero de sus tareas para el consumo personal o para el grupo familiar.¹³ La venta de vellones, artesanías, lana hilada, tapices, fajas, verduras y frutas, entre otros artículos, les permitió obtener una suma variable de dinero que representa un pequeño capital a su disposición. Muchas de ellas usaron el dinero para comprar ahí mismo otros artículos manufacturados por sus compañeras. Otras hicieron sus compras en la proveeduría para llevar mercaderías a sus comunidades.

La actividad de tejer y las tareas relacionadas reúnen a las mujeres de un mismo grupo doméstico, principalmente para la enseñanza y realización de los tejidos. Me fue posible observar al participar en la feria que la comercialización de lo que producen les permite salir de la comunidad y conectarse con miembros de otras comunidades, potenciando los vínculos inter-domésticos que esta actividad habilita. En el mismo sentido, las rogativas se convierten en momentos de encuentro entre mujeres. Tuve la oportunidad de participar de estas ceremonias en mi estadía en Las Coloradas. En los dos amaneceres que acontecieron durante el Encuentro se llevaron adelante las rogativas a orillas del río Catan Lil. La organización de la ceremonia preocupó especialmente a las *ñañas*, las cuales el primer día luego de ponerse al tanto sobre la vida de amigas y familiares, se reunieron para acordar la forma en que se llevaría adelante la rogativa al amanecer del día siguiente. Durante los días previos a la apertura del Encuentro Doña

¹³ Ver Anexo II, Fotos 32 y 33.

Anita¹⁴ se encargó de preparar el *mudai* o *chawi* (bebida sagrada que preparan las mujeres).¹⁵ La tarde que llegaron las mujeres de las comunidades se comenzaron a preparar distintas ofrendas a la *Mapu* a base de alimentos como harinas, yerba, azúcar, entre otros. A pesar de que al Encuentro llegaron *ñañas* de distintas comunidades consensuaron que Doña Ester y Doña Carmela de la comunidad Felipín oficiaran la ceremonia.

Aunque la presencia y participación de varones en la rogativa fue determinante para su realización durante la misma fueron las mujeres las que dirigieron la ceremonia. Al amanecer, Doña Ester y Doña Carmela nos condujeron hacia el río. En hilera seguimos la bandera de su comunidad y a la “niña y el niño sagrado” que encabezan la fila. Las *ñañas* “rogaron” y nos fueron indicando qué hacer, cómo ubicarnos, cuándo realizar las ofrendas y hasta nos sugirieron, previamente a la ceremonia, evitar vestirnos de colores rojizos que alejan las lluvias necesarias para ese período de sequía. El color sugerido fue el azul.¹⁶

Como ya me había señalado Marcela pude observar el rol protagónico de las mujeres en la rogativa:

En las rogativas las mujeres tienen el papel más importante, en la rogativa está la mujer que lleva adelante toda la ceremonia religiosa, los cantos y los hombres bailan al compás. Primeras ante el *rewe* van las mujeres. A la hora de hacer el pedido a dios y agradecimiento, en primera fila están las mujeres y los hombres siempre van a atrás. Entonces vos te das cuenta que la mujer en ciertas actividades de la comunidad cumplen un rol muy importante.¹⁷

En las rogativas como en las ferias las mujeres toman roles activos en un espacio que trasciende lo doméstico. En las ferias la compra y venta de productos artesanales se mezcla con la música, los mates, las novedades sobre conocidos, las charlas sobre la lluvia que no llega, los animales, las enfermedades y sus curaciones. La feria puede entenderse entonces como un lugar de reunión y diálogo el cual (repleto de lo que las mujeres producen en sus grupos domésticos) fomenta y fortalece los vínculos entre las

¹⁴ Mujer mapuche que trabaja como docente en la Fundación Hueche. Agradezco a Doña Anita haberme enseñado la forma en que se prepara esta bebida y de haber permitido participar en su realización.

¹⁵ Ver Anexo II, Fotos de la 34 a la 37.

¹⁶ Ver Anexo II, Fotos de la 38 a la 41. Foto rogativa. Las *ñañas* me permitieron sacar fotos, ellas me indicaron los momentos pertinentes para hacerlo.

¹⁷ Fragmento de la entrevista realizada a Marcela en diciembre de 2008 en Las Coloradas.

mapuches de diversas comunidades. Esta situación teje también, metafóricamente, la trama de relaciones entre mujeres más allá de sus vínculos directos. Las artesanías, los productos de la huerta y en especial, los tejidos son vehículos privilegiados hacia la ocupación de un ámbito “entremedio” de lo público y lo doméstico. La dicotomía público/privado, en este contexto, redefine sus bordes para formar un espacio que nace en lo doméstico y lo desborda.

En la rogativas las mujeres encuentran roles diferenciales donde se ocupan de tareas extra-domésticas. Ellas offician, participan, organizan un ámbito de lo sagrado en el que participa la comunidad. Durante estas ceremonias ellas tomarán un lugar destacado a través de la preparación de las ofrendas a la *Mapu*, la ejecución del *kultúm*, la enunciación de los ruegos. Aquí, como en la feria, ellas participan de un espacio que las ocupa de tareas que las fortalece frente a la sobrecarga de obligaciones que describen. Espacios donde se manifiestan activamente en un ámbito de participación comunitaria.

Tejidos, proyectos y resistencias

Como afirmara Joan Scott el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias que se perciben entre los sexos y es una manera primaria de significar las relaciones de poder (Scott, 1993:35). La perspectiva de género busca decodificar los significados y comprender las complejas conexiones que existen entre las diversas maneras de interacción humana (Scott, 1993:38). Durante largo tiempo el poder se ha considerado tan sólo como represivo. Específicamente, en los estudios sobre las relaciones de género, las mujeres fueron percibidas como víctimas del ejercicio del poder masculino. En términos weberianos: “los hombres que imponen su voluntad sobre las mujeres a través de la acción social o de la interacción cara-a-cara” (Stølen, 2004:182). Stølen revisa estas cuestiones a partir del trabajo etnográfico en Santa Cecilia (Santa Fe) y observa que el hecho de que las mujeres, muchas veces, concuerden con las prácticas que las subordinan, que no las resistan, no puede ser entendido en términos de una visión del poder en tanto meramente represivo. Numerosos estudios han enfatizado la importancia de la autonomía y de la elección para la comprensión del poder en las relaciones de género. Retomando a Steven Lukes, Stølen sostiene que “usar el vocabulario del poder en las relaciones sociales es hablar de agentes humanos que juntos o separados, a través de la acción e inacción,

significativamente afectan el pensamiento o acción de otros” (Stølen, 2004:183). Esto implica que a pesar de que los agentes operen dentro de límites estructuralmente determinados, tienen una relativa autonomía y podrían haber actuado de modo diferente. Stølen analiza las relaciones de género en Santa Cecilia en términos de hegemonía. La autora concluye en su etnografía que la posición masculina de poder respecto de las mujeres está en armonía con las nociones sustentadas por las mujeres sobre la masculinidad y la femineidad. En esta línea, Stølen defiende la idea de una masculinidad hegemónica, en un sentido gramsciano del término. Es decir, se refiere al dominio basado en valores comunes o significaciones compartidas más que en el uso de la fuerza. Se refiere entonces a la influencia social lograda por consenso a través de las instituciones de la sociedad civil. Una hegemonía debe entenderse en términos de proceso: “Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes” (Williams, 1980:134). Raymond Williams destaca que la hegemonía

“[...] no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes de la práctica” (Williams, 1980:134).

Toda hegemonía, que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo. Desacuerdos, desobediencias, comentarios sutiles por parte de las mujeres pueden entenderse como resistencias dirigidas a presionar sobre ciertas ideas y prácticas de género. Una manera de cuestionar la hegemonía del poder es resignificándolo. Rolando Casale, al analizar el deseo y la producción de agencia en el pensamiento de Judith Butler, describe dos dimensiones del poder que la filósofa remarca. El “sujeto” adquiere una dimensión más pasiva, que se despliega extraña al agente y lo describe en tanto sujeto/sujetado. Pero también puede adquirir otra dimensión, una que admite actividad en tanto agencia productora que se define performativamente. La posibilidad de emerger “sujeto” se produce en un mundo que impone su poder (condicionamiento). Pero como la inscripción en este es incompleta y ambigua se hace posible la contemplación de un margen que permite el giro trópico que habilita la agencia como

una forma del poder. Butler entiende el poder absoluto como una ilusión, pero reconoce la posibilidad de resistencia y la no-inscripción completa. Como señala Casale, “[...] el sujeto se inscribe en la lógica del poder establecido, pero como la inscripción nunca es total, la resistencia se muestra como la dimensión propia del poder” (Casale, 2006:78).

Ahora bien, ¿Por qué entender que una práctica tradicional entre las mapuches como la de tejer, puede funcionar como una forma de resistencia y presión al poder masculino? Desde el campo de la antropología, Saba Mahmood propone una revisión a la conceptualización liberal de agencia social. Sugiere que pensemos la agencia, no simplemente como un sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, mas sí como la capacidad de acción creada y propiciada por relaciones de subordinación históricamente configuradas (Mahmood, 2006:123). Comprender la agencia como capacidad personal para realizar intereses individuales limita la comprensión de las vidas de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntades han sido moldeados por tradiciones no liberales. A través de una etnografía entre las mujeres musulmanas involucradas en las redes socio-religiosas que se forman alrededor de las mezquitas en El Cairo, cuestiona la insistencia del pensamiento posestructuralista en conceptualizar la agencia en términos de subversión y resignificación de normas sociales y en localizarla en el seno de las operaciones que resisten los modos dominantes y subjetivizantes de poder (Mahmood, 2006:130). La propuesta de Mahmood, consiste en ver que la capacidad de agencia puede ser también encontrada, no sólo en actos de resistencia a las normas, sino también en las múltiples formas en que esas normas son incorporadas (Mahmood, 2006:131). Observando la importancia que las mujeres musulmanas dan a la religión, cómo encuentran en ella un espacio de transformación de sus vidas, costumbres y sentidos asociados a las mismas, Mahmood, propone que los objetivos libertarios del feminismo sean repensados a la luz del hecho de que el deseo de libertad y liberación están históricamente situados y que su fuerza motivacional no puede ser asumida *a priori* debiendo antes ser reconsiderada en el contexto de otras voluntades, proyectos históricos y capacidades que son inherentes al sujeto discursivo e históricamente localizado (Mahmood, 2006:149). Las musulmanas en el estudio de Mahmood, encuentran en sus tradiciones y costumbres mecanismos desde los cuales construir autonomía, autocontrol y dignidad.

En una crítica que se dirige en el mismo sentido que Mahmood, Lila Abu-Lughod revisa la noción de “resistencia”. En su etnografía entre las beduinas en Egipto,

encuentra en la esfera propia de las mujeres un área de resistencia donde las mismas, diariamente, enfrentan todo tipo de desafíos a las restricciones impuestas por los varones. Así, secretos y silencios son utilizados por las mujeres como formas de resistencia ante una gama de prohibiciones. Entre las niñas y mujeres se establecen alianzas que confrontan, por ejemplo, ante un acuerdo matrimonial pre-establecido. Una propuesta interesante de Abu-Lughod refiere a interpretar una serie de discursos, como pueden ser las bromas, los cuentos, las canciones y las poesías que circulan entre las mujeres y las/os niñas/os, en tanto que “discursos subversivos”. Es decir, como enunciados que enfrentan el código de honor y modestia hegemónico (Abu-Lughod, 1990:46).

Brevemente, retomo dos relatos que resultaron paradigmáticos en mi trabajo de campo para poder pensar esta cuestión. Doña Ester me contó que a su hermana, Doña Carmela, le encantaba laborear cuando era joven. Lo sabía hacer muy bien y le dedicaba mucho tiempo, pero se casó con un hombre “muy malo” que le prohibió continuar tejiendo. A Doña Carmela no le quedó más que abandonar esa tarea que tanto disfrutaba y que hacía tan bien. Con el tiempo y la falta de práctica, la *ñaña* se olvidó todo lo que sabía, nunca más dedicó su tiempo al telar ni a lo que tanto le gustaba. Esta historia cobró sentido una tarde en que una de las mujeres propuso hacer un taller de telar. Al instante comenzaron a buscar palos aptos para armar los telares y así empezar. Doña Carmela, no dudó un segundo y fue una de las primeras en querer tejer. Me quedé sentada bajo un árbol, un tanto alejada de la actividad que estaban realizando, pero sorprendida por el interés y la ansiedad que Carmela demostró ante la propuesta. A mi lado estaban sentada Doña Cecilia y Doña Ester, compartíamos unos mates mientras Doña Cecilia hilaba. Así fue como empezamos a conversar sobre tejer, hilar, laborear y dedicar tiempo a lo que nos gusta hacer. Una cosa llevó a otra y la *ñaña* Ester comenzó a contarme la historia de su hermana. La ansiedad que llamó mi atención respondía a que Doña Carmela, ahora viuda, estaba empezando a tejer nuevamente, a recordar cómo hacerlo y en especial a dedicarse a una tarea que era de su agrado. Luego de la muerte de su esposo, Carmela se propone re-aprender. En esta etapa de su vida, ya anciana se apoya en el vínculo con su hermana y vuelve a tejer. Es importante tener en cuenta también que Doña Carmela forma parte de un grupo de hilanderas, conformado recientemente en la comunidad *Felipín* donde ambas hermanas viven. Este emprendimiento fomenta la reunión de mujeres, la toma de decisiones en relación a la

comercialización de los productos, entre otras responsabilidades. En fin, “tejer” se convierte en este contexto en un proyecto colectivo de mujeres.

Por su parte, Doña Cecilia, sin parar de hilar un segundo, cuenta que lo que más le gusta hacer es hilar y tejer. Siempre que tiene un momento lo hace, en el lugar que pueda. Pero a su esposo le molesta verla haciéndolo, así que se enoja y le ordena que no continúe. Cuando no puede tejer o hilar dentro de la casa porque está su marido, sale, va bajo un árbol y sigue con la tarea. “Yo ya no le hago caso, si quiero sigo tejiendo, si quiero me voy sin decirle. Siempre le hacía caso ahora hago lo que quiero” dijo Cecilia en un tono que mezclaba determinación y enojo. Doña Cecilia había participado ese año en el Encuentro Nacional de Mujeres que se realizó en Neuquén (2008). A sus pies la bolsa en la que guardaba el vellón tenía pintado el símbolo característico de estos encuentros de mujeres.¹⁸

Ambos relatos acompañados de observaciones tales como el interés que las mujeres mostraron ante esta actividad, la relevancia que en las conversaciones tiene la lana, su calidad, la posesión de las ovejas para la esquila, me animaron a interpretar el “tejer” como una práctica que se distingue respecto a otras. Varias son las razones para sostener esto: en primer lugar, se trata de una tarea que ellas voluntariamente eligen hacer, no la viven como imposición. Esta es una práctica tradicional que confiere identidad a las mujeres mapuches. Pero además les permite reunirse, intercambiar, dialogar con otras mujeres. También las habilita para obtener una retribución, un pequeño capital que ganan por su trabajo y gastan a su gusto. En este sentido, creo que es posible pensar en términos de agencia, es decir, del despliegue de la capacidad para la acción, creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas (Mahmood, 2006:123).

Tramas de poder: lo doméstico es político

Entender las relaciones de género en tanto relaciones de poder permite desnaturalizar los contextos de subordinación de las mujeres respecto de los varones. Pero a la vez abre un amplio campo de estudio referente a las formas de oposición, resistencia y transformación de la relación desigual. Como pude observar las mapuches ejercen presión sobre el poder masculino pero la manera en que lo hacen no resulta homogénea.

¹⁸ Ver Anexo II, Foto 42.

En Las Coloradas pueden identificarse prácticas y discursos que muestran disenso ante la autoridad masculina. En su mayoría producto de enfrentamientos individuales no abiertamente presentados, en línea con lo que James Scott (2000) llamó “transcripciones ocultas”, es decir, tramas difusas de poder no dirigido a destruir, en este caso, el orden de género existente.

Maxine Molyneux en un estudio sobre la revolución nicaragüense y sus políticas en relación a la mujer (Molyneux, 1985) define los intereses de género como “derivados de las relaciones sociales y el posicionamiento de los sexos” (Molyneux, 2003:237) afectando de manera específica a varones y a mujeres. Al interior de este tipo de intereses la autora distingue dos tipos: “los prácticos” y “los estratégicos”. Los intereses de género “prácticos” se basan en la satisfacción de las necesidades emergentes del marco objetivo en que las mujeres se sitúan a partir de la división sexual del trabajo. En línea con el enfoque de la autora, los intereses prácticos asumen una conformidad con el ordenamiento de género existente, no desafían la subordinación de género. En cambio, los intereses de género “estratégicos” hacen referencia a las reivindicaciones que se dirigen a transformar las relaciones sociales y potenciar la posición de las mujeres (Molyneux, 2003:237). Estos se dirigen a superar la subordinación de la mujer.

Silvia Hirsch observa entre las mujeres guaraníes estrategias y recursos que les permiten lidiar con problemas de la vida cotidiana conduciéndolas a tomar decisiones. Aunque estas prácticas no cuestionen directamente las relaciones de subordinación se filtran “por los intersticios de la cotidianidad pequeñas formas de cambio y una sutil desarticulación de los tradicionales roles de género” (Hirsch, 2008a:249). En mi trabajo de campo ciertas observaciones parecen conducir a conclusiones similares. La rebeldía de Doña Cecilia al continuar tejiendo a pesar de la prohibición y el desacuerdo de su esposo, el proyecto de Doña Carmela de retomar una actividad de su gusto, la organización de espacios donde vender sus tejidos y demás productos para obtener un dinero propio (transacción que va de la mano del intercambio de noticias, chismes, consultas sobre situaciones, acuerdos), los constantes chistes y burlas hacia los varones y las quejas sobre la escasa participación de los mismos en las tareas domésticas, pueden leerse como formas en que las mujeres transgreden prohibiciones, restricciones y soledades.

Los intereses prácticos pueden ser la base para una transformación política. Para que esto ocurra se requerirá intervenciones políticas y discursivas que ayuden a impulsar la

transformación más amplia (Molyneux, 2003:242). “Los vínculos políticos entre los intereses prácticos y estratégicos sólo pueden emerger a través del diálogo, la praxis y la discusión” (Molyneux, 2003:243). Los Encuentros de mujeres, como los de Las Coloradas, resultan espacios propicios que estimulan la reflexión colectiva. En mi opinión, en ese proceso crítico-reflexivo que los espacios de mujeres fomentan se logra articular, o al menos esbozar, prácticas colectivas que las reúnen y que transgredan los límites excluyentes entre lo público y lo doméstico, poniendo de manifiesto el carácter político de lo doméstico. Me refiero a la participación en espacios como la feria o los talleres de capacitación a los que suelen concurrir en “la Hueche”. Así también, la formación en una de las comunidades de grupos de mujeres como el de las hiladoras, permite identificar estrategias que llevan a cabo para salir del espacio de aislamiento en el que se ha transformado lo doméstico.

De esta manera, las prácticas que vienen llevando adelante las mapuches en Las Coloradas, les permiten organizarse para cuestionar e intentar transformar la situación al interior de sus grupos familiares. De modo que, gracias a las reflexiones e intercambios de experiencias previas que los Encuentros locales promueven, logran posicionarse de modo particular frente al colectivo más amplio de mujeres indígenas a nivel nacional. Durante el taller “Mujeres de los Pueblos originarios” en el Encuentro Nacional de Mujeres realizado en Neuquén en el 2008, varios sectores de mujeres manifestaron la necesidad de organizarse en encuentros regionales. El objetivo de la propuesta se dirigía a promover espacios complementarios de debate al Encuentro nacional. Sumadas a esta propuesta, las mujeres mapuches de la zona de Las Coloradas, contaron su experiencia y la trayectoria de sus encuentros. Ellas fueron uno de los pocos colectivos de mujeres indígenas presentes que comunicaron de las reuniones anuales a nivel local.

Consideraciones finales

La confrontación de registros de campo realizados a distintas escalas de análisis promovió una perspectiva comparativa de la participación de las ‘originarias’ en el movimiento de mujeres. Los cambios de escala habilitaron interpretaciones plurales basadas en las perspectivas de “actoras” insertas en diferentes dimensiones sociales situadas e interconectadas. La posibilidad de recorrer etnográficamente las experiencias de un grupo de mujeres mapuches que desde sus reuniones locales inter-comunitarias se

desplazan a un Encuentro nacional permitió contemplar el recorrido por el cual una serie de resistencias difusas al poder masculino comienzan a entramarse en reflexiones y prácticas complejas y directas de transformación estructural.

La experiencia en Las Coloradas registró una serie de resistencias al poder masculino que pueden comprenderse desde perspectivas situadas en las problemáticas locales y cotidianas. Sin cuestionar estructuralmente las relaciones de subordinación puede identificarse en sus relatos una serie de intereses prácticos que desafían y producen pequeñas reformulaciones al modelo de relaciones entre los géneros. Estas implican formas de resistencia o no obediencia a la autoridad (en este caso me refiero a la masculina). Cuestionando las perspectivas que sostienen el espacio doméstico como apolítico, las mujeres indígenas establecen distintas formas de agencia, resistencia y confrontación al poder masculino.

La etnografía a nivel de la organización nacional de ‘mujeres originarias’ me permitió observar formas de ejercicio de poder asociadas a los nuevos espacios y roles que ocupan muchas de ellas como referentes y líderes de sus Pueblos. El protagonismo que desde los noventa vienen ocupando en tanto referentes y dirigentes de sus Pueblos, las pusieron en contacto con formas de “hacer política” de las cuales solían ser excluidas o puestas en un segundo plano: entre ellas la toma de la palabra, el debate, la movilización callejera, entre otras. El rol que las mismas desempeñaban como acompañantes en marchas y encuentros se ha ido transformando en estas últimas décadas. Esto se traduce en una mayor relevancia de las mismas en la toma de decisiones y en la participación plena en las organizaciones.

La experiencia de las mujeres de la zona de Las Coloradas al poder relatar a otras ‘hermanas’ de distintas partes del país sus problemáticas comunitarias en los ENM les abre un camino de expresión y reivindicación novedoso y formativo para la continuidad de la organización como mujeres. Al mismo tiempo el taller nacional se renueva ante “actoras” que con su presencia y relatos situados redefinen las lógicas organizativas y las prioridades reivindicativas. La fortaleza que el taller nacional adquiere a través de la presencia de “ciento” de ‘mujeres originarias’ reunidas, se transfiere colectiva e individualmente a los escenarios locales, comunitarios y domésticos.

En fin, las ‘originarias’ “hacen política” al participar en los movimientos sociales, al tomar la palabra en los ENM, al debatir en el plano nacional e internacional por la obtención de derechos y recursos. Pero también “hacen política” cuando cuestionan con

bromas, sarcasmos y quejas la desigual distribución del trabajo doméstico, o cuando se organizan productivamente para comerciar sus tejidos, o cuando se animan a retomar tareas que sus compañeros les prohibieron. Concebir la “política” como dimensión únicamente asociada al espacio público reduce la multiplicidad de rasgos, aspectos, emociones (Lutz y Abu-Lughod, 1990) chismes, canciones, poemas (Abu-Lughod, 1990) que pueden conformar el “cotidiano de la política” (Rosato, 2009:12).

Estos señalamientos conducen a una comprensión de “la política” como construcción social. Sus límites tienen que ver con las formas en que las representaciones sociales son moldeadas en el curso de los procesos sociales donde interactúan las personas (Gaztañaga, 2009:45). Así entendimos en el capítulo anterior las categorías de ‘mujer’ y ‘madre’, las cuales se entrelazan en dos tipos de representaciones políticas de “la mujer”. La “mujer-madre abnegada” y la “mujer-madre luchadora” establecieron nuevos límites a lo político. En realidad, este tipo de sentidos circulantes entre lo doméstico y lo público, derrumbaron el muro teórico que suele establecerse entre lo político-público y lo apolítico-doméstico. La política y las relaciones de poder no sólo estructuran las relaciones domésticas si no que desde allí situadas conforman representaciones sociales que estimulan, en el caso de las mujeres, a transitar lo público. La política se “hace” en las instituciones especializadas legitimadas por el Estado pero también en otros campos como pueden ser los movimientos sociales, los encuentros de mujeres, las cooperativas de hiladoras, los núcleos familiares, por nombrar algunos. “La hacen”, a la política, “actoras” que ocupan roles diversos: madres, activistas, tejedoras, machis, jóvenes, docentes. “Actoras” que, como en esta etnografía, se encuentran situadas en los márgenes, en “lugares inesperados” de agencia (Femenías, 2006b:108). La “posición des-centrada” de ciertos/as actores/as (respecto al poder hegemónico, al Estado, a la autoridad masculina...) nos estimula a identificar los mecanismos de desplazamiento hacia fuera (en tanto mecanismos de exclusión) así como las estrategias de afirmación en ese espacio marginal (en tanto mecanismos de identificación, ya que desde la periferia se elige mantenerse y reafirmarse en ella hasta constituir la en pivote de agenciación). Por ende, espacio y sujetos marginales emergen como categorías a repensar en tanto lugares y agentes de enunciación (Femenías, 2006c:63). Los “márgenes” resultan espacios donde la política también se construye con rasgos característicos y con formas de dominación y resistencia propias del lugar, de la historia local y de los/as actores/as que la hacen día a día.

Conclusiones

En el recorrido realizado en los capítulos que preceden a estas reflexiones finales me propuse estudiar, desde el punto de vista de las mujeres de los Pueblos originarios, la construcción de una política de identidad basada en la afirmación de género y de la pertenencia étnica en Argentina en el período que va entre 2007 y 2011. La especificidad de este estudio consistió en explorar el proceso de conformación de dicha identidad en el marco del movimiento de mujeres. De esta manera, los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en especial el taller “mujeres de los Pueblos originarios”, fueron seleccionados como el espacio para llevar adelante el trabajo de campo.

Los ENM se conformaron desde fines de los ochenta como uno de los espacios paradigmáticos del movimiento de mujeres. A través de estas reuniones, las mujeres fuimos acordando formas de vinculación y participación política. Desde 1986 y hasta la actualidad, estos Encuentros, continúan sin interrupción reuniendo cada año al movimiento de mujeres en Argentina. De forma regular, en la ciudad designada como anfitriona, las mujeres se auto-convocan durante tres días para debatir problemas que las preocupan en talleres, disfrutar de actividades recreativas y marchar por la ciudad. Los primeros Encuentros reúnen principalmente feministas. Pero a través de los años y en sintonía con los acontecimientos políticos, sociales y económicos que se fueron dando a lo largo de los años noventa y principio del 2000, mujeres de diversos sectores comenzaron a sumarse. Aclaré en varias oportunidades que los Encuentros son un espacio del movimiento de mujeres por lo que no es acertado calificarlo como un espacio enteramente feminista.

En Argentina, algunos sectores de mujeres indígenas han encontrado un camino de visibilidad y organización a través de la participación en los ENM. En este espacio del movimiento de mujeres se presentan como ‘mujeres de los Pueblos originarios’. A lo largo de los capítulos de la tesis me propuse deconstruir esta identidad colectiva desde distintos niveles de análisis. En primer lugar, llevé adelante esta tarea (capítulos 1, 2 y 3) a través del relevamiento de experiencias de organización y de la indagación de los avances en materia legislativa (a escala transnacional, regional y nacional), así como también desde la identificación de las alianzas y tensiones que se establecen entre ‘originarias’ y entre ellas y las mujeres no indígenas en los ENM.

En segundo lugar, exploré la identidad construida como ‘mujeres de los Pueblos originarios’ a partir de los discursos y posiciones políticas enunciadas en dichos talleres y en otros espacios de reunión de ‘originarias’ y mujeres no indígenas (especialmente feministas) (capítulos 4 y 5). Por último (capítulo 6), comparé esa identidad enunciada en un ámbito de organización nacional, con la experiencia de organización a nivel comunitario, poniendo en evidencia distintos “intereses” que regulan las acciones de las mujeres y las formas de “hacer política”.

Recorriendo los capítulos de mi tesis, en el primero, luego de haber presentado los eventos más destacados a través de los cuales los Estados manifestaron su compromiso por la igualdad de sexo-género a nivel global, sostuve que tales avances en materia legislativa se lograron como resultado de la movilización de las mujeres. En ese capítulo me exhibí en una descripción histórica que comenzó con los feminismos de los países centrales, especialmente el norteamericano, pasando por la articulación específica de este con los procesos sociales y políticos latinoamericanos, concluyendo con un repaso de la historia del movimiento de mujeres en Argentina en el período posautoritario. En este capítulo, las lógicas de afirmación de las ‘originarias’ se introdujeron a partir del análisis de los avances en materia de derechos. Estos derechos se obtuvieron especialmente a partir de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing (1995), y del trazado de las tramas organizativas a nivel internacional y regional.

En el segundo capítulo, abordé la organización de las mujeres en nuestro país desde la historia de conformación de los ENM. Las fuentes gracias a las cuales reconstruí la historia de su conformación se basaron en los relatos (de primera y de segunda mano) de mujeres que han participado (algunas aún participan) en los primeros Encuentros. La experiencia de organización del taller específico de “mujeres de los Pueblos originarios” se recorrió desde el relato de una de las ‘originarias’ que fue parte de la organización del taller en 1992. Junto a las entrevistas realizadas, incorporé como fuente, los cuadernillos de conclusiones de los ENM desde 1986. Finalmente, caractericé a partir de su adscripción étnica, sus formas de participación y de ocupación del espacio, sus respectivas trayectorias políticas y/o organizativas, a las ‘mujeres originarias’ que participan en los talleres mencionados. Como lo señalé oportunamente, las ‘originarias’ se auto-convocan anualmente en este Encuentro nacional, recorriendo distintas zonas del país, debatiendo entre ‘hermanas’ de distintas provincias, exponiendo tensiones y

compartiendo reivindicaciones. La vivencia de ese espacio nacional es resignificado por las experiencias locales (comunales, provinciales, regionales) de organización. Las formas de participación que pude identificar son diversas. Si bien, las mujeres se reconocen como parte del movimiento indígena, algunas de ellas, a su vez, sitúan su lucha indígena en el marco de otras organizaciones o movimientos sociales. Así, participan al mismo tiempo en ONG's, organizaciones religiosas, partidos políticos, movimiento de trabajadores, entre otras.

Mis conclusiones para este capítulo sostienen que las 'mujeres de los Pueblos originarios' estuvieron presentes en el período de reorganización del movimiento de mujeres posdictadura militar. En Argentina, por tanto, los ENM resultaron un espacio en el cual las mujeres de distinta procedencia política, trayectoria organizativa y ahora podemos agregar, pertenencia cultural, pudieron encontrarse, organizarse y fortalecer el movimiento de mujeres a través de sus luchas particulares. Aunque de manera incipiente en los primeros Encuentros, las 'originarias' fueron partícipes de este espacio que reúne al movimiento de mujeres. Por lo tanto, esto me permitió reconfirmar la pluralidad del movimiento como uno de sus aspectos constitutivos. Pero además, puedo sostener que la afirmación de la diversidad cultural entre el movimiento de mujeres en Argentina, no es ni un fenómeno importado ni un fenómeno reciente. Más aún, es anterior a la gran irrupción de los sectores populares relacionada con la crisis del 2001 (Di marco, 2010).

En segundo lugar, observé la noción de 'mujeres de los Pueblos originarios' pone en evidencia la fuerza de adscripción que la historia colectiva como Pueblos halla en la construcción de su identidad como mujeres. La causa que las moviliza es la de sus Pueblos y esta emerge como la cuestión principal en los debates de los talleres. Las mujeres indígenas han traído al taller, desde sus primeras intervenciones, la situación de sus Pueblos poniendo énfasis diferentes sobre los puntos del temario dependiendo del contexto y los acontecimientos del momento. En general, el temario incluye el problema de la "tierra y el territorio", la "identidad" (aquí suelen incorporar temáticas como la revalorización de sus cosmovisiones, creencias y culturas), y también la problemáticas vinculadas al ámbito de la salud y la educación, que están presentes con regularidad. Respecto a salud, proponen la recuperación de los saberes tradicionales, de las medicinas indígenas, al mismo tiempo que denuncian las dificultades en el acceso a los sistemas de salud pública y la violencia que sufren las mujeres en el sistema médico. La

cuestión temática de educación hace principal referencia a la exigencia de una educación intercultural, bilingüe y a la incorporación de profesores/as y capacitadores/as indígenas. Las reivindicaciones que podrían considerarse de género, aparecen de manera inconstante y a veces como resultado de la interpelación de mujeres no indígenas. Desde la negación de la desigualdad entre los sexos en el interior de los Pueblos, relevada ya en las conclusiones de los primeros Encuentros, me fue posible registrar a lo largo de los años un cambio que permitiera la visibilización y el reconocimiento de ciertas problemáticas que sufren como mujeres indígenas. No obstante, cuando aparecen conflictos específicos de género se destacan la violencia contra las mujeres y su desigual participación en espacios del movimiento y en la toma de la palabra en el ámbito público.

En el capítulo 3, en continuidad con el 2, estudié en profundidad la conformación de la identidad ‘mujeres de los Pueblos originarios’, en tanto categoría que las reúne más allá de sus adscripciones étnicas particulares. En este capítulo establecí las formas de vinculación que las ‘originarias’ despliegan en los talleres, identificando solidaridades y tensiones entre ellas mismas y entre ellas y las mujeres no indígenas. El tipo de vínculo que las reúne como indígenas es definido a partir de la noción de ‘hermanas’. Esta sororidad se reivindica como lazo-alianza, que las congrega en tanto iguales frente a una situación que comparten como mujeres e indígenas. De todos modos, poco a poco, algunos sectores también extienden la categoría ‘hermana’ hacia las mujeres no indígenas que participamos. A pesar de ello, pude registrar expresiones tales como “criollitas” y “winkas”, lo que pone en evidencia la aún persistente dicotomía indígena/no indígena, que escinde étnicamente la unidad del movimiento que algunos sectores intentan plantear en términos de género.

Me interesa volver a subrayar que este taller convoca a mujeres indígenas de distintas comunidades y regiones del país. Es decir, se trata de mujeres pertenecientes a diversas organizaciones, algunas independientes, otras de la ciudad o del campo. Indígenas de todas las edades, con sus colores, lenguas, banderas, son acompañadas por mujeres no indígenas que participamos en el taller. A pesar de las diferencias culturales, particularidades geográficas, trayectorias históricas y biográficas, las ‘originarias’ afirman una identidad construida a partir de dos nociones principales, la de ‘hermanas’, como acabo de señalar, y la de ‘Pueblo’. Ellas se presentan como ‘mujeres de los Pueblos originarios’ y esa pertenencia las vuelve hermanas. Hermanas en una historia

de 'lucha' que las unifica sobre su diversidad étnica o comunitaria. La "colonización", el "genocidio", el "racismo", la "discriminación" son experiencias históricas y contemporáneas que vivencian y destacan como marcadores de una distinción dentro del colectivo más amplio de mujeres. Por lo tanto, sostuve que la identidad enunciada en los Encuentros como 'mujeres de los Pueblos originarios' se sostiene a partir de tres categorías centrales. La primera, la noción de 'mujeres' que comparten una historia de subordinación común al poner el eje en la colonización y el genocidio que como 'Pueblos' (segunda categoría) debieron y deben enfrentar. Esta historia es común a todas las 'hermanas' (tercera categoría) en su condición de mujeres y marca una distinción fundante en la definición y afirmación de género.

Asimismo, a partir de un conflicto acontecido en el taller de las 'originarias' del ENM en Córdoba (2007), desde un abordaje del conflicto como "evento político", exploré en el capítulo 3, los vínculos que las 'mujeres originarias' establecen, las alianzas y luchas que comparten, las problemáticas que las reúne o las distancia de otros sectores de mujeres no indígenas. Dada la situación, la categoría de 'representación' se manifestó como la noción más adecuada para poder comprender las formas de participación política que sostienen en el Encuentro respecto de la "toma de la palabra". La "efervescencia" con la que las 'originarias' disputaron el rol de coordinadora y la posibilidad de tomar la palabra "en propia voz" fue uno de los indicadores de que tal conflicto sobrepasaba las dimensiones de las disputas y discusiones que suelen darse en el interior de los talleres. Concluí que en ese conflicto se puso en juego el "uso diferencial del poder al interior del grupo" (Swartz en Frederic y Masson, 2008:218). Por un lado, a partir de ese evento, se generaron nuevas o diferentes formas de alianzas y de estrategias de organización y acción. Por otro, luego del momento crítico, se produjo un reacomodamiento de vínculos y dinámicas de participación en el taller y en el Encuentro. El grupo mayoritario de 'originarias' logra de este modo establecerse como la coordinación en los subsiguientes ENM (co-coordinación en los Encuentros en provincias con mayor población mapuche, Neuquén y Río Negro). La coordinación y la regulación de la palabra pasa, a partir de ese Encuentro, definitivamente a manos de las 'originarias'. Además, desde aquel conflicto, las 'originarias' consiguieron que la C.O. considere determinados pedidos a pesar de que estos modifiquen la lógica de funcionamientos en los talleres.

Finalizo el capítulo 3 contextualizando el evento político estudiado en el marco de afirmación de una política de identidad, que las ‘originarias’ vienen construyendo “entre dos” movimiento sociales. En ese espacio del taller circulan ideas, acciones, tensiones y acuerdos que “van y vienen” entre las prioridades políticas del indigenismo y del movimiento de mujeres. La falta de acuerdo entre la defensa de una “hermandad de género y latinoamericana” como proponen algunas mujeres no indígenas que unifique indistintamente a las mujeres y una ‘hermandad’ en términos de pertenencia a los Pueblos originarios que resalte la diferencia entre las mujeres puso de manifiesto dos caminos de construcción identitaria divergentes. La identificación que ellas reivindican con el movimiento indígena en general, las constituye en actrices localizadas en dinámicas particulares que, como hemos visto, condicionan su discurso y su posición en el movimiento de mujeres. Las ‘originarias’ han conformado el taller en “locus de enunciación”, en un espacio desde el cual ellas mismas deciden hablar para dejar de “ser habladas por otra/os”; esto es ‘representación’ desde su perspectiva. El taller es un espacio en tensión, exclusivo de mujeres construyendo una identidad que se debate en la defensa de los derechos colectivos de su Pueblo y los derechos individuales de las mujeres. Una identidad “in-between”, “entre medio”, de dos grandes movimientos sociales, los cuales ambos caracterizados por su diversidad interna y ambos, aunque de distintas formas, históricamente silenciados. Un “tercer lugar”, que brega por salir de las tensiones de poder que su misma conformación provoca en términos de lealtades de grupos.

Esta conclusión es central para la comprensión de las temáticas que conciernen a los siguientes capítulos. Justamente, a partir del capítulo 4 paso del estudio de los procesos organizativos al análisis de las tramas discursivas que circulan en el taller como me concentré en interpretar, a través de posiciones políticas enfrentadas, el tenso entramado de sentidos que se ponen en juego en sus enunciaciones identitarias. En el capítulo 4, me focalizo especialmente en el estudio de las tensiones y/o solidaridades de grupo respecto a la afirmación de los derechos de las indígenas como mujeres. A partir de una reivindicación específica del movimiento de mujeres, como es el caso de la lucha por la despenalización/legalización del aborto, indagué las formas en que las ‘originarias’ articulan (o no), supeditan (o no), o rechazan (o no) la defensa de los derechos de las mujeres (como derechos individuales) y la defensa de los derechos de los Pueblos (como derechos colectivos). Cultura y Pueblo fueron las categorías centrales que utilicé en este

capítulo para interpretar las posiciones que emergieron frente al tema. A través de estas nociones caractericé dos amplias posturas en el interior del colectivo de ‘originarias’. La primera, abarca las posiciones que se resguardan en una identidad indígena definida desde “la cultura”, como espacio cerrado y predefinido de elementos constitutivos. Aquí el debate sobre el aborto confronta con las líneas conservadoras del indigenismo que rechazan la incorporación de determinadas temáticas. Un ejemplo en este sentido, es la lucha de las mujeres por la obtención de derechos ya que desde la auto-esencialización de “lo indígena” se lo concibe como un atentado a la cohesión interna que debilita al grupo en su disputa por el reconocimiento. Los procesos de auto-esencialización de lo indígena congelan las identidades y las culturas impidiendo la posibilidad de debate y transformación interna. En cambio, otra de las posiciones descritas respecto del problema del aborto, acuerda con dar el debate. Estas últimas se identifican con una visión de la identidad y de la cultura, a la que incorporan la historia como motor del cambio a partir de la “deliberación interna” de los Pueblos. Aquí siguiendo la línea teórica de Segato, se reemplaza la noción de “cultura” en tanto cristalización de un conjunto de costumbres y tradiciones para pensar en términos de “Pueblo”, “Pluralismo histórico” y “deliberación interna”.

Esta perspectiva, que permite pensar la autonomía deliberativa de los Pueblos, se vio respaldada ante posturas novedosas y situadas desde las cuales pensar la lucha por la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Junto a posturas que se niegan a incluir el debate en el marco del taller se escucharon voces que sostiene que el aborto les concierne en tanto práctica sobre la cual sus madres y abuelas tenían conocimientos y saberes específicos que hoy ellas se proponen recuperar. También advertí que la lucha por determinados derechos sexuales y reproductivos, tal como el caso del aborto, pone a algunos sectores de mujeres ante una historia de racismo y de genocidio. Desde este marco, se refieren a la esterilización de la mujer indígena como “formas modernas de exterminio” y al aborto, que en general se rechaza, como una forma de “autogenocidio”. La propuesta de algunos sectores de ‘originarias’ de pensar la salud (y con ella, el control de la natalidad) desde la autodeterminación y la autonomía de los Pueblos pone en evidencia que los derechos de las mujeres y los derechos de los Pueblos no corren en paralelo. Por el contrario, se manifiesta una reflexión entrelazada necesaria para evitar caer en falsas disyuntivas que reproduzcan desigualdades internas.

En este capítulo propuse también, luego del análisis realizado, que las mujeres en América deberíamos pensarnos atravesadas por la historia colonial del continente. De esta manera, sería posible entender que lo que para algunas es una posibilidad de libre elección para otras puede ser una antigua estrategia de dominación y exterminio. Poder hacernos conscientes de esta historia, que produce sentires diversos y encontrados entre las mujeres, no debería paralizarnos, por el contrario, deberíamos estar en alerta ante las posibles manipulaciones de nuestras luchas. Manipulaciones que terminan convirtiendo un logro del movimiento de mujeres en una herramienta para reproducir nuestras desigualdades.

En el capítulo quinto introduje ciertas categorías clave para entender las mediaciones que las ‘originarias’ establecen entre la perspectiva indígena de los géneros en términos de ‘complementariedad’ y la perspectiva feminista en términos de ‘patriarcado’. En esta oportunidad, describí los estereotipos que se construyen alrededor de las ‘mujeres originarias’ en los discursos identitarios indígenas y que ellas exponen en los talleres, eventos sociales y en las entrevistas. En este capítulo observé que la ‘complementariedad’ definida en relación a las nociones de “igualdad, armonía, equilibrio entre los géneros” se enuncia como la forma “natural” de relación interna de los Pueblos indígenas. Directamente unida a la ‘complementariedad’ entre sexos, se reivindica la figura de la “mujer-madre”, la cual se fundamenta en la analogía entre “mujer-naturaleza”. Así, identifiqué una imagen ideal de la mujer indígena como madre abnegada; imagen que confronta con la conformación de una figura independiente de la mujer feminista (occidental). Pero al mismo tiempo observé otra perspectiva interesante: junto a la “mujer-madre-abnegada” también se reivindica a la “mujer-madre-luchadora”. Interpreté, entonces, el concepto de “madre” como una construcción cultural y política que, en conexión con la noción de naturaleza, regula los roles y las responsabilidades de la mujer en la sociedad y en la familia. Si la conexión entre mujer y naturaleza se representa asociada a la noción de ‘lucha’, las ‘originarias’ se involucran en la movilización social desde un nuevo ángulo. Es decir, ahora como madres y trasmisoras de la cultura se vuelven protagonistas en la luchas de sus Pueblos. Desde principios de los noventa, encontré estrategias de participación que las nuclea y las revaloriza en la esfera política-pública en tanto mujeres. “La fuerza”, “la naturaleza”, “la tierra”, “las fuerzas cósmicas” les dan el coraje para luchar por la tierra, por su identidad, por su cosmovisión y por sus saberes ancestrales. Desde esas perspectivas, se consideran las

indicadas para resguardar con su lucha el “conocimiento”, los “saberes”, la “cultura” de sus comunidades porque así lo hacen en sus familias.

En el capítulo 3 comencé a describir la identidad ‘mujeres originarias’ como constructo que “media” entre las prioridades de los Pueblos indígenas y el reconocimiento de situaciones de desigualdad producto de su condición de mujeres. En los capítulos 4 y 5 contextualicé el proceso de conformación de esa identidad en un circuito global, donde la diferencia se afirma frente a un “gran moderador” del diálogo multicultural: Occidente. Sostuve que Occidente continúa siendo el “gran coordinador” de las voces que afirman la diferencia. Los organismos estatales, nacionales y supranacionales son los planificadores y ejecutores de las reglas del juego multicultural. Argumenté que mientras la coordinación la lleve el mismo moderador, que instaló a nivel mundial la clasificación social en términos de razas jerarquizadas y que aún posee el monopolio del poder económico, administrativo y bélico, las políticas de identidad estarán siempre al filo del esencialismo y por ende del vaciamiento de la “deliberación interna”.

Especialmente, a través del capítulo 5 describí un modelo indígena que presentan una pareja ideal ajena al “conflicto occidental” de la inequidad entre los sexos. Los estereotipos que se desprenden de esta representación ocultan determinadas situaciones de desigualdad como sería el caso de la violencia contra las mujeres. Este modelo purista de lo indígena puede comprenderse (lo que no implica que lo comparta) si se lo inserta en las coordenadas de la globalización de las luchas identitarias. En este marco, la afirmación étnica necesita estrategias que logren cohesión interna (el resultado más extremo de esta tendencia es la auto-esencialización). Para graficarlo hice referencia a una fuerza “centrípeta” que actúa en la formación de un interlocutor indígena cerrado sobre sí mismo que reproduce ciertos estereotipos étnicos globales. Por el contrario, el reconocimiento de desigualdades internas, por ejemplo la de género, ejerce una fuerza “centrífuga” que desestabiliza el modelo de lo indígena “incontaminado”. De esta manera, la identidad monolíticamente defendida llega debilitada a los escenarios de intercambio de reconocimientos, recursos y derechos.

Para finalizar el capítulo 5, me detuve en un vínculo en especial, la articulación entre las ‘originarias’ y las feministas. Llegué a la conclusión de que no es posible sostener la existencia de un feminismo indígena en el país. Como señalé en esa oportunidad, muchas de ellas se manifiestan en desacuerdo con el feminismo aunque otras solidarias. Desde la perspectiva indígena el feminismo se asocia a Occidente y a las mujeres

blancas; ya sea en confrontación o en diálogo. Desde esa perspectiva, las ‘originarias’ no se afirman como feministas aunque sostengan luchas conjuntas. Existe una diferencia en clave colonial que las separa como movimientos en lucha: “el feminismo es occidental y es de las mujeres blancas”. Para el momento estudiado, concluí que no resultaría adecuado describir la existencia de un “feminismo indígena” en el país. Esto no impide identificar un espacio de apertura para el diálogo. Algunas de las reuniones relevadas pusieron en evidencia la predisposición de feministas e indígenas para el debate, de esta manera, promueven el intercambio de ideas, experiencias, problemáticas y acciones. En estos espacios muchas de las ‘originarias’ se abren y comparten su cotidianidad como mujeres y reconocen ciertas situaciones que las alejan de aquel modelo ideal de relaciones de género indígena, por ejemplo el problema de la violencia. Ciertas tensiones, que suelen describirse como propias de la organización de las mujeres indígenas, fueron puestas en cuestión a través de los capítulos. En el capítulo 4, la disyuntiva entre derechos de los Pueblos y derechos de las mujeres se desarticuló ante la noción de “deliberación interna”. En el capítulo 5, la tensión producida ante la imposición de categorías de género definidas desde la experiencia de las mujeres occidentales en contextos de diversidad cultural, se vio atenuada ante las experiencias de algunas de las mujeres indígenas que lograron incorporar esas categorías y situarlas en sus lógicas identitarias, utilizándolas positivamente para la afirmación de derechos. Por último, en el capítulo 6, expuse la paradoja que sufren las mujeres indígenas al no encontrar continuidad entre los avances que las mujeres indígenas han conseguido en el ámbito nacional, regional e internacional, en tanto interlocutoras en materia legislativa, y la situación concreta de las mujeres en sus respectivas comunidades. En ese capítulo relato la experiencia en un Encuentro local de mujeres mapuches que participaron de los Encuentros nacionales. La confrontación de Encuentros nacionales y locales puso en evidencia un doble flujo respecto a la organización de las mujeres y la obtención de derechos y espacios más igualitarios respecto a los varones. Muchas de las ‘originarias’ que toman la palabra, debaten y cuentan sus problemáticas en el taller de los ENM, no tienen esta misma posibilidad en los espacios de organización indígena local o comunitaria. Sumándose a ello, una sobrecarga de trabajo en gran parte no remunerado, que poco refleja la complementariedad reivindicada desde los discursos indígenas hegemónicos. Para las mujeres mapuches de estas comunidades, los Encuentros en Las Coloradas son uno de los pocos momentos en los cuales salen de sus comunidades. Allí

han logrado reunirse y poner en palabras su descontento, reconociendo que es compartido por otras mujeres en situaciones similares. La posibilidad de las mujeres de la zona de Las Coloradas, de relatar a otras ‘hermanas’ de distintas partes del país, sus problemáticas comunitarias en los ENM, abrió un camino de expresión y reivindicación novedoso y formativo para la continuidad de su organización como mujeres. Al mismo tiempo el taller nacional se renueva ante actoras que con su presencia y sus relatos situados redefinen las lógicas organizativas de los Encuentros. La fortaleza que el taller nacional adquiere a través de la presencia de cientos de ‘mujeres originarias’, se transfiere colectiva e individualmente a los escenarios locales, comunitarios y domésticos.

Un movimiento diverso en el cual la diferencia se afirma y enuncia

En el primer capítulo introduje la definición de “movimiento social” entendiéndolo como un fenómeno social o político de trascendencia, en términos tanto de su fuerza numérica como de su capacidad para provocar algún cambio (legal, cultural, social o político). Acorde con esta caracterización, un movimiento de mujeres no precisa tener una única expresión organizativa y puede caracterizarse por una diversidad de intereses, formas de expresión y ubicaciones espaciales (Molyneux, 2003:225). Esta forma de comprender un movimiento, y en especial el movimiento de mujeres, me permitió contextualizar la identidad de las ‘originarias’, sus demandas y acciones en el movimiento de mujeres. A pesar que en muchos sentidos sus posiciones o sus planteos difieran frente al de otras “actoras” que forman parte del movimiento, la identidad conformada como mujeres de los Pueblos destaca su pertenencia cultural. Esta se resalta sobre cualquier otra variable de afirmación. Su condición de mujeres se desprende de la pertenencia a un Pueblo, en tanto que sus reclamos de género toman sentido en la historia colonial que hasta el día de hoy denuncian. Es decir, la categoría identitaria ‘mujeres de los Pueblos originarios’ funciona resaltando la diferencia junto a otros sectores de mujeres. La lucha de sus Pueblos es la que prima como tema de debate en los talleres. Una podría preguntarse entonces, ¿Qué hacen en un espacio del movimiento de mujeres?

Ellas están presentes desde los primeros Encuentros discutiendo entre mujeres sobre las problemáticas de sus comunidades como otras mujeres están ahí debatiendo sobre la

cuestión salarial, el trabajo en cooperativas, la participación sindical, entre otros temas a partir de los cuales se hace manifiesta la desigualdad de género, como tema central del debate. Aunque se puede ver con claridad que priman las cuestiones étnicas, creo adecuado señalar determinados aspectos que las convierte, en mi opinión, en “actoras” del movimiento de mujeres. Primero, su presencia ininterrumpida (aunque con fluctuaciones) en los ENM desde los primeros años de conformación y de reorganización de las mujeres en todo el país. Segundo, a pesar de que tienen prioridad sus discusiones respecto a las problemáticas étnicas, creo que no se debe desestimar que son mujeres las que debaten al respecto. Es decir, en los ENM han conformado uno de los pocos espacios a nivel nacional donde se reúnen y deliberan internamente y debaten con mujeres no indígenas, cuáles son las problemáticas que tienen como ‘originarias’. Tercero, luego del trabajo de campo, considero una tarea difícil (e innecesaria) la disociación de las reivindicaciones culturales y las de género. Recuperación de territorio, pobreza, desnutrición, desalojos...son temas que en la actualidad preocupan a las mujeres porque ellas y sus ‘hermanas’ son las que sufren en sus cuerpos esas inequidades. Estas cuestiones comunes a varones y mujeres indígenas, toman una dimensión particular al ser vividas, relatadas y debatidas por las mujeres. Cuarto, las problemáticas de las mujeres indígenas aparecen en el taller. Tal vez, con mayor resistencia a través de conflictos y tensiones, pero emergen de todos modos a lo largo de los debates, fortaleciendo los talleres como “locus de deliberación”.

Considero necesario destacar que la organización de las indígenas a partir de su afirmación como mujeres se logra a través de vivenciar una serie de tensiones y conflictos intra e intergrupales. En primer lugar, observamos una primera tensión respecto a los varones del grupo. Ellas relatan el resquemor de los líderes varones al momento en que deciden organizarse y tomar la palabra. Una segunda tensión, refiere al vínculo entre ‘hermanas’. En ese camino reflexivo y organizativo, las ‘originarias’ deben replantear su lugar de mujeres en relación a los varones y los nuevos lugares, roles y discursos que comienzan a esgrimir; es decir, no sólo interpelan al sector masculino sino también a sus hermanas de género. Las mujeres quedan atrapadas entre la disyuntiva de aceptar la lógica identitaria homogeneizadora o la de visibilizar, a través de la organización, la fisura que las pone en desigualdad. Esta última opción acarrea el riesgo de expulsión o estigmatización, como cuenta Rosana, por “puta”, “feminista”, “lesbiana”. Una tercera tensión, ya señalada, tiene lugar entre las indígenas

y las mujeres no indígenas que participan en los Encuentros. El malestar que en el capítulo 2 describí desde las acusaciones de discriminación o de auto-marginación, aún no se ha disuelto, pero se ha ido transformando. En la actualidad, esto se refleja en las actitudes de una gran cantidad de mujeres no indígenas que participamos en el taller y en las concesiones que las C.O. de cada Encuentro ha ido haciendo en términos organizativos.

En fin, de los tres primeros capítulos de mi tesis se desprende la construcción de una identidad ‘mujeres de los Pueblos originarios’, que se afirma a partir del establecimiento de un acuerdo entre ‘originarias’ que logra conciliar (de manera inestable y en continuo cambio) la pluralidad que en su interior contiene tal categoría de afirmación colectiva. La noción de “hermandad” es una de las claves que, inseparable de la noción de “Pueblo”, funciona logrando unidad. La historia es colectiva, es la historia de los Pueblos; la historia y el presente de resistencia a la colonización lo que las hermana. Ahora bien, como toda identidad, además de ser construida, debe ser resguardada ante tensiones, aceptando reacomodaciones internas y encarando las articulaciones con actores/as externos/as. Desde esta identidad, enraizada en la noción de Pueblo, vienen posicionándose en tanto mujeres. Introducir en mi análisis el reconocimiento de los “marcos objetivos desiguales”; es decir, de las situaciones desde las cuales las mujeres hablan o intentan hacerlo implica incorporar la “colonialidad del poder” y la “colonialidad del género” como relaciones que atraviesan el colectivo de mujeres reunido en el taller y en el Encuentro en general

Si junto a Molyneux sostuve la diversidad como carácter constitutivo del movimiento de mujeres, el tipo de conflicto que relaté en el capítulo 3 sobre la dificultad de comunicación entre mujeres provenientes de tradiciones culturales diversas, no debería extrañarnos. Si la ruptura en el diálogo se interpreta como un “diferendo”, como inaccesibilidad de entendimiento entre referentes culturales diversos, son pocos (o ninguno) los caminos que quedan para lograr pensar en conjunto problemáticas compartidas por las mujeres más allá de la pertenencia étnica. Al ser resignificado el malestar en interés genuino de la interlocución, la frustración resultante de la imposibilidad de entendimiento, puede tornarse un anclaje intercultural. Acordando con Benhabib, sostuve que comprender al otro/a no es sólo un acto cognitivo; es una acción política y ética.

Discursos “entre-medio”: las reivindicaciones étnicas y las de género no corren en paralelo

Como vengo sosteniendo, las problemáticas de los Pueblos son las que ocupan la mayor parte del debate en los talleres y los discursos de las ‘originarias’. Ya expliqué la dificultad de disociar esos temas de los de género cuando su condición de mujeres hace que los vivencien de manera particular. En mi opinión, la subsunción de las problemáticas de género a la de los Pueblos no puede explicarse a partir de una falta de “conciencia de género” o a una mera “reproducción de la dominación masculina”. Creo que en gran parte es a través de este tipo de problemáticas que logran introducirse como “actoras” visibles en el movimiento indígena. Considero que la situación de opresión, pobreza y exclusión que siguen sufriendo es una prioridad que difícilmente puedan recortar de sus discursos y reivindicaciones aunque se esté en un espacio de mujeres y por lo tanto se esperen debates en torno a los problemas que las concierne especialmente como las mujeres.

Ahora, también creo que esta identidad politizada en un espacio nacional se conforma en interacción con los entramados globales en los cuales circulan identidades “empaquetadas” con sus respectivas reivindicaciones, recursos y agendas predefinidas. Estas identidades hegemónicas de lo étnico y del género avanzan sobre las identidades periféricas, como la que estudio en esta tesis. Describí en el capítulo 4 y 5 ciertos debates y posiciones entre ‘originarias’ y rastree los estereotipos de “la mujer indígena” que funcionan en los discurso de las ‘originarias’. A través de esos análisis, en ambos capítulos, identifiqué la emergencia y la influencia de un “modelo indígena purista e incontaminado” que refuerza, a nivel local, ciertas dinámicas entre los géneros que impiden la deliberación entre las ‘originarias’, en torno a los problemas que le son específicos. Así lo mostré respecto a los derechos sexuales y reproductivos y, en especial, respecto al tema del aborto. También lo hice en referencia a la imposición de la figura de ‘mujer originaria’ como “madre-abnegada” cuya responsabilidad principal se encuentra en el cuidado de sus hijos y de su hogar. Esta representación funciona homogeneizando las maternidades indígenas, enfrentándolas a las feministas y reafirmandolas en el espacio doméstico.

En un contexto global de identidades en puja por reconocimiento cultural, los lenguajes de la diversidad tienden a homologarse en modelos estandarizados propios de

entramados multiculturales anodinos y ornamentales. El multiculturalismo liberal gestiona reconocimiento y derechos al mismo tiempo que demarca los límites de la otredad y define el catálogo de demandas y recursos a disputar y negociar. Las ‘mujeres originarias’ se encuentran insertas, como todo colectivo que se afirma en la escena política contemporánea, en un entramado de agendas, prioridades políticas, legislaciones y acciones transnacionales, regionales y nacionales. Los movimientos locales a los que ellas pertenecen entran directa o indirectamente en las lógicas de la globalización, oscilando entre problemáticas situadas, diagnósticos deslocalizados y soluciones ajenas a las perspectivas de los/as actores/as.

Esto lo hice evidente en el capítulo 4, al comparar las posiciones en contra y a favor del debate por el derecho al aborto. En las distintas posiciones encontré un elemento en común: ‘lo ancestral’ circulando en los discursos. Lo ancestral, en tanto que “costumbres ancestrales” o como “conocimiento” a recuperar, puede ser descrito en asociación a sentidos diferentes. Uno de esos sentidos (circulando en los discursos en contra de dar el debate), se refiere a lo ancestral como inamovible, irrefutable, incuestionable. En ese marco, el sujeto aparece como pasivo frente a “creencias” que deben ser “respetadas”. Entre las mujeres indígenas a favor de la deliberación, ‘lo ancestral’ circula en sus discursos como un “conocimiento” a “recuperar”, como un tema sobre el cual dar el debate interno. Justamente, desde las ‘prácticas ancestrales’ buscan propuestas y soluciones para problemáticas que en el presente las afectan. ‘Lo ancestral’ es el “conocimiento” que las habilita a enunciar una posición que viene de la historia para construir el presente y el futuro. Por ejemplo, relatan que el aborto es una práctica “ancestral” de madres y abuelas, que se da entre sus mujeres y, en consecuencia, defienden la libertad de poder llevarla adelante a partir de la autogestión. En este punto, abren un camino diferente en la lucha por los derechos reproductivos y en especial en la lucha por el derecho al aborto legal, libre y gratuito. Se oponen a que las intervenciones sobre sus cuerpos las controle la medicina occidental y que sea la medicina hegemónica la que continúe monopolizando las prácticas abortivas. ‘Lo ancestral’ se transforma así en motor de propuestas que introducen la mirada indígena en una lucha del movimiento de mujeres.

Por lo tanto, en la medida en que las lógicas identitarias globales avanzan sobre las identidades periféricas, estas confrontan tal referenciamiento desde prácticas y discursos localizados en trayectorias históricas situadas. Ante ‘lo ancestral’ como mandato,

contenido en una identidad que lo defiende como inamovible e incuestionable; se abren perspectivas que incorporan a las tradiciones y las costumbres la posibilidad del cambio y de la deliberación. Una situación distinta se le presenta a las mujeres cuando pasan de la defensa de la diferencia *per se* a la búsqueda de su autonomía deliberativa. Esta apuesta a la deliberación como motor desde el cual construir identidad promueve una convivencia dialogada entre las leyes internas de los Pueblos ('lo ancestral') y los derechos de las mujeres. Si las mujeres deliberan sobre sus derechos, impulsan a sus Pueblos e introducen un "hacer reflexivo" hacia las formas de vinculación internas.

En el capítulo 5, desplegué nociones como las de 'mujer-madre' y de 'complementariedad', que se presentan en el campo como las más indicadas para comenzar a desarmar los entramados de sentidos que conforman las representaciones de "la mujer originaria" en contexto de debate y lucha por reconocimiento cultural y de género. Así, frente a los procesos de homogenización de nociones y experiencias asociadas a los géneros y a las mujeres indígenas, establecí mediaciones de sentidos que articulan a las mujeres, las maternidades y lo doméstico en el espacio de la movilización social y la política-pública.

Hacedoras de política

Entender las relaciones de género en tanto relaciones de poder permite desnaturalizar los contextos de subordinación de las mujeres respecto de los varones. Pero a la vez abre un amplio campo de estudio referente a las formas de oposición, resistencia y transformación de esa relación desigual. Como pude observar, las mapuches ejercen presión sobre el poder masculino pero la manera en que lo hacen no es homogénea. En Las Coloradas, por ejemplo, pude identificar prácticas y discursos que muestran su disenso ante la autoridad masculina. En su mayoría producto de enfrentamientos individuales no abiertamente presentados, en línea con lo que James Scott (2000) ha llamado "transcripciones ocultas", es decir, tramas difusas de poder no dirigido a destruir (en este caso) el orden de género existente. Concluí en el capítulo 6 que las prácticas, que vienen llevando adelante las mapuches en Las Coloradas, les permiten organizarse para cuestionar e intentar transformar la situación en el interior de sus grupos familiares. De modo que, gracias a las reflexiones e intercambios de experiencias previas que los Encuentros locales promueven, logran posicionarse de

modo particular frente al colectivo más amplio de mujeres indígenas a nivel nacional. En los ENM, las mujeres mapuches de la zona de Las Coloradas, contaron su experiencia y la trayectoria de sus encuentros locales. Fue uno de los pocos colectivos de mujeres indígenas que relataron experiencias locales de organización entre mujeres.

El trabajo de campo en Las Coloradas me permitió registrar una serie de resistencias al poder masculino que las mapuches relataron y que pueden comprenderse desde perspectivas situadas en las problemáticas locales y cotidianas. Sin cuestionar abiertamente las relaciones de subordinación, pueden identificarse en sus relatos una serie de intereses prácticos (Molyneux, 2003) que desafían y producen pequeñas reformulaciones en el modelo de relación entre los géneros. Esto implica formas de resistencia o de no obediencia a la autoridad. Cuestionando aún sin saberlo las perspectivas que sostienen que el espacio doméstico es apolítico, las mujeres indígenas establecen distintas formas de resistencia y confrontación al poder masculino.

Me fue posible observar también diversas formas de ejercicio de poder, asociadas a los nuevos espacios y roles que ocupan muchas de ellas como referentes y líderes de sus Pueblos. El protagonismo que desde los noventa vienen teniendo en tanto referentes y dirigentes, las puso en contacto con formas de hacer política, que solía excluirlas o las ponía en un segundo plano: la toma de la palabra, el debate, la movilización callejera, entre otras. El rol que desempeñaban como acompañantes en marchas y encuentros, se ha ido transformando en estas últimas décadas. Esto se traduce en su mayor relevancia en la toma de decisiones y en la participación plena en las organizaciones.

Concluí, en consecuencia, que las ‘originarias’ “hacen política” al participar en los movimientos sociales, al tomar la palabra en los ENM, al debatir en el plano nacional e internacional por la obtención de derechos y recursos. Pero también “hacen política” cuando cuestionan con bromas, sarcasmos y quejas la desigual distribución del trabajo doméstico, cuando se organizan productivamente para comerciar sus tejidos, o cuando se animan a retomar tareas que sus compañeros les prohibieron. La “política” como dimensión exclusiva del espacio público expulsa una multiplicidad de rasgos, aspectos, emociones (Lutz y Abu-Lughod, 1990) chismes, canciones, poemas (Abu-Lughod, 1990) que en realidad conforman el “cotidiano de la política” (Rosato, 2009:12). Estos señalamientos promueven una comprensión de la política como construcción social; y sus límites tienen que ver con las formas en que las representaciones sociales son moldeadas en el curso de los procesos sociales donde interactúan las personas

(Gaztañaga, 2009:45). Así entendimos en el capítulo anterior las categorías de ‘mujer’ y ‘madre’ entrelazadas en dos tipos de representaciones políticas de “la mujer”. La “mujer-madre abnegada” y la “mujer-madre luchadora” establecieron nuevos límites a lo político. En realidad, este tipo de sentidos circulantes entre lo doméstico y lo público derrumbaron el muro teórico que suele establecerse entre lo político-público y lo apolítico-doméstico. La política y las relaciones de poder no sólo estructuran las relaciones domésticas, sino que desde allí situadas conforman representaciones sociales que las estimulan a transitar lo público.

La política se “hace”, se interpreta, se acomoda en las instituciones especializadas legitimadas por el Estado o en otros campos como los movimientos sociales, los encuentros de mujeres, las cooperativas de hiladoras, los núcleos familiares. Y la hacen “actoras” que ocupan roles diversos: madres, activistas, tejedoras, machis, jóvenes, docentes. “Actoras” que, como describí en el capítulo 6, están situadas en los márgenes, en “lugares inesperados” de agencia. (Femenías, 2006c). Los “márgenes” resultan espacios donde la política también se construye con rasgos característicos y con formas de dominación y resistencia propias del lugar, la historia local y los/as actores/as que la hacen cotidianamente.

Políticas de identidad

Hasta el día de hoy el interrogante planteado por Susan Moller Okin en 1999: “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” continúa aún lejos de conseguir consenso en su respuesta. Moller Okin define al multiculturalismo como el reclamo, en el contexto de libertades democráticas básicas, de culturas minoritarias o maneras de vida no suficientemente protegidas en la práctica del ejercicio de los derechos individuales de sus miembros. Como consecuencia estos colectivos deben ser protegidos a través de derechos “especiales”, “de grupo”, “colectivos” (Moller Okin, 2006:3).

En mi opinión, considero que para poder dar respuesta a este interrogante deberíamos, en primer lugar, explicitar la perspectiva multicultural desde la cual pensamos las culturas y sus relaciones. En los distintos capítulos de la tesis se hizo evidente la coexistencia de al menos dos formas de multiculturalismo. Por un lado, uno de corte liberal que concibe la “diversidad cultural” como concepto mecánico y “objetificador”. En este modelo, sostuvimos, las distintas culturas que habitan un Estado se

compartimentarizan, se catalogan y se les predefinen los límites hasta los cuales será tolerable su coexistencia con la cultura dominante. Como señalé en el capítulo 1, así entendida, la multiculturalidad puede ser utilizada como estrategia de control y regulación de la otredad en términos culturales. Segato destaca, por un lado, el aspecto “banalizador”, aplanador, de la formación de identidades globales que responden a una agenda global más fiel a cuestiones nacionales internas de los países centrales que a problemáticas locales. Segato interpreta este mecanismo como un último avance hegemónico de los países centrales, exportándonos ahora su mapa interno de fricciones y sus idiomas políticos para luego vendernos un paquete de soluciones. Las identidades transnacionales pueden venir a comportarse como uno más de esos canales de circulación de la nueva normativa “global” (Segato, 2007). Por otro lado, describe un modelo multicultural crítico y de resistencia (en el sentido de interculturalidad) que propone trabajar las diferencias en relación y no como identidades estancas. La diversidad se define como producto histórico y no como un hecho de la naturaleza. Entonces, para responder a Moller Okin tenemos dos modelos (de mínima) contemporáneos de multiculturalidad desde los cuales poder dar respuestas a su ya clásica pregunta sobre la relación entre derechos de grupo y derechos de las mujeres.

Will Kymlicka (2003), define un modelo de Estado multicultural en el cual sus ciudadanos se reconozcan como diferentes no sólo por su idioma y su cultura sino también por las formas de vincularse a la esfera pública. Para algunos el multiculturalismo involucraría la reducción de las barreras hacia la integración en la sociedad de las mayorías; para otros abarcará el fortalecimiento de los poderes para el autogobierno. Es decir, en mis propias palabras, el reconocimiento de la diversidad cultural también debería incorporar el reconocimiento de la historicidad y la politicidad de las voces y de las formas en que proponen una ciudadanía intercultural con participación real en el debate público.

Kymlicka (2003) sostiene que un creciente número de democracias occidentales vienen rotando hacia un modelo de Estado que tiende cada vez más a la multiculturalidad y a la ciudadanía intercultural. Sin embargo, considero necesario advertir un desfasaje entre la tendencia multicultural en tanto modelo de Estado y la posibilidad de ejercicio real de los mecanismos de representación y participación en el debate público por las llamadas “minorías” étnicas y culturales. Creo que deberíamos evitar caer en perspectivas ingenuas y reconocer que los mecanismos hacia la integración (si ese fuera el objetivo)

o hacia la participación en la esfera pública no están exentos de las lógicas de desigualdad estructural (materiales y simbólicas) que desalienta o excluye a determinados sectores sociales del debate en la arena de lo público (Fraser, 1994).

Pensadoras como Iris Marion Young sostienen que las estructuras democráticas participativas tienden a silenciar a los grupos desaventajados. Según esta filósofa, se debería desarrollar una teoría democrática participativa asumiendo las diferencias grupales y aceptando que algunos grupos están oprimidos o en desventaja. La autora plantea una crítica al ideal de “ciudadanía universal” (ICU)¹ y propone el concepto de “ciudadanía diferenciada” (Young, 1996). A través de esta noción plantea la necesidad de auto-organización de los grupos sociales que se encuentran en situación de opresión o desventaja social para alcanzar la participación grupal en espacios políticos públicos heterogéneos y donde estos puedan ser partícipes en la toma de decisiones.

Fidel Tubino (2003), por su parte, señala que el Estado debe generar y garantizar los espacios públicos para viabilizar la deliberación común y la acción concertada. Una cuestión central de los Estados modernos es que las esferas públicas en las democracias liberales son espacios mono-culturales, excluyentes. Están colonizados por la cultura de la nacionalidad dominante. Como primera tarea, el autor, sugiere descolonizar culturalmente los espacios públicos del debate político. Estos ámbitos democráticos deberían ser culturalmente inclusivos y socialmente diversos. Coincido en la relevancia que el autor otorga a esta tarea en la conformación de espacios políticos participativos pero tengamos en cuenta que “descolonizar culturalmente los espacios públicos de debate” no conlleva necesariamente la desarticulación de las relaciones sexista que regulan las formas de participación en la esfera pública. Si los mecanismos de representación en los espacios públicos siguen siendo dominados por las lógicas de poder masculina, siendo los varones los poseedores de la palabra y de la legitimidad para tomar las decisiones, entonces el camino hacia la descolonización necesita ser aún profundizado desarmando la colonialidad de género que tanto cuesta aún reconocer.

Volviendo a la etnografía, las ‘originarias’ al igual que otras mujeres no indígenas, participan conformando un ámbito de debate público heterogéneo en los ENM. Expuse

¹ Sostiene que el ICU dirigió el impulso de emancipación de la vida política moderna, basándose en la idea de igualdad, exigiendo iguales derechos políticos para todos los ciudadanos cualesquiera sean sus diferencias sociales o de grupo o sus desigualdades en términos de riqueza, estatus y poder. El ICU asumió una universalidad de la ciudadanía que trasciende la particularidad y la diferencia y todos los ciudadanos se vuelven pares en la esfera pública. (Young, 1996).

que las ‘mujeres originarias’ en este espacio entretejen sus voces en el concierto de las diferencias, enuncian figuras reivindicativas que son resultados del debate (conflictivo) con el movimiento indígena, el movimiento de mujeres, el feminismo y otros posibles interlocutores/as dependientes de la escena local. Entre la “auto-esencialización” de las identidades indígenas y los resabios etnocéntricos del movimiento de mujeres; entre los roles domésticos y la participación protagónica en la escena política pública, las ‘originarias’ establecen categorías “entre-medio” de sentidos, reivindicaciones y proyecciones políticas. Desde este lugar “entre-medio” participan del debate público en espacios de movilización social, en interlocución con el Estado, las agencias transnacionales y las ONG’s.

En algunos de los capítulos presenté una perspectiva abierta a una noción de cultura dialógica e incorporé la noción de Pueblo para poner de manifiesto la confianza en la historia como motor del cambio interno de las culturas. Vimos en los casos estudiados que las tensiones que suelen asociarse al tipo de identidades aquí estudiadas, las que intersecan el género y la cultura como principales marcadores identitarios, puede disolverse o tornarse aparentes, cuando la diferencia se afirma y se piensa a partir de una noción de cultura que conecta la historia y la deliberación interna de los grupos.

Los debates en torno al feminismo y al multiculturalismo se polarizan en el momento en que se presta poca atención al aspecto de las culturas como “divididas por la controversia interna” (Benhabib, 2006: 176). Como se puede observar en la perspectiva de Moller Okin, la noción de cultura que utiliza parece caer en la crítica que ella misma sostiene.² La cultura, en su trabajo, termina siendo aplicada como una especie de entidad que las mujeres deben rechazar o modificar en bloque, pareciendo por momento como si fueran “actoras” externas a la misma. Siguiendo a Benhabib deberíamos alejarnos del holismo cultural que prima en algunas perspectivas multiculturales y considerar la capacidad de los/as propios/as actores políticos para deliberar sobre sus propios conflictos y renegociar sus propios relatos de identidad. De esta manera, se abre un camino para descolonizar la esfera pública y fortalecer a los sectores vulnerables intra-grupo lugar que suelen ocupar las mujeres. Así, evitar posiciones dicotómicas que ponen en oposición las políticas multiculturales y las políticas que buscan erradicar la desigualdad de las mujeres.

²Esto puede observarse especialmente en el último apartado de su trabajo titulado: “¿Parte de la solución?” (Moller Okin, 2006:16).

¿Cuál es el rol del Estado en la construcción de un multiculturalismo crítico? Siguiendo a Segato, el Estado tiene una responsabilidad como garante de la “deliberación interna” de los grupos (Segato, 2007a, 2011). Para Segato, el Estado, más que ser un Estado que impone su propia ley, debería constituirse como un Estado restituidor de la jurisdicción interna y del fuero comunitario. Sin olvidar el carácter permanentemente colonial de sus relaciones con el territorio que administra, un Estado que se compromete a restablecer las trayectorias históricas que en su entronización destruyó, debería volverse el garante de la deliberación interna. Para la autora, existe una “brecha descolonial” que es posible pleitear dentro de la matriz estatal por la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada Pueblo de desplegar su propio proyecto histórico.

Entonces, si se aborda la planificación y ejecución de pensar políticas públicas desde una perspectiva multicultural crítica considero que podríamos responder a Moller Okin afirmando que el multiculturalismo sí puede ser bueno para las mujeres.

Aportes y nuevas líneas de investigación

Considero haber logrado con esta tesis una serie de aportes en relación a las políticas de identidad en el país desde una experiencia concreta y situada, la de las ‘mujeres originarias’ en el movimiento de mujeres en Argentina. Las conclusiones a las que arribo en esta investigación traspasan ciertos límites temáticos y sub-disciplinares. En primer lugar, esta tesis colabora en el crecimiento de un área temática reciente en la antropología del país: los estudios sobre mujeres indígenas. Dentro de esta especialidad, propuse una temática no trabajada aún, por lo menos desde la antropología, como es la participación de las ‘originarias’ en el movimiento de mujeres. En segundo lugar, en el marco de la antropología política y de género, este es uno de los primeros (me animaría a sostener uno de los únicos) estudios que abordan desde una perspectiva etnográfica los ENM con el objetivo de comprender las formas de participación política de las ‘mujeres originarias’.

En tercer lugar, esta tesis pone en evidencia el vacío temático respecto a un espacio paradigmático del movimiento de mujeres como son los ENM. En su mayoría fueron los estudios de género y/o feministas los que prestaron la atención que considero merecen estos Encuentros en el marco de un área temática como la que constituyen los

movimientos sociales. En línea con las investigaciones sobre el movimiento de mujeres en el país, esta tesis aporta especificidad en tanto que presenta datos novedosos sobre las trayectorias de participación de uno de los colectivos que forman el movimiento más amplio de mujeres. Es decir, además de reconocer que la pluralidad es constitutiva del movimiento de mujeres, este estudio reconstruye la forma en que las indígenas fueron estableciendo un espacio propio en la amplitud del movimiento.

Por último, en el marco de los estudios de género y feministas creo contribuir a la consolidación de una línea de pensamiento que estudia las relaciones entre los géneros desde una perspectiva que incorpora la colonialidad como dimensión fundamental desde la cual interpretar los fenómenos sociales. Demuestro en esta tesis que para lograr un entendimiento profundo de la identidad “mujeres de los Pueblos originarios” en los ENM resulta necesario incorporar la colonialidad como proceso que atraviesa a las mujeres en general y las posiciona desigualmente. La incorporación de esta perspectiva me permitió interpretar las alianzas, solidaridades, tensiones que emergen entre las ‘originarias’ y las mujeres no indígenas en el Encuentro.

Luego del esfuerzo y el compromiso que esta tesis implicó para mí en distintas instancias, desde las académicas hasta las relativas al involucramiento político con la lucha de las mujeres y de los Pueblos originarios, espero transmitir a través de esta etnografía el entusiasmo por el estudio de las políticas de identidad en el país desde perspectivas situadas. Así como también dar a conocer un espacio político paradigmático para las mujeres en Argentina, tal como lo son los ENM. En esta oportunidad me dediqué a estudiar la diversidad del movimiento de mujeres desde la perspectiva de las ‘originarias’, resultaría interesante conocer otras posibles trayectorias que habitan la pluralidad de los Encuentros. Sólo por nombrar algunas, las experiencias de las mujeres migrantes, las lesbianas, las sindicalistas, las campesinas...que componen este espacio y lo vuelven plural desde experiencias particulares.

Otro aspecto en el cual me gustaría, en el futuro, seguir trabajando se refiere a los vínculos de las ‘originarias’ con otros sectores de mujeres del movimiento. Si en esta oportunidad me centré en sus articulaciones con el feminismo, creo de interés trabajar sobre las conexiones que mantienen con otros movimientos en los cuales las ‘originarias’ se organizan como podría ser el caso del movimiento campesino o del movimiento de trabajadores. También considero el desarrollo de investigaciones que, como la que realicé junto a las mujeres mapuches de Las Coloradas, acompañen las

trayectorias de organización étnica y de género presentes en el taller nacional hasta los contextos locales. Luego de un estudio como el aquí desarrollado, los enfoques que centralicen la atención sobre los colectivos específicos de ‘originarias’ que participan en el taller nacional, pueden aportar nuevas herramientas para comprender las formas de participación política y afirmación identitaria desde entramados comunitarios.

Por último, este estudio sobre la afirmación de la diferencia en los ENM deja abierto, al menos, un gran interrogante: ¿Dónde están (si es que están) las afrodescendientes en el movimiento de mujeres en nuestro país? Por lo menos, hasta el momento, no existe un taller que así las identifique en los Encuentro, tal como sucede con las indígenas.

En suma, esta etnografía, “además de haber importunado a personas sutiles con preguntas obtusas” (Geertz, 2006:39) aporta una mirada personal, situada e histórica de los fenómenos sociales señalados. Parafraseando a Mariza Peirano (2004:337), esta investigación etnográfica depende, entre otras cosas, de mi “biografía”, en particular de mi condición de activista en el movimiento de mujeres, lo que me llevó a replantearme los vínculos que se establecen con las mujeres indígenas y a preguntarme cómo sus posicionamientos pueden enriquecer los del resto del movimiento, en especial los de las feministas y viceversa. También responde a las “opciones teóricas de la disciplina en determinado momento”, como la apertura de nuevos centro de investigación en género que lograron sistematizar un área de estudio reuniendo a especialistas, a profesores/as y estudiantes, fortaleciendo el campo de los estudios de género y feministas. El interés por esta temática, ya desde mi formación de grado, se encontró encausado al encontrar en la Universidad un espacio especializado en investigaciones de género como es el “Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). El “contexto histórico más amplio” en el cual las mujeres indígenas vienen construyendo una identidad autónoma como indígenas y como mujeres, así como las “imprevistas situaciones que se configuran en el cotidiano del lugar de investigación”, fueron dando forma y redefiniendo en su tránsito esta etnografía.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila 2002. "Introducción: Anhelos feministas y condiciones postcoloniales". En Abu-Lughod, L. (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente próximo* (p.13-56). Madrid, Cátedra.

--- 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women". *American Ethnologist*, Vol. 17, No. 1, pp. 41-55.

Aixelà Cabré, Yolanda 2005. *Género y Antropología Social*. Sevilla, Editorial Doble J.

Albó, Xavier 1998. "Derecho consuetudinario: posibilidades y límites". Trabajo presentado en el *XII Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario y Pluralismo jurídico Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*. Arica, Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá.

Alma, Amanda y Paula Lorenzo 2009. *Mujeres que se encuentran. Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina (1986-2005)*. Buenos Aires, Feminaria.

Andujar, Andrea 2008. "Historia, género y memoria: las mujeres en los cortes de ruta en la Argentina". En Necochea Gracia, G.; Mastrángelo, M.; Ovalle Rodríguez, E.; Pensado Leglise, P.; Ribera Carbó, A.; Viano, C. (coord.). *Historia oral y militancia política en México y en Argentina* (95-119). Buenos Aires, Editorial El Colectivo.

An-Na'im, Abdulahi Ahmed 1997. "La responsabilidad del Estado según el derecho internacional de los Derechos Humanos frente al cambio del derecho religioso y consuetudinario". En Cook, R. (org.). *Derechos humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales de la Mujer*, (169-188). Bogotá, PROFAMILIA.

Annas, Julia, 1993. *The morality oh happiness*, New York.

Anzaldúa, Gloria 1987. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

Aptheker, Herbert, 1948. "The negro woman". *Masses and Mainstream*, vol. II, núm. 2.

Argentina. Secretaria de Cultura de la Presidencia de la Nación (Buenos Aires), 2007. *Mujeres dirigentes indígenas, relatos e historias de vida: relatos basados en entrevistas que reflejan la historia y la actualidad de las comunidades indígenas*.

Ascanio Sánchez, Carmen 2012. "Feminismos africanos". En Elena Hernández Corrochano (comp.). *Teoría feminista y antropología: claves analíticas* (pp.177-198). Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.

ATEM 2006. "Feminismo socialista en los 70". *Brujas*, año 25, n°32.

Balbi, Fernando y Boivin, Mauricio 2008. "La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, gobierno y Estado". *Cuadernos de Antropología Social* N° 27, pp.7-17.

Barrancos, Dora 2007. *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Buenos Aires, Sudamericana.

Barrig, Maruja 2001. *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. CLACSO, Buenos Aires

Bartolomé, Miguel 2003. "Movimientos Indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria". *Revista de Antropología Social*, 12 199-222.

Belausteguigoitia, Marisa 2001. "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua India en los umbrales de la nación". *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, 230-252.

Bellotti, Magui 2008. "Los Encuentros Nacionales de Mujeres: hablar con la propia voz". *Brujas*, Año 27, n°34, pp.110-112.

--- 2002. "17° Encuentro Nacional de Mujeres: lo personal es político". *Brujas*, Año 21, n°29.

Benhabib, Seyla 2006. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.

Bhabha, Homi 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Manantiales.

Bidaseca, Karina, 2010. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Editorial SB.

Bidaseca Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.) 2011. *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot.

Blackwell, Maylei 2008. "Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973". En Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.351-406). Madrid, Ediciones Cátedra.

Briones, Claudia (ed.) 2005. *Cartografías argentinas*. Buenos Aires, Antropofagia.

Brito, Maria Noemi 1995. "Mulheres na política: como e porque". *Horizontes antropológicos. Género*. Año 1 número1 pp.61-78.

--- 1985. *Sindicato no Feminino: uma luta de formiga*. Dissertação de Mestrado Antropologia Social, UNICAMP.

Calandrón, Sabrina 2010. "Putas, monstruos y monjas. Feminidades en la configuración de la profesión policial: un acercamiento etnográfico". En Frederic S., Graciano O. y Soprano G. (coords.). *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas* (pp.317-347). Rosario, Prehistoria Ediciones.

Cano, Inés 1982. "El movimiento feminista argentino en la década del 70". *Todo es Historia*, n° 183: 84-93.

Caride, Carola, 2004. "El feminismo. Los feminismos". *Brujas*, Año 23, n°30, pp. 7-9.

Casale, Rolando 2006. "Deseo y producción de agencia en Judith Butler. En Femenías, M.L. (comp.). *Feminismos de Paris a La Plata* (pp. 67-80). Buenos Aires, Catálogos.

Castañeda Salgado, Martha Patricia 2008. *Metodología de la investigación feminista*. Guatemala, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Fundación Guatemala.

Castelnuovo Biraben, Natalia 2011. "Tensiones, contradicciones y disputas: Guaraníes y ONG'S de desarrollo en el Noroeste Argentino". *Avá* [online], n.18 [citado 2012-03-13], pp.0-0. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000100003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-1694.

--- 2010. "La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 24 N° 41 pp. 223-241.

Castro Gómez, Santiago 2007. "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico...". En Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-24). Bogotá, Instituto Pensar/IESCO.

--- 1997. "Razón poscolonial y filosofía latinoamericana". *ISLAS*, N° 115, mayo-diciembre, 50-71.

Chapman, Anne (1982) 2007. *Los selk'nam. La vida de los onas en Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Emecé.

Ciriza, Alejandra, 2004. "Voces feministas fuera de lugar. Sobre los Encuentros Nacionales de Mujeres vistos desde la periferia." *Brujas*, Año 23, n° 30.

Citro, Silvia, 2008. "Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*". En Hirsch, S. (comp.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp.27-56). Buenos Aires, Biblos.

Clark, Gracia, 1999. "Mothering, work and gender in urban asante ideology and practice". *American Anthropologist*, 101 (4): 717:729.

Collier, Jane 1974. "Women in Politics". En Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (eds). *Women, Culture & Society* (pp. 89-96). California: Standford University Press.

Curiel, Ochy 2007. "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres". En Femenías María Luisa (comp.). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano Volumen 3* (pp.163-190). Buenos Aires, Catálogos.

--- 2002. "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras". *Otras Miradas*, Universidad de los Andes, diciembre, año/vol. 2, n° 002, pp. 96-113.

Davis, Angela 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid, Ediciones Akal.

De Lauretis, Teresa 1990. "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A y gran Bretaña". *Debate Feminista*, Año I, vol. 2, septiembre, pp. 77-115.

Di Marco, Graciela 2010. "Los movimientos de mujeres en la Argentina y la emergencia del pueblo feminista". *La Aljaba*, segunda época, Vol. 14: 51-67.

--- 2006. "Movimientos sociales y democratización en Argentina". En Natalie Lebón y Elizabeth Maier (coord.). *De lo Privado a lo Público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 249-270). Buenos Aires: Siglo XXI.

Donato, Luz M.; Escobar, Elsa M.; Escobar, Pía; Pazmiño, Aracely; Ulloa Astrid 2007. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Escobar, Arturo 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano". *Tabula Rasa*, Colombia, n. 1, 51-86.

Espinosa, Cecilia 2011. "Cansadas de Ceder. Sentidos de la politización del género en un espacio de mujeres de un movimiento piquetero". *(Con)textos*. Revista de antropología e investigación social. Número 5, pp. 46-61.

Fanon, Frantz 1973. *Piel negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires, Editorial Abraxas.

--- 1970. *Escucha, blanco!* Barcelona, Ed. Nova Terra.

Femenías, María Luisa 2010. "Libertad y compromiso intelectual: a modo de cierre".

En Cagnolati, B. y M. L. Femenías (comp.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"* (133-142). La Plata, Edulp.

--- 2010a. "Notas acerca de un debate en América del sur sobre la dicotomía feminismo: ¿igualdad o diferencia?". *Feminismo/s* 15, junio 2010, pp. 193-219.

---2009. "Diálogo cultural complejo: algunas observaciones sobre la propuesta de Seyla Benhabib". Trabajo presentado en el *Coloquio de la IADA*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.

--- 2008. "Identidades esencializadas/violencias activadas". *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, N° 38, enero-junio, pp. 15-38.

--- 2007. *El género del multiculturalismo*. Bernal: UNQui.

--- 2006a. (comp.). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.3. Buenos Aires, Catálogos.

--- 2006b. "Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo". En Femenías M. L. (comp.). *Feminismos de Paris a La Plata* (pp. 97-126). Buenos Aires, Catálogos.

--- 2006c "Releyendo los caminos de la exclusión de las mujeres". En Femenías M. L. (comp.). *Feminismos de Paris a La Plata* (pp. 39-66). Buenos Aires, Catálogos.

--- 2005. "El Feminismo Postcolonial y sus límites". En C. Amorós y A. de Miguel (eds.). *Teoría Feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre género al multiculturalismo* (pp. 153-214). Madrid, Minerva Ediciones.

--- 2005a. (comp.). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.2. Buenos Aires, Catálogos.

--- 2005b. "El feminismo académico en Argentina". *Labrys, estudios feministas / études féministes*, janeiro/julho 2005. Recuperado en <http://www.tanianavarrosvain.com.br/labrys/labrys7/fem/mluisa.htm> junio 2008.

--- 2002. "El feminismo latinoamericano ante el desafío de las diferencias". *Debats/76*, pp. 56-64.

--- 2002a. (comp.) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol.1. Buenos Aires, Catálogos.

--- 2002b. “Tres escenas del feminismo argentino”. En Femenías María Luisa (comp.). *Perfiles del Feminismo Iberoamericano. Volumen 1* (pp. 51-72) Buenos Aires, Catálogos.

--- 1996. *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar*. Buenos Aires, Centro Editor Latinoamericano.

Femenías María Luisa y María Cristina Spadaro, 2004. “¿Ecopasividad o Ecofeminismo? En Cavana, M.L., Puleo, A., Segura, C. (comp.). *Mujeres y Ecología: Historia, Pensamiento y Sociedad* (pp.233-242). Madrid, Al-Mudayna.

Femenías, María Luisa y Paula, Soza Rossi 2011. “Presentación: Para una mirada de género situada al sur”. En Femenías, M.L. y Soza Rossi, P. (comps.). *Saberes situados /Teorías Trashumantes* (pp.9-38). La Plata, Dunken, FAHCE.

Flexner, Eleonor 1966. *Century of Struggle*. Massachusetts, Harvard University Press.

Fraser, Nancy 2004. “Cartografía de la imaginación feminista: de la redistribución al reconocimiento, la representación”. *Conferencia sobre “Igualdad de género y cambio social*. Inglaterra: Universidad de Cambridge.

---1997. *Iustitia Interrupta*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

---1994. “Reconsiderando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia existente”. *Entrepasados*, Año IV, Número 7.

Frederic, Sabina y Germán Soprano 2008. “Construcción de escalas de análisis en el estudio de la política en sociedades nacionales”. En Frederic S. y G. Soprano (comps.). *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina* (pp.11-72). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

--- 2005. “Introducción”. En Frederic, S. y G. Soprano (comp.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, (pp.11-66). Bernal, UNQui.

Frederic, Sabina y Masson, Laura (2008). “Acerca de escalas y eventos: potencial teórico y metodológico en el estudio de procesos políticos”. En Frederic S. y G.

Soprano (comps.). *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina* (217-234). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Gamba, Susana B. 2007. "Feminismo" (Historia y corrientes). En Gamba, Susana B. (comp.). *Diccionario de estudios de género y feminismos* (pp.142-149). Buenos Aires, Biblos.

Gaztañaga, Julieta 2009. "La política como construcción social y un análisis comparativo de tres casos etnográficos". En Boivin, M., Heredia, B., Rosato, A. (comp.). *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perspectivas antropológicas sobre el hacer política* (pp.25-50). Buenos Aires, Antropofagia.

--- 2008. "Procesos políticos y problemas de `escala`: el caso de la región centro de la República Argentina". En Frederic S. y G. Soprano (comps.). *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina* (pp.121-144). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Geertz, Clifford 2006. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gigena, Andrea Ivanna 2011. "Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana para el análisis en contexto de herencia colonial". *Confluente*, Vo.3, No. 2, pp.1-21.

Goldsmith, Mary, 1986. "Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer". *Revista Nueva Antropología*, año/vol. VIII, n° 030: 147-171.

Gómez, Mariana, 2008. "El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa." En Hirsch, S. (comp.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp.79-116). Buenos Aires. Biblos.

--- 2008a. "Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los Estudios de Mujeres". *Boletín de Antropología*, 22(39): 82-111.

González Martín, Miranda 2007. "Reflexiones sobre la presencia de mujeres de sectores populares en el campo de la política". Ponencia presentada en las *VII Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Grassi, Estela (comp.) 1986. *La antropología social y los estudios de la mujer*. Buenos Aires, Humanitas.

Gregorio Gil, Carmen, 2006. "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder". *AIBR*, año/Vol. 1, n° 001, Madrid, pp. 22-39.

Grimson, Alejandro 2011. *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Guber, Rosana 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Guerra Palmero, María José 2006. En Femenías, M.L. (comp.). *Feminismos de Paris a La Plata*, Buenos Aires, Catálogos.

Halbmayer, Ernest 1997. "La construcción cultural de las relaciones de género entre los Yukba". Mader, Elke; Perruchon, Marie; Halbmayer, Ernest; Kensinger, Kenneth; Veber, Hanne; Cicerchia, Ricardo; Perrin, Michel (comp.). *Complementariedad entre hombres y mujeres. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia* (pp.77-108). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Hernández Castillo, Rosalva A., Sierra, M.Teresa 2005. "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". En Sánchez, M. (comp.). *La doble mirada: Luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM/ILSB.

Hernández Castillo, Rosalva A. y Liliana Suárez Navaz 2008. "Introducción". En Suárez Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.11-28). Madrid, Ediciones Cátedra.

Hirsch, Silvia 2008. "Introducción. La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña." En Hirsch, S. (comp.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp.15-26). Buenos Aires, Biblos.

--- 2008a. "Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino". En Hirsch, S. (comp.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp.231-252). Buenos Aires, Biblos.

hooks, bell 2004. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En bell hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa. ...*Otras inapropiadas, feminismos desde la frontera* (33-50). Madrid, Traficantes de Sueños.

Jackson, Jean y Kay Warren 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions". *Annual Review of Anthropology* 34:549-73.

Kaberry, Phyllis M. 1939. *Aboriginal Woman. Sacred or Profane*. Londres, G. Routledge and Sons.

Kymlicka, Will 2003. "Estados multiculturales y ciudadanos interculturales". En Zariquiey, Roberto (ed.). *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación* (pp. 47-68). Lima, Universidad Católica del Perú.

Lagarde, Marcela, 2003. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lamas, Marta 1986. "La Antropología feminista y la categoría de género". *Nueva Antropología*, Vol. VIII, n° 30, pp. 173-198.

Lamphere, Louise 1993. "The domestic sphere of women and the public world of Men: The strengths and limitations of an Anthropological dichotomy". En: Caroline Brettell, Carolyn y F. Sargent (eds). *Gender in cross-cultural perspective* (pp.67-77). New York, Prentice Hall.

Landes Ruth, 1938. *The Ojibwa woman: Male and Female Life Cycles among the Ojibwa Indians of Western Ontario*. Nueva York, W.W. Norton.

Leciñaña Blanchard, Maira 2006. "Crisis del sujeto desde el feminismo filosófico y sus perspectivas en América latina". En Femenías, M.L. (comp.). *Feminismos de Paris a La Plata*. Buenos Aires: Catálogos.

--- 2004. "El desafío de las diferencias: teoría feminista latinoamericana, ¿Quién habla y cómo?". En *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres; II Congreso Iberoamericano de Estudios en Género*, Salta, Universidad Nacional de Salta (soporte electrónico)

López Pardina, Teresa 2010. "Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una Filosofía emancipatoria y humanista". En Cagnolati, B. y M. L. Femenías (comp.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"* (pp.55-64). La Plata, Edulp.

Lugones, María, 2008. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" En Mignolo W. (comp.). *Género y descolonialidad* (pp.13-54). Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Lutz, Catherine and Lila Abu-Lughod 1990 (comps.) *Language and politics of emotion*. New York, Cambridge University Press.

MacCormack, Carol and Marilyn Strathern, 1980. *Nature, Culture and Gender*. New York, Cambridge University Press.

Mader, Elke; Perruchon, Marie; Halbmayr, Ernest; Kensinger, Kenneth; Veber, Hanne; Cicerchia, Ricardo; Perrin, Michel, 1997. *Complementariedad entre hombres y mujeres. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Mader, Elke, 1997. "Waimiaku: las visiones y relaciones de género en la cultura shuar". En Mader, Elke; Perruchon, Marie; Halbmayr, Ernest; Kensinger, Kenneth; Veber, Hanne; Cicerchia, Ricardo; Perrin, Michel (comp.). *Complementariedad entre hombres y mujeres. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia* (pp. 23-46). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Mahmood, Saba 2006. "Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algunas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto". *Revista Etnográfica*, Vol. X (1), pp. 121-158. Traducción en Suárez Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.), 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.165-222). Madrid, Ediciones Cátedra.

Malinowski, Bronislaw 1986. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini.

Mama, Amina 2008. "Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano". En Suárez Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.223-238). Madrid, Ediciones Cátedra.

Martin, Joann 1990. "Motherhood and Power: The Production of a Women's Culture of Politics in a Mexican Community". *American Ethnologist*, 17 (3): 470-490.

Masson, Laura, 2007. *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en la Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.

--- 2004. *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires, Antropofagia.

Mastrángelo, Andrea 2004. *Las niñas Gutiérrez y la mina Alumbreira. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.

Mead Margaret 1949. *Male and Female: a study of the sexes in a changing world*. Traducción en: 1972. *Macho y Hembra*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Nuevo.

--- 1935. *Sex and Temperament in three primitive societies*. Traducción en: 1973. *Sexo y Temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona, Editorial Laia.

--- 1928. *Coming of age in Samoa*. Traducción en: 1945. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Editorial Abril, Buenos Aires.

Méndez T., Georgina 2007. “Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia”. En Donato, L.; Escobar, E.; Escobar, P.; Pazmiño, A.; Ulloa A. (comp.). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano* (pp. 35-46). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Mendoza, Breny 2010. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp.19-36). Buenos Aires, En la frontera.

Mignolo, Walter 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.25-46). Bogotá, Instituto Pensar/IESCO.

--- 2006. “El pensamiento descolonial: reflexiones finales.” *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, No.7 pp.186-194.

Millett, Kate (1969) 1995. *Política sexual*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Miyares, A. 1994. “Sufragismo”. En Amorós, C. (comp.). *Historia de la teoría feminista* (69-86). Madrid, Dirección General de la Mujer.

Moller Okin Susan (1999) 2006. “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” Recuperado en <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf> Universidad del Valle, octubre, 2012.

Molyneux, Maxine 2003. *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Ediciones Cátedra, Madrid.

--- 1985. “Mobilisation without Emancipation? Women’s Interest, State and Revolution in Nicaragua.” *Feminist Studies*, vol. II, pp. 227-254.

Moore, Henrietta 1999. *Antropología y feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Nari, Marcela 1996. "Abrir los ojos, abrir la cabeza: el feminismo en la Argentina de los años 70". *Feminaria*, año 9, n°17/18.

Nash, June 2008. "Cambios paradigmáticos y dialéctica de los movimientos sociales. *Cuadernos de Antropología Social*, n° 28, pp. 7-32.

Nélida (Chita) y Marcela 2006. "Mirada sobre los Encuentros Nacionales de Mujeres. *Brujas*, Año 25, n°32, pp. 110-114.

NietoGomez, Anna 1974. "La Feminista". *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 28-33.

Ortner, Sherry B. 2006. "Entonces, ¿Es la naturaleza al hombre lo que la naturaleza a la cultura? *Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 1, Número 1: 12-21. Ed. Electrónica <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010101.pdf>

--- 1974. "Is female to male as nature is to culture?" En M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds). *Woman, culture, and society* (pp. 68-87). Stanford, CA, Stanford University Press.

Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Pateman, Carole (1988) 1995. *El contrato sexual*. Barcelona,: Anthropos.

Paulme, Denise 1960 (éd.). *Femmes d'Afrique noire*. Paris-La Haye, Mouton.

Peirano, Mariza 2004. "A favor de la Etnografía". En Grimson, A., Lins Ribeiro, G., Semán, P. (comp.). *La Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp.323-356). Buenos Aires, Prometeo Libros.

--- 1998. "When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 27, pp. 105-128.

Perrin, Michel y Marie Perruchon, 1997. "Introducción". Mader, Elke; Perruchon, Marie; Halbmayer, Ernest; Kensinger, Kenneth; Veber, Hanne; Cicerchia, Ricardo;

Perrin, Michel, 1997. *Complementariedad entre hombres y mujeres. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia* (pp.7-22). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Puleo, Alicia 2008. "Simone de Beauvoir: filósofa existencialista, pensadora de nuestra libertad". Recuperado en <http://www.ciudaddemujeres./articulos/Simone-de-Beauvoir-filosofo> noviembre, 2011.

Quijano, Aníbal 2000. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp.201-246). Buenos Aires, CLACSO-UNESCO
--- 2000a. "¡Qué tal raza!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol.6 N°1 (enero-abril), 37- 45.

Rapp, Rayna, 1979. "Anthropology". *Signs*, Vol. 4, No. 3, pp. 497-513.

Reiter, Rayna 1975 (comp.). *Toward an Anthropology of Woman*. New York, Monthly Review Press.

Revel, Jacques 2005. *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Buenos Aires, Manantial.

Richards, Audrey I. 1956. *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. Londres, Faber & Faber Ltd.

Rivera Cusicanqui, Silvia 2006. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". En Mario Yapu (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador* (pp.3-16). La Paz, Universidad para la Investigación Estratégica de Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos.

--- 2000 "La raíz: Colonizadores y colonizados". En Xavier Albó y Raúl Barrios (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz, Cipca-Aruwiyiri.

--- 1996. "Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio". En Rivera Cusicanqui (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp.17-84). La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano.

Rodríguez, Laura Graciela 2008. "Las amas de casa en Misiones: entre la casa y la nación". En: Frederic S. y G. Soprano (comps.). *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina* (pp.183-216). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

--- 2005. "Las 'mujeres mercosureñas': el MERCOSUR con mirada de género. En Frederic S. y G. Soprano (comps.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp.219-270). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.

--- 2001. "De patronas y clientas. Etnografía de una organización de mujeres". *Avá. Revista de Antropología*. 3, 109-119.

Rodríguez Velázquez, Katsí Yari 2011. "Entre la negación y la aceptación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras". En Bidaseca Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.). *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (pp.153-164). Buenos Aires, Ediciones Godot.

Rosaldo, Michelle Zimbalist and Louise Lamphere 1974 (eds). *Women, Culture & Society*. California, Standford University Press.

Rosaldo Michelle, 1995. "O uso e o abuso da antropologia: reflexões e o entendimento intercultural". *Horizontes Antropológicos*, 1 (1):11:36.

--- (1974) 1979. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En Harris, Olivia y Kate Young (comps.). *Antropología y feminismo* (pp. 153-181). Barcelona, Editorial Anagrama.

--- Rosato, Ana 2009. "Introducción: El "hacer" política: cotidianidad y delimitación del dominio político". En Boivin, M., Heredia, B., Rosato, A. (comp.). *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perspectivas antropológicas sobre el hacer política* (pp.7-24). Buenos Aires, Antropofagia.

Rubin, Gayle (1975) 1986. "Tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía sexual" del sexo". *Revista Nueva Antropología*, noviembre, año/vol. VIII, número 030, pp.95-145.

Said, Edward 2010. *Orientalismo*, Barcelona, Ed. Sudamericana.

--- 1996. "Representar al colonizado. Los intelectuales de la antropología". En González Stephan, Beatriz (ed.). *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico* (23-59). Tomo I. Caracas, Nueva Sociedad.

Schejter, Alicia 2008. "22° Encuentro Nacional de Mujeres. Diversidad y horizontalidad." *Brujas*, Año 27, n°34, pp.107-109.

Sciortino, Silvana 2012. "Antropología y feminismos en América Latina: hacia una práctica descolonial". En Elena Hernández Corrochano (comp.). *Teoría feminista y antropología: claves analíticas* (pp.133-151). Madrid, Editorial Ramón Areces

--- 2011. "La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres". En Bidaseca Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.). *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (pp.309-326). Buenos Aires, Ediciones Godot.

--- 2011a. "Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres mapuches en los Encuentros de mujeres (Las Coloradas-Neuquén). En María Luisa Femenías y Paula Soza Rossi (coord.). *Saberes situados /Teorías Trashumantes* (115-139). La Plata, Dunken, FAHCE.

--- 2011b. "Mujeres situadas/situaciones de mujeres: mirádonos las unas a las otras". En *Actas del III Simposio Internacional Género, Arte y Memoria*. Brasil, Universidad Federal de Pelotas.

--- 2008. "Una revisión crítica de los modos históricos en que feminismos y movimientos etno-políticos se han articulado". En *Actas del Seminario Internacional Fazendo Gênero 08, Corpo, Violência e Poder*. Brasil, Universidad Federal de Santa Catarina.

--- 2008a. "El reconocimiento y la historización de las diferencias como estrategia para re-pensar las alianzas entre mujeres". En *Actas de las IX Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

--- 2007. "Propuestas para la construcción de un debate democrático: una mirada crítica ante aparentes tensiones". En *Actas del I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Scott James 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Ediciones Era.

Scott Joan 1993. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En Cangiano, María Cecilia y DuBois Lindsay (comp.). *De mujer a género: Teoría, interpretación y práctica feminista en las Ciencias Sociales* (pp. 17-50). Buenos Aires, CEAL.

Segato, Rita Laura 1986. "Inventando a naturaleza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife". Rio de Janeiro, Anuário Antropológico.

--- 2002. "Uma agenda da ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil". *Série Antropología 326*. Brasilia, departamento de Antropología, Universidade de Brasilia.

--- 2003 "Género, política e hibridismo en La transnacionalización de La cultura Yoruba". *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp. 225-252). Bernal, Prometeo-UNQUI.

--- 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo.

--- 2007a. "Que cada povo trame os fios da sua história: Em defesa de um Estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico", texto leído en la Cámara de Diputados durante la Audiencia Pública realizada en 05/09/2007 por la Comisión de Derechos Humanos para debatir el Proyecto de Ley nº 1057 de 2007 del Diputado Henrique Afonso sobre a práctica do infanticidio en áreas indígenas. Versión en español recuperada en: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=3594&eid=259>

--- Segato, 2010. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación*, Año II N° 3 pp.11-44.

--- 2011. "Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Bidaseca Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.). *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (pp.17-48). Buenos Aires, Ediciones Godot.

Sirimarco, Mariana 2009. *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires, Teseo.

Soprano, Germán 2008. "Doña Silvia. Análisis de redes políticas en el peronismo de la provincia de Misiones durante una campaña electoral municipal". *Andes. Antropología e Historia*, 19. 119-155.

--- 2006. "La vocación kantiana de la antropología social. Ensayo sobre el diálogo etnográfico entre las categorías nativas y las categorías científicas del conocimiento social en el estudio de la política". En E. Rinesi y G. Soprano (comps.). *Facultades alteradas. Actualidad de El conflicto de las Facultades de Kant* (pp.205-246). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento / Prometeo Libros.

Spedding, Alison 2008. "Han tomado mucho mate de wiphala: reflexiones sobre el indigenismo contemporáneo". *Temas Sociales* 28, Revista de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, 244-272.

Spivak Chakravorti, G. 1999a. "¿Puede el sujeto subalterno hablar?". *Orbis Tertius*, Año 6, n° 6, pp.175-235.

--- 1999b. *A critique of Postcolonial Reason*. Londres, Harvard University Press.

--- 1997. "Estudios de Subalternidad: deconstruyendo la Historiografía". En Rivera Cusicanqui, Silvia y Rosana Barragán (comp.). *Debates PostColoniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (pp.247-278). La Paz, Ediciones Aruwiyiri.

Stavenhagen, Rodolfo, 1985. "Etnodesarrollo: Uma Dimensao Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista." *Anuario Antropológico/84*.

--- 1992. "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales". *Nueva Antropología*, Revista de Ciencias Sociales, n° 43, pp. 83-99.

Stolcke, Verena, 2008. "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué Antropología? *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luís, v. 5, n. 9/10, pp.11-62.

--- 2004. "La mujer es puro cuento: la cultura del género". *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, pp. 77-106.

--- 1999. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?" *Cuadernos para el Debate*, N° 6. IDES.

--- 1996. "Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres". En J. Prat & A. Martínez (eds). *Ensayos de Antropología Cultural* (pp. 335-344). Barcelona, Editorial Ariel.

Stolen, Kristi Anne 2004. *La decencia de la desigualdad: Género y poder en el campo argentino*. Buenos Aires, Ed. Antropofagia.

Suárez Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo 2008 (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Tarducci, Mónica y Déborah, Rifkin, D. 2010. "Fragmentos de historia del feminismo en Argentina". En Chaher y Santoro (comp.). *Las palabras tienen sexo II* (pp. 17-39). Buenos Aires, Artemisa Comunicación.

Tarducci, Mónica, 2007. "Antropología". En Gamba, Susana B. (comp.). *Diccionario de estudios de género y feminismos* (pp.27-29). Buenos Aires, Biblos.

--- 2005. "La Iglesia Católica Argentina y los Encuentros Nacionales de Mujeres". *Estudios Feministas*, Vol. 13, n°2.

--- 1999. "Fundamentalismos y relaciones de género: "aires de familia" más allá de la diversidad". *Ciencias Sociales y Religión*, I, 1:189.

--- 1988. "III Encuentro Nacional de Mujeres ¿A qué van las mujeres a un encuentro?". *Feminaria*, Año I, n°2.

Tripp, Aili Mari, 2008. "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda". En Suárez Navaz, Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.285-330). Madrid, Ediciones Cátedra.

Tubino Fidel 2003. "Comentario de Fidel Tubino". En Zariquiey, Roberto (ed.). *Realidad multilingüe y desafío intercultural. Ciudadanía, política y educación* (pp. 72-79). Lima, Universidad Católica del Perú.

Ulloa, Astrid 2007. "Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos." En Donato, L.; Escobar, E.; Escobar, P.; Pazmiño, A.; Ulloa A. (comp.). *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp.17-34). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Vasallo, Marta, 1997. "¿Qué hace una feminista en un encuentro como éste? *Travesías*, Año 5, n°6.

Veber, Hanne, 1997. "Pájaros pintados: complementariedad entre hombres y mujeres en la visión de los Ashéninka del Gran Pajonal". Mader, Elke; Perruchon, Marie; Halbmayr, Ernest; Kensinger, Kenneth; Veber, Hanne; Cicerchia, Ricardo; Perrin, Michel. *Complementariedad entre hombres y mujeres. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia* (pp.125-140). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Wade Peter 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Walsh, Catherine 2005. "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad". En Walsh Catherine (ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp.13-35). Quito, Abya Yala.

Williams, Raymond 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

Young, I.M., (1990) 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Ediciones Cátedra.

--- 1996. "Vida Política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal". En Castells, Carmen (comp.). *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona, Paidós.

Zapata, Laura 2005. *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico*. Buenos Aires. Antropofagia.

Documentos consultados:

Colectiva del Río Combahee. “Una declaración feminista negra”. Abril, 1977. Recuperado de <http://difusionfeminista.blogspot.com.ar/p/articulos-para-descargar.html>, Mayo, 2012.

Conclusiones de los Encuentros Nacionales de Mujeres (1986-2011)

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007. Recuperado de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf Junio, 2012

México. Secretaría de Relaciones Exteriores, UNIFEM, PNUD, 2004. *La mujer y el derecho internacional: conferencias internacionales*. Organización Internacional del Trabajo.

Informe de la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer. México, junio-julio de 1975. Naciones Unidas: Nueva York.

Informe de la Segunda Conferencia Mundial del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz. Copenhague, julio de 1980. Naciones Unidas: Nueva York.

Informe de la Tercera Conferencia Mundial para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz. Nairobi, julio 1985. Naciones Unidas: Nueva York.

Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Beijing, septiembre de 1995. Naciones Unidas: Nueva York.

Carta de las Naciones Unidas, 1945.

Informe final sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria en los años 1990-2000. Perú. Subcomisión Investigadora de Personas e Instituciones involucradas en las Acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria. Junio de 2002.

“Informe Argentino sobre Lesbianismo” del Frente de Lesbianas de Buenos Aires, 1995.

Informe especial “Mujeres indígenas a la conquista de sus derechos” producido por Comunicaciones Aliadas, Perú, junio del 2010.

Páginas web consultadas:

División de Asuntos de Género de la CEPAL <http://www.cepal.org/mujer/>

Undécima conferencia regional sobre la mujer de América latina y el Caribe
<http://www.eclac.cl/mujer/conferencia/default.asp>

ONU Mujeres <http://www.unwomen.org/es/>

Foro Internacional de Mujeres indígenas <http://www.fimi-iiwf.org/index.php>

Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de las Américas
http://ecmia.org/noticias/demandan-creacion-de-relatoria-especial-sobre-mujeres-indigenas/attachment/img_4933-1024x768

Fundación Hueche

<http://www.telpin.com.ar/interneteducativa/periodicoTEduca/FUNDHUECHE2/index.htm>

Glosario

AIRA: Asociación Indígena de la República Argentina.

ATEM: Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer.

AWID: Asociación de los Derechos de la Mujer y el Desarrollo.

CAI.: Consejo Asesor Indígena.

CCC: Corriente Clasista y Combativa.

CD: Coordinadora Designada.

CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CONAMI: Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas.

C.O.: Comisión Organizadora.

CTA: Central de Trabajadores de la Argentina.

DAW: División para el Adelanto de la Mujer

DC: Derechos Consuetudinarios.

ECMIA: Enlace Continental de Mujeres indígenas.

EDIPAM: Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza.

ENDEPA: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen.

ENM: Encuentro Nacionales de Mujeres.

FIMI: Foro Internacional de Mujeres Indígenas.

ICU: ideal de ciudadanía universal

INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

INSTRAW: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer.

MAS: Movimiento al Socialismo.

MOPSyC: Mujeres Originarias en la Política Social y Comunitaria.

MST: Movimiento Socialista de los Trabajadores.

OEA: Organización de Estados Americanos.

ONG: Organizaciones no Gubernamentales.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

PCR: Partido Comunista Revolucionario.

PO: Partido obrero.

PS: Partido Socialista.

PTS: Partido de los Trabajadores Socialistas.

UBA: Universidad Nacional de Buenos Aires.

UNIFEM: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.

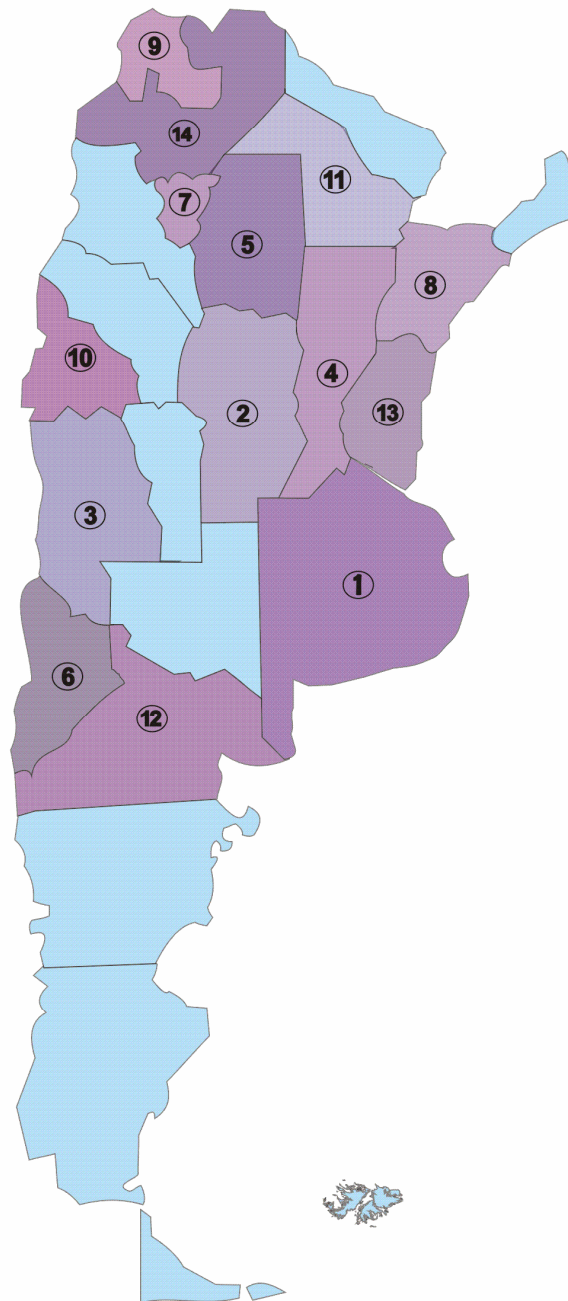
UNLP: Universidad Nacional de La Plata.

UNR: Universidad Nacional de Rosario.

UNSa: Universidad Nacional de Salta.

Anexo I

Encuentros Nacionales de Mujeres 1986-2011



- 1 I Buenos Aires 1986
VI Mar del Plata 1991
XI Buenos Aires 1996
XVI La Plata 2001
XX Mar del Plata 2005
- 2 II Córdoba 1987
XXII Córdoba 2007
- 3 III Mendoza 1988
XIX Mendoza 2004
- 4 IV Rosario 1989
XVIII Rosario 2003
- 5 V Río Cuarto 1990
- 6 VII Neuquén 1992
XXIII Neuquén 2008
- 7 VIII San M. de Tucumán 1993
XXIV San M. de Tucumán 2009
- 8 IX Corrientes 1994
- 9 X San S. Jujuy 1996
XXI San S. Jujuy 2006
- 10 XII San Juan 1997
- 11 XIII Resistencia 1998
- 12 XIV Bariloche 1999
XVI Bariloche 2011
- 13 XV Paraná 2000
XXV Paraná 2010
- 14 XVII Salta 2002

Mapa

SUMARIO

XVI ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES

DECLARACIONES DE INTERES.....	7
COMISION ORGANIZADORA.....	9
COLABORADORAS.....	10
REUNION DE COMISIONES ORGANIZADORAS.....	11
PALABRAS DE APERTURA.....	13
POESIA.....	15
TALLERES	
1 MUJER Y TRABAJO.....	17
2 MUJER Y DESOCUPACIÓN.....	20
3 MUJER E IDENTIDAD.....	24
4 MOVIMIENTO DE MUJERES.....	26
5 MUJER TRABAJADORA RURAL.....	28
6 MUJER E EDUCACIÓN.....	29
7 MUJER Y SALUD.....	32
8 MUJER Y VIOLENCIA.....	35
9 MUJER Y SINDICATOS.....	39
10 MUJER Y FAMILIA.....	42
11 MUJER SOSTÉN DE FAMILIA.....	44
12 MUJER Y SEXUALIDAD.....	47
13 MUJER Y FEMINISMO.....	49
14 MUJER Y SALUD SEXUAL Y REPRODUCTIVA.....	51
15 MUJER Y ADOLESCENCIA Y JUVENTUD.....	55
16 MUJER Y ORGANIZACIÓN BARRIAL.....	60
17 MUJER Y CRISIS GLOBAL.....	67
18 MUJER Y TERCERA EDAD.....	70
19 MUJER Y DERECHOS HUMANOS.....	72
20 MUJER Y ABORIGEN.....	75
21 MUJER Y ESTUDIOS DE GENERO.....	77

LA PLATA - 18 , 19 Y 20 DE AGOSTO DE 2001 - XVI ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES

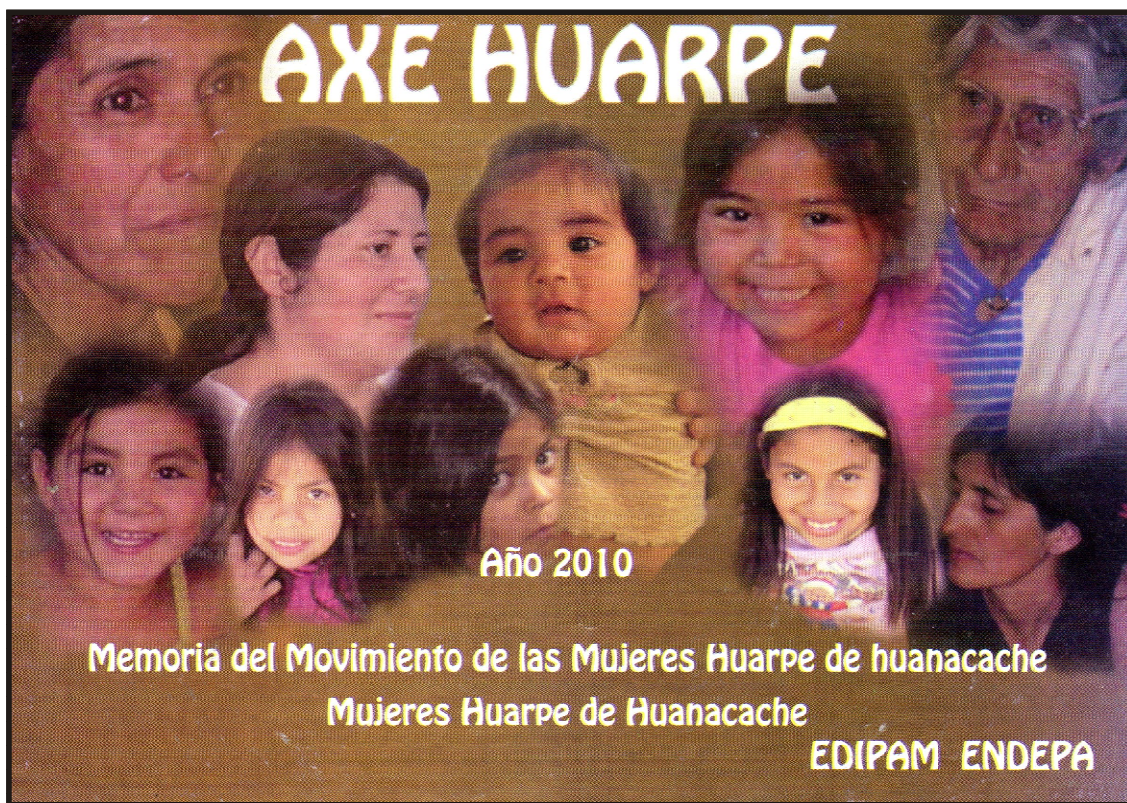


Documento1. Listado de talleres. Cuadernillo de conclusiones del XVI Encuentro Nacional de Mujeres, La Plata, 2001.

22 MUJER CULTURA Y ARTE	78	
23 MUJER EN SITUACIÓN DE PROSTITUCIÓN	80	
24 MUJER Y SU PARTICIPACIÓN EN EL PODER	82	
25 MUJER Y PARTIDOS POLÍTICOS	84	
26 MUJER Y SALUD MENTAL	86	
27 MUJER Y UNIVERSIDAD	89	
28 MUJER Y MIGRACIÓN	92	
29 MUJER Y ADICCIONES	94	
30 MUJER CON CAPACIDADES DIFERENTES	95	
31 MUJER Y COOPERATIVISMO	96	
32 MUJER Y LESBIANISMO	98	
33 MUJER Y RELIGIÓN	99	
34 MUJER SOLIDARIDAD E INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA	100	
35 MUJER Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN	102	
36 MUJER Y DEPORTE	103	
37 MUJER Y ECOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE	104	
38 MUJER CIENCIA Y TECNOLOGÍA	105	
39 MUJER Y CARCEL	106	
40 MUJER Y LA CORRUPCIÓN	107	
41 MUJER Y DEUDA EXTERNA	108	
TALLERES AUTOCONVOCADOS		
LIGADURAS DE TROMPAS	110	
TALLERES Y MESAS DE DEBATE QUE NO PRESENTARON CONCLUSIONES.	110	
PALABRAS DE DESPEDIDA		111
AGRADECIMIENTOS	112	
BALANCE	115	



Listado de talleres. Cuadernillo de conclusiones del XVI Encuentro Nacional de Mujeres, La Plata, 2001.



“Nosotras sabemos lo que somos y lo podemos decir”

Las mujeres de las 11 comunidades Huarpe de Huanacache, desde el año 2000 venimos realizando anualmente encuentros de mujeres de las comunidades Huarpe.

“Porque deseo llegar a los demás... soy una mujer abierta para confestar... pero a veces tengo vergüenza”

Estos encuentros son espacios donde las Mujeres Huarpe conversamos, reflexionamos, nos emocionamos y divertimos. Es un espacio propio, íntimo, que queremos preservar y cuidar. Reflexionamos juntas sobre nuestro pasado, presente y futuro.

Documento 2. Material gráfico repartido por las mujeres huarpes que participan en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”

TALLER: LA MUJER INDIA

RELATORA: Hermana toba Ema Cuañeri

No se puede hablar de la mujer india sin hacer referencia a su cosmovisión como integrante del pueblo indio todo, pues en él no existe el conflicto occidental de superioridad de un sexo sobre otro. Allí hay una complementación de roles y cada uno asume el suyo naturalmente. Si tenemos que hablar de marginación, no la sufre solamente la mujer, sino todos los integrantes de su comunidad, quienes son discriminados al salir de su medio original.

La mujer y el hombre indio mantienen aún su sistema de vida comunitario, heredado de sus antepasados, por ello es que poseemos una filosofía de vida en donde se manifiesta la complementariedad de fuerzas no antagónicas, por ejemplo, así como existe el padre sol o "Tata Inti", existe la "Mamá Quilla" o madre luna.

El trabajo del hogar es compartido y complementado naturalmente; si el compañero sale a trabajar afuera, a cosechar, cazar o pescar, la mujer se queda en su casa criando a los hijos, haciendo artesanías o tareas que le son propias. Si el compañero está fuera del hogar por mucho tiempo, la mujer asume la responsabilidad de su mantención sin ninguna dificultad.

En la sociedad india, el respeto a sus tradiciones es una constante, de allí que se escuche especialmente la palabra de los mayores que transmiten sus experiencias y sabidurías; también se reconoce la religiosidad como forma de vida en donde son veneradas las fuerzas de la naturaleza.

En la actualidad las catorce (14) naciones indias que vivimos en este país, estamos sufriendo diversos grados de marginación racial, explotación económica, discriminación religiosa y cultural y olvido de parte de las autoridades y la ciudadanía, que nos convierte en pueblos al borde del exterminio.

Todos estos errores, muchas veces involuntarios, en perjuicio de nuestros pueblos, se deben fundamentalmente al desconocimiento que existe sobre los valores que las culturas indias poseemos, ignorando de esa forma los verdaderos orígenes de la so-

61

Documento 3. Conclusiones del taller "La Mujer India" en el I ENM, Buenos Aires, 1986.

ciudad en general.

Por ello hacemos hincapié en que para cimentar la identidad que esta sociedad requiere, es necesario reconocer y preservar la de nuestros pueblos indios, dándoles el lugar que les corresponde en la historia y en la actualidad. ¿Y qué mejor medio que la educación en todos sus niveles y modalidades para revertir esta situación? Por ello, y dado que la mujer está tan ligada a esta función en su casa y en la escuela, tiene la tarea de impartir las enseñanzas necesarias para que el niño reconozca y respete a quienes lo precedieron.

Por esta razón en este aspecto de educación proponemos:

1. Implementar pautas pedagógicas sobre nuestras culturas indias, brindando métodos y técnicas de uso comunitario a nuestros docentes (indios y no indios).
2. Que los medios de comunicación masivos den a conocer la realidad de los pueblos indios, desmitificando la historia colonizante sin caer en paternalismos demagógicos, ni discriminar nuestras existencias.

Entendemos como educación en su criterio más amplio, toda acción tendiente a mejorar nuestra situación como seres humanos dignos y participativos.

Sugerimos que para dar mayor solidez a la estructura familiar de nuestras comunidades, se intensifiquen los trabajos necesarios para superar y evitar las inundaciones periódicas y las sequías que sufrimos en las zonas aborígenes y marginales.

Que se preste mayor atención al trabajo artesanal y se impulse su desarrollo por medio de cooperativas artesanales y de trabajo.

Por último, queremos agregar que a pesar de que en nuestra sociedad india la preeminencia de un sexo sobre otro no existe, ni es un problema, nos solidarizamos con las mujeres que sí sufren discriminación y les deseamos éxito en sus pedidos de necesarias reivindicaciones, ya que justamente por sufrirlas pueden entender lo que el pueblo indio ha sentido desde hace 494 años, y si ellas logran la igualdad de roles en su sociedad, favorecerán también la igualdad de derechos para nuestros pueblos.

A causa de una experiencia que hemos tenido en esta oportunidad y a raíz de que nosotras las mujeres indias no hacemos la discriminación de sexo, deseamos la participación de nuestros compañeros para una próxima reunión.

Quizás para la mujer occidental es difícil aceptar esta realidad y comprender nuestras necesidades, pero también entendemos que estas reuniones sirven fundamentalmente para establecer un principio de respeto e igualdad entre los seres humanos, razón por la cual estamos seguras de contar con la debida solidaridad y comprensión de todas ellas.

62

Documento 3. Conclusiones del taller "La Mujer India" en el I ENM, Buenos Aires, 1986.

ASISTEN REPRESENTANTES DE TODO EL PAIS; DELEGADAS DE INDIGENAS

MAR DEL PLATA.— Al filo del mediodía de ayer sumaban más de seis mil mujeres las que concentraron en instalaciones del Estadio Mundialista para participar del VI Encuentro Nacional de Mujeres. Llegaron delegaciones de todos los puntos del país, incluyendo comunidades indígenas. La respuesta a la convocatoria fue impresionante, dando muestra cabal del creciente poder organizativo que están alcanzando las mujeres argentinas en defensa de su sector. El encuentro se caracteriza por carecer de connotaciones políticas y es producto de la experiencia acumulativa de los cinco anteriores. Las mujeres están definiendo su rol integral en la sociedad argentina, defendiendo sus derechos institucionales, cívicos y democráticos. Lo sorprendente es que se trata de una organización espontánea que está adquiriendo una considerable penetración y difusión en la estructura social de los argentinos. De allí está surgiendo un nuevo perfil femenino, planteando problemas y respuestas con niveles progresivamente estructurados y serios.

A diferencia del sector varonil argentino las damas están planteando nuevas estrategias de comportamiento y maduración social. No persiguen el poder, sí la refuncionalización del seno social. Y lo notable es que están teniendo éxito en agruparse, en asumir posiciones colectivas y en comprometerse para modificar positivamente a la comunidad, tanto desde adentro como desde afuera del núcleo familiar.

Es para pensar lo que ellas representan. En número son más del 50% de la población. La mujer, además posee instinto natural para la definición de metas familiares estables.

La organización colectiva de nuestras damas argentinas, en vista de la magnitud participativa demostrada ayer, no será un factor pasivo para los cambios culturales a producirse en breve— en una Argentina que precisamente está transformándose.

Los hombres hoy aportan las ideas, pero ellas son el alma y la voluntad del cambio.

Los anteriores encuentros nacionales de mujeres tuvieron lugar en: Buenos Aires, durante mayo de 1986; en Córdoba mayo de 1987; en Mendoza junio de 1988; en Rosario, junio de 1989, y en Termas de Río Hondo (Santiago del Estero) junio de 1990. Sobre la última jornada de cada convocatoria, las participantes deciden dónde y cuándo se volverán a reunir, además de elegir a las integrantes de la próxima comisión organizadora. En cada conclave, mediante exposiciones en talleres grupales de trabajo, la información se concentra, se comunica, se enseñan nuevas estrategias, y luego cada participante las difunde en su familia, en su comunidad y en su provincia. Lo cierto es que el arrastre de las reuniones alcanza ya niveles de masividad participativa. Se han convertido en una potencial nueva fuerza de sector.

Documento 4. Nota periodística que destaca la participación de la 'originarias' publicada en el Cuadernillo de Conclusiones del VI ENM, Mar del Plata, 1991.

Cinco mil mujeres hablaron de hacer otra historia

Durante el séptimo Encuentro Nacional de Mujeres se repudió la colonización de América y el plan económico oficial.

▲ (Por Elio Brat, desde Neuquén) "Si somos capaces de parir también somos capaces de engendrar otra historia", decía el cartel que llevaba Marta, enfermera de 36 años, procedente de Quilmes, quien junto a cinco mil mujeres de todo el país llegó el sábado último a Neuquén para participar del Encuentro Nacional de Mujeres en su séptima edición consecutiva. Durante tres jornadas, en una especie de congreso abierto, miles de mujeres anónimas, trabajadoras, dirigentes barriales y sindicales, amas de casa, políticas y estudiantes discutieron apasionadamente sobre distintas temáticas que hacen específicamente a la mujer y otras no tanto.

Desde la misma apertura, donde la ovación más grande fue para un grupo de abuelas mapuches que subieron al escenario para dar la bienvenida a todas acompañadas por la recordada actriz de "Gerónima", la rionegrina y también mapuche Luisa Calumil, se notó un marcado acento puesto en la cuestión indígena y el tema de los 500 años. Y ayer, en el cierre, la nota fue la dureza con que se calificó y criticó la actual política económica y social del gobierno menemista, donde la desocupación y las privatizaciones junto a la defensa del hospital y la escuela pública se llevaron los mayores gritos de desaprobación y reivindicación de todas las presentes en el gimnasio del Parque Central neuquino. En el medio, al atardecer del domingo, unas dos mil marcharon por el centro de la ciudad acaparando la atención de los neuquinos con consignas como "si la mujer se organiza, no plancha más camisas", "se va acabar, se va acabar, esa costumbre de golpear" cantada con la melodía del arroz con leche "no quiero coser, no quiero bordar, yo quiero abrir la puerta para ir a pelear". El reencuentro será dentro de un año aproximadamente, pero esta vez será un punto del norte argentino ya que ayer y no sin poca discusión pero por aclamación de las casi cinco mil presentes, se decidió realizarlo en San Miguel de Tucumán.

La expectativa de las organizadoras, tomando en cuenta las distancias ya que por primera vez se realizaba este encuentro en la Patagonia, fue

ampliamente superada y muestra de ello es que de los 24 talleres propuestos como temas convocantes se conformaron unas 98 comisiones de cerca de medio centenar de mujeres cada una. Allí las participantes, curiosamente en su mayoría con un promedio de 40 a 50 años, analizaron y lanzaron sus propuestas en torno de la mujer y el trabajo, la familia, la violencia, la sexualidad, la maternidad, los movimientos de mujeres, la iglesia, la organización barrial y, por primera vez oficialmente en forma de taller, el tema del lesbianismo (ver aparte). Coincidiendo, no por casualidad, con la fecha de los 500 años, muchas se volcaron al grupo de discusión que en las dos jornadas superó las 500 mujeres, llenando el Aula Magna de la Universidad Nacional del Comahue.

En las distintas conclusiones de las comisiones de trabajo se condenó "la política de hambre del Gobierno en todo el país", reivindicando su derecho a "oponerse al modelo económico imperante, modelo que nos hace pagar a nosotras la crisis". Muestra de lo expresado fueron las numerosas mujeres que llegaron a Neuquén trayendo el peso de ser esposas de cientos de desocupados de Somisa en San Nicolás, Hipasam en Sierra Grande y Astilleros de Río Santiago en La Plata y Ensenada.

Pero no todas estuvieron de acuerdo porque ayer, cuando promediaba la lectura de las conclusiones finales de los talleres, y se escuchaba por ejemplo que "nos oponemos a las privatizaciones reivindicando el camino de lucha de las compañeras de Mar del Plata, quienes a través de sus luchas pararon la privatización del Hospital Materno Infantil de esa ciudad", hubo un pequeño grupo de mujeres, en su mayoría de la zona sur del Gran Buenos Aires, que gritaba históricamente "politiquería no" y "sectarias". Para rematarla, una de las comisiones tomó las palabras de una mendocina, Lucrecia: "Ya la costura no nos sirve. Estamos sin tierra, estamos vendidas, ya mañana no nos queda nada, ni el suelo que pisamos. Tenemos sentimientos, somos madres, amas de casa, maestras, enfermeras, cocineras, de todo, y tenemos que estirar el peso como un chicle".



El séptimo encuentro se realizó en Neuquén.

"Si la mujer se organiza no plancha más camisas."

Documento 5. Nota periodística que destaca la participación de la 'originarias' publicada en el Cuadernillo de Conclusiones del VII ENM, Neuquén, 1992.

XXII ENCUENTRO NACIONAL DE MUJERES

CÓRDOBA, 13, 14 y 15 de Octubre de 2007

TALLERES

Temario del taller “Mujeres de los Pueblos originarios”

53- Mujeres de los Pueblos Originarios: realidad de las mujeres de los pueblos originarios. Participación en la comunidad cultural, social, política, económica y laboral. Acceso a la educación y a la salud. Medicinas naturales. Acceso a la salud sexual y reproductiva. Métodos anticonceptivos naturales. Discriminación sociocultural: causas y consecuencias. Exclusión. Revalorización de la propia cultura y el arte. El problema de la multiculturalidad y de la interculturalidad. Cosmovisión y espiritualidad. Educación bilingüe. Latifundio. Título supletorio. Propiedad colectiva de la tierra. Territorialidad y autodeterminación de los pueblos. Repercusión de la crisis en la vida de las comunidades. Políticas territoriales que las afectan. Expropiación y extranjerización de la extracción de los recursos naturales. Mediación cultural. Cumplimiento de la legislación vigente.

Documento 6

Anexo II



Foto 1. Apertura ENM, San Miguel de Tucumán, 2009.



Foto 2. Apertura ENM, Paraná, 2010.



Foto 3. Apertura ENM, Bariloche, 2011. Palabras de bienvenida de las mujeres mapuches que formaron parte de la Comisión Organizadora.



Foto 4. Inscripciones al ENM en Bariloche, 2011.



Foto 7. Jornada de trabajo en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, disposición en círculo, ENM, Paraná, 2010.



Foto 8. Armado y redacción de las conclusiones del taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Córdoba, 2007.



Foto 5. Coordinadora del Taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, San Miguel de Tucumán, 2009.



Foto 6. Jornada de trabajo en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, en el centro coordinadora, ENM, San Miguel de Tucumán, 2009.



Foto 9. Marcha por la ciudad de San Miguel de Tucumán, ENM, 2009.



Foto 10. Mujeres mapuches marchando por la ciudad de Paraná, ENM, 2010.



Foto 11. Marcha por la ciudad de Bariloche, ENM, 2011. Mujeres con barbijos cubriéndose de las cenizas por la erupción del volcán Peyehue.



Foto 12. Mujeres del taller “Mujeres de los Pueblos originarios” marchando por la ciudad de Bariloche, ENM, 2011.



Foto 13. Feria durante la apertura del ENM en Bariloche, 2011. Joven con el pañuelo verde, símbolo de la Campaña Nacional por el derecho al aborto.



Foto 14. Venta de tejidos y artesanías en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, Paraná, 2010.



Foto 15. Mujeres qom ocupando la parte más externa del círculo del taller, ENM, Paraná, 2010.



Foto 16. Mujeres qom ocupando la parte más externa del círculo del taller, ENM, Paraná, 2010.



Foto 17. Mujeres qom de Rosario con remeras del Partido Socialista. ENM, Paraná, 2010.



Foto 18. Coordinación conformada por mujeres de distintos Pueblos (mapuche, qom, guaraní, coya) y mujeres no indígenas. ENM, Neuquén, 2008.



Foto 19. Baile en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, San Miguel de Tucumán, 2009.



Foto 20. Música en el taller “Mujeres de los Pueblos originarios”, ENM, San Miguel de Tucumán, 2009.



Foto 21. Bandera mapuche en el taller de las 'originarias', ENM, Bariloche, 2011.



Foto 22. Banderas y kultrún, ENM, Paraná, 2010.



Foto 23. Mujer 'quechua-aymara' con *wiphala*, ENM, Córdoba, 2007.



Foto 24. Símbolo característico de los ENM, bandera en la marcha del Encuentro por la ciudad de Bariloche, 2011.



Foto 25. 'Escrache' frente a la iglesia durante la marcha, ENM, Neuquén, 2008.



Foto 26. 'Escrache' frente a la iglesia durante la marcha, ENM, Neuquén, 2008.



Foto 27. Taller de plantas medicinales, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 28. Taller de reflexión sobre tareas y roles de las mujeres, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 29. Taller de expresión corporal, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 30. Taller de telar, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.

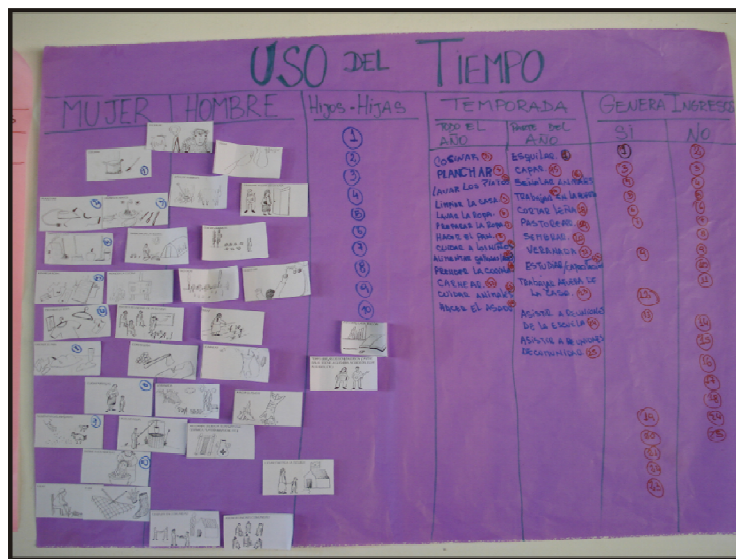


Foto 31. Afiche realizado por las mujeres mapuches durante el taller de reflexión, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 32. Feria, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 33. Feria, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 34. Preparación del *mudai*,
Encuentro de mujeres en Las
Coloradas, 2008.



Foto 35. Preparación del *mudai*, Encuentro
de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 36. Preparación del *mudai*,
Encuentro de mujeres en Las Coloradas,
2008.



Foto 37. Preparación del *mudai*,
Encuentro de mujeres en Las Coloradas,
2008.



Foto 38. Rogativa frente al río Catan Lil, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 39. Rogativa frente al río Catan Lil, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 40. Rogativa frente al río Catan Lil, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 41. Rogativa frente al río Catan Lil, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.



Foto 42. Vellón en bolso de los ENM, Encuentro de mujeres en Las Coloradas, 2008.