

MUJERES INDÍGENAS EN ARGENTINA: ESCENARIOS FUGACES PARA NUEVAS PRÁCTICAS POLÍTICAS¹

Dra. Mariana D. Gómez
CONICET
gomin19@yahoo.com

RESUMEN

La emergencia de modalidades de participación política y de procesos organizativos entre las mujeres indígenas de Argentina debe situarse en el entrecruzamiento de dos procesos: por un lado, en el protagonismo que están disputando las mujeres en las comunidades y organizaciones de militancia indígena y, por el otro, en la influencia de un discurso, de naturaleza transnacional y multicultural, que crea a “la mujer indígena” como nuevo sujeto de políticas gubernamentales y, con ello, promueve el ingreso de dinero para financiar proyectos que la tienen como beneficiaria. Este trabajo aborda algunas de estas modalidades de participación política, deteniéndome en varios escenarios con el fin de problematizar algunos ejes de la discusión que atraviesan el “movimiento de mujeres indígenas” de América Latina y Central y que, recientemente, han comenzado a discutirse aquí en Argentina,

Palabras clave: mujeres indígenas, participación política, Argentina, género.

ABSTRACT

The emergence of different modalities of political participation between indigenous women from Argentina must be situated in the intersection of two kinds of processes: on the

¹ Fecha de realización del artículo: julio de 2013. Fecha de aceptación, marzo 2014.

one side, the recent prominence that women are disputing in their communities and organizations of indigenous activism, on the other side, there is a transnational and multicultural influential discourse that creates the “indigenous woman” as a new subject of governmental politics and also promotes the entry of money to finance projects for benefit her. In this article I approach some of these modalities of political participation taking into account different scenes. Each of them will be an excuse to formulate some questions around the central focus of discussion in the Indigenous Women Movement of Latin and Central America that also are beginning to be present in Argentina.

Key words: indigenous women, political participation, Argentina, gender.

INTRODUCCION

Este artículo consta de dos partes. En la primera, muestro algunas escenas como indicios de cierta visibilidad que están teniendo algunas mujeres indígenas en ámbitos públicos y expongo un primer mapa en torno a los procesos organizativos y las modalidades de participación política en las que se están insertando. En la segunda parte, me detengo en cuatro escenarios distintos para, brevemente, visualizar los tipos de discursos, en torno a la mujer indígena y el género, de los que se están apropiando referentes, activistas y organismos gubernamentales. Por último, en las reflexiones finales argumento en torno a la naturaleza política que adquieren estos espacios y prácticas partiendo de la consideración de las mujeres indígenas como sujetos históricamente subalternizados.

1. VISIBILIDAD, PROCESOS ORGANIZATIVOS Y MODALIDADES DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA

1) El 31 de julio de 2009 la *niyat* (dirigente) wichi Octorina Zamora llegó a Buenos Aires acompañada por otras veinte mujeres indígenas provenientes de la ciudad de Embarcación (Depto. Gral. José de San Martín, Salta) para reclamar el cese del desmonte ilegal, denunciar los efectos del mismo sobre las comunidades, exigir el cumplimiento de la Ley Nacional de Emergencia de Tierras, La Ley de Bosques² y el acceso a educación, salud y viviendas dignas. Estas mujeres emergieron en la escena de varios medios, especialmente en el diario *Página 12*, afirmando que era hora de que las indígenas tomaran mayor protagonismo en las luchas de sus pueblos y criticando el rol de intermediarios que toman las ONGs en las causas indígenas.³

² Me refiero a la Ley Nacional de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26160/06 y a la Ley Nacional de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos N° 23.331/07.

³ Ver Roxana Sandrá, “Rebelión entre el mujerío”, *Página 12*, 14/8/2009, y Mariana Carabajal, “Mujeres

2) En mayo de 2010, los festejos del Bicentenario del país⁴ fueron antecidos por la llegada a Buenos Aires de miles de indígenas nucleados en diversas organizaciones, en una acción colectiva que llevó el nombre de “Marcha Nacional de los Pueblos Originarios”, la cual evocaba, de múltiples maneras, al “Malón de la Paz” de 1946 (Valko 2007). Entre sus organizadoras, sobresalió la figura de Milagro Sala, quien reivindica su identidad como mujer indígena kolla, líder de una de las organizaciones sociales más numerosas del país (Tupac Amaru, con base en la provincia de Jujuy), aliada política, por aquel entonces, al gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. La marcha finalizó con la pronunciación de una serie de reclamos, en torno al cumplimiento efectivo de los derechos constitucionales de los pueblos indígenas, que estuvo a cargo de un grupo de oradoras (jóvenes, adultas y ancianas) en un escenario montado en la Plaza de Mayo. Posteriormente, una delegación de hombres y mujeres fue recibida por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, aunque los más urgentes reclamos, vinculados al cumplimiento efectivo de los derechos territoriales y de las leyes mencionadas, no tuvieron cauce (Aranda 2011, Gota, Risso y Taruselli 2010).

3) En noviembre de 2012, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Octorina Zamora volvió a tener un rol protagonista cuando fue invitada a un panel especial (organizado por algunas docentes y el decano) para que diera su opinión sobre un caso de abuso sexual ocurrido en la comunidad, Lapacho Mocho (en el chaco salteño), un caso que, desde el 2006 en adelante, se transformó en tema de un escabroso y difícil debate entre antropólogos, abogados, jueces y funcionarios públicos (Bidaseca y Vázquez 2011, Tarducci 2013). Esta discusión planteó la necesidad de revisar el sistema de justicia en Argentina dada su falta de pertinencia para ensayar soluciones a problemas que, en las comunidades, podrían dirimirse desde otros sistemas normativos (problemática que en otros países, como México, se viene discutiendo desde hace dos décadas atrás, Sierra 2009, 2010)⁵. Pero, fundamentalmente, la polémica que generó la intervención de la *niyat* Octorina Zamora invitaba a observar que las mujeres indígenas, al igual que cualquier otro colectivo de mujeres, pueden recurrir a distintos discursos para defenderse de lo que consideran violencia y/o para disputar las representaciones que los líderes indígenas (como los de la comunidad de Lapacho Mocho) y los antropólogos y

aborígenes contra el desmonte”, *Página 12*, 4/8/2009.

⁴ La incorporación de los pueblos indígenas como agentes en “la historia del país” fue un ingrediente novedoso en algunas de las performances artísticas que se realizaron al final de los festejos oficiales, duraron cuatro días y a lo largo de la Avenida 9 de Julio (en el centro de la Capital Federal), indicando un nuevo giro en las formas de construir narrativas históricas en el actual gobierno que, no obstante, en lo referente a la agencia social de los indígenas, no desbordan aquellas posiciones que los reconocen como referentes privilegiados para simbolizar la “diversidad cultural” del país. En forma paralela y como política contra-cultural a los festejos oficiales, en Plaza del Congreso diversas organizaciones indígenas no alineadas con los gobiernos kirchneristas celebraron el “Otro Bicentenario: el bicentenario de los Pueblos Originarios”.

⁵ La Constitución Mexicana, en el marco de una agenda más amplia de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la “diversidad cultural” del país, fue reformada en el 2001 y, a partir de allí, se pasó a reconocer a los “gobiernos de usos y costumbres” indígenas como un mecanismo legal para el nombramiento de cargos electorales en los municipios indígenas (Fracción III del apartado A del artículo 2do de la Constitución Mexicana) (Sierra 2009, 2010).

antropólogas buscan imponer en torno a las mujeres indígenas para sostener sus argumentos políticos y “científicos”.

Traigo estas tres escenas al inicio de este artículo porque representan indicios de la visibilización que las mujeres indígenas y sus demandas están teniendo en algunos ámbitos públicos de Argentina. Una afirmación repetida en la bibliografía latinoamericana es que la participación social y política de las mujeres indígenas en América Latina y en América Central es un fenómeno que se ha hecho “visible” en los últimos años (Hernández 2001, 2008; Bonfil Sánchez y del Pont Lalli 1999, Sánchez 2006). Sin embargo, en esta bibliografía no queda claro qué se supone que hay que entender por “visibilidad”. Para algunos teóricos (Melucci 1994) de la acción colectiva y los nuevos movimientos sociales (NMS), la visibilidad representa una fase dentro de un proceso mayor de organización, es decir, las fases de visibilidad son antecedidas y precedidas por fases de latencia. Así, podríamos interpretar que, por detrás de estas acciones de visibilidad, existen previos procesos organizativos, prácticas sociales y modalidades de participación política. En este trabajo, utilizaré provisoriamente el término “modalidades de participación política” para referirme a la inserción y participación de “mujeres indígenas” (mujeres que señalan su pertenencia a alguno de los pueblos indígenas que, actualmente, habitan en Argentina) en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena (donde se crean y reproducen “políticas de representación indígena” con autonomía del estado) y en ámbitos políticos institucionalizados, incluyendo aquí a la “política partidaria” y la “política indigenista” (Lenton 2010)⁶. El término “procesos organizativos” lo tomo de Aída Hernández (2008) y refiere diversos procesos de organización (en espacios, agrupaciones, organizaciones propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud, etc.) en los que se desarrollan distintos tipos de procesos identitarios.

Los procesos organizativos de las mujeres indígenas en América Latina y Central comenzaron hace quince y veinte años atrás (Bonfil Sánchez y Del Pont Lalli 1999, Hernández 2008). En México, las experiencias de organización se remontan más atrás de la irrupción, en 1994, del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) para enraizarse en las luchas agrarias que tuvieron lugar en los estados de Chiapas y Guerrero durante las décadas del 60 y del 70 (Caligari y Toledo 2004, Espinosa 2009). Pero ¿qué decir de lo que sucede en Argentina? Si por visibilidad entendemos, provisoriamente, la presencia de mujeres indígenas en ámbitos públicos estatales y no estatales para dar a conocer diferentes tipos de demandas (en algunos casos, en el marco de acciones colectivas), entonces podemos decir que, en Argentina, la “visibilidad” de las mujeres indígenas también es reciente. Sin embargo, como decía anteriormente, por detrás de estas acciones de visibilidad, existen previos procesos organizativos y modalidades de participación política que implican el aprendizaje, la apropiación y la creación de nuevas prácticas y lenguajes así

⁶ Siguiendo a Diana Lenton (2010), el término “política indigenista” refiere toda política de Estado destinada a los que hoy llamamos “Pueblos Originarios” (incluyendo, las últimas normativas reconocedoras de derechos colectivos de los Pueblos Originarios, como las leyes 215/1867 y 947/1878, que autorizaron la llamada “Campaña del Desierto”); en cambio, la “política indígena” implica “políticas de representación y estrategias de participación y/o autonomización” de las organizaciones de militancia indígena.

como un desplazamiento hacia la esfera pública.

La hipótesis que estoy siguiendo es que la diversidad de procesos organizativos y modalidades de participación política son el resultado del entrecruzamiento de dos procesos. Por un lado, el reciente protagonismo que están disputando las mujeres en las comunidades y organizaciones de militancia indígena en las últimas dos décadas (aquí, las trayectorias de vida signadas por experiencias de explotación, discriminación, despojo territorial, migración, educación y capacitación en proyectos de ONGs parecen funcionar como catalizadores para iniciarse en algún tipo de agencia política). Por el otro, la influencia de un discurso transnacional y multicultural que crea a “la mujer indígena” como nuevo actor social y político y nuevo sujeto de políticas (Secretaría de Cultura 2007). En síntesis, las mujeres indígenas, como nuevo actor social y político, se *hacen visibles* en sus propias agencias y agendas, al mismo tiempo que hay intereses por *hacerlas visibles* en el marco de políticas de tendencia multicultural.

Con respecto a las modalidades de participación política y procesos organizativos en Argentina, un mapa preliminar señalaría:

A) Una creciente participación de mujeres que se asumen como líderes y referentes en distintas luchas y resistencias indígenas (como el caso de Octorina Zamora que mencioné al principio del trabajo). Este mayor protagonismo femenino en la defensa de los derechos indígenas (que, a su vez, implica una disputa de poder y representación con la dirigencia indígena masculina) ocurre en contextos locales y provinciales altamente conflictivos, en el marco de los nuevos procesos de extracción de recursos naturales en distintas provincias o, como lo denominan algunos autores (Seoane y Algranati 2012, López y Vértiz 2012), “neodesarrollismo”. A pesar de las últimas leyes nacionales reglamentadas (Ley de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26160/06; Ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos N° 23.331/07), que remarcan el derecho constitucional de las comunidades indígenas a la posesión colectiva y titularización de sus tierras, muchas vienen padeciendo amenazas, violentos desalojos y represión por parte de una alianza entre corporaciones y gobiernos provinciales en el noroeste, noreste y sur del país, como uno de los casos más difundido en los medios nacionales nos dejó ver: el de la comunidad *Potae Napocna Navogoh* (ex La Primavera) en el este de Formosa.

B) El ingreso y la participación de mujeres indígenas en la política partidaria y en la política indigenista en provincias como Chaco y Formosa, procesos que implican el acceso a espacios que, históricamente, estuvieron monopolizados por los hombres.

C) La participación de numerosas mujeres indígenas (líderes, activistas, artistas, docentes, referentes de comunidades y organizaciones, etc.) en el Movimiento de Mujeres más amplio de Argentina, siendo su espacio más representativo el “Taller Mujeres de los Pueblos Originarios”, al que se autoconvocan cada año en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres

(ENM) (Di Marco 2010). Las mujeres indígenas vienen participando desde el inicio de los ENM en 1986⁷ (Sciortino 2013).

D) La participación en procesos organizativos que no poseen un perfil político-activista sino “desarrollista” o “productivista”, pues apuntan a mejorar las condiciones de vida de las mujeres. Generalmente, son procesos/espacios promovidos por ONGs que realizan proyectos de desarrollo local con mujeres indígenas (Gómez 2009, Castelnuovo 2010). Estos espacios promueven actividades, capacitaciones y discusiones sobre derechos de las mujeres, sexuales y reproductivos. Potencialmente, pueden catalizar algún tipo de participación política u organización independiente de sus promotores.

E) La participación en espacios creados para debatir problemáticas específicas de las mujeres indígenas a nivel regional (generalmente vinculados a ONGs, agencias estatales, organismos internacionales, agencias de cooperación): aquí se observa el desembarco de un discurso transnacional “desde arriba” y “desde abajo” sobre “la mujer indígena” que, en América Latina y Central, comenzó a instalarse luego de la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1995) y a partir de la creación del Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMI⁸) y del Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)⁹ (Hernández 2011, Bonfil Sánchez 2002).

Investigar en torno a los procesos organizativos y las modalidades de participación política implica el desafío de etnografiar diferentes escenarios (espacios y/o ámbitos) donde convergen dichas prácticas y en los cuales varían las agendas de discusión y de acción, así como las maneras en que sus referentes y participantes integran la discusión sobre la “mujer indígena”, el “género” y los “derechos de las mujeres”. Dichos escenarios no pueden pensarse por fuera de las coyunturas actuales e históricas en las que están inmersos los pueblos indígenas en distintas regiones del país, en donde los vínculos entre el Estado y las organizaciones indígenas y los procesos de alterización de la población indígena se han desenvuelto en direcciones disímiles (Briones 2005).

⁷ Estos encuentros comenzaron en 1986, en San Bernardo, por iniciativa de un grupo de feministas que habían participado en la Tercera Conferencia Internacional de la Mujer en Nairobi de Naciones Unidas en 1985. Los encuentros son autónomos, se trabaja por consenso, se realizan, en simultáneo, distintos talleres, siendo los más concurridos los de aborto, violencia de género y trabajo. Se realizan una vez por año en una provincia elegida que se va rotando. Actualmente, participan cerca de 20.000 mujeres y es un espacio de fuerte confrontación con militantes católicas que ejercen férrea oposición en los talleres donde se discute la legalización del aborto (Di Marco 2010: 54).

⁸ El Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMIA) surge en 1995 durante el I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala, realizado en Quito, y tiene, por organizaciones anfitrionas y organizadoras, a la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y la CONAMIE (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas). El ECMIA es “... una red que articula a mujeres indígenas de las tres Américas para promover la formación de liderazgos de mujeres e incidir, desde la visión indígena, en espacios de representación y decisión internacional, regional, nacional y en las organizaciones que dirigen a fin de afianzar políticas que nos permitan el ejercicio pleno de nuestros derechos humanos” (<http://ecmia.org/origen>).

⁹ El Fondo Internacional para Mujeres Indígenas (FIMI) es una red de mujeres líderes que se articulan en redes de organizaciones locales, nacionales y regionales de Asia, África y América. Su misión “...es 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 en el ámbito internacional y avanzar en los derechos humanos de las mujeres” (Bónfil Sánchez et al. 2008: 48).

2. ESCENARIOS (Y ALGUNOS DISCURSOS SOBRE LAS MUJERES INDÍGENAS, SUS DERECHOS Y EL GÉNERO)

A continuación me detendré en cuatro escenarios (1- la política partidaria y la política indigenista; 2- foros, encuentros y congresos para mujeres indígenas; 3- el Consejo Nacional de la Mujer Indígena y 4- el taller “Mujeres de los Pueblos Originarios” de los Encuentros Nacionales de Mujeres) con el objetivo de detectar algunos discursos que circulan en torno a la mujer indígena y su condición de género. Además, realizaré contrapuntos en torno a algunos ejes de discusión que se mencionan en la bibliografía latinoamericana (especialmente, mexicana) sobre el movimiento de mujeres indígenas en otras regiones, que, gradualmente, comienzan a tener recepción en Argentina (encuentros y desencuentros con las feministas, institucionalización y control de la agenda sobre mujeres indígenas, acceso a la política indígena y partidaria, demandas de género, etc.). Utilizo como fuentes de información documentos, notas publicadas en internet y en diarios, entrevistas realizadas a algunas referentes indígenas y mis observaciones en una incipiente etnografía multilocal en el oeste de Formosa, Resistencia (Chaco), Buenos Aires y en los ENM (Encuentros Nacionales de Mujeres).

En síntesis, lo que me interesa mostrar en estos escenarios-casos es cierta objetivación de las condiciones de género de las mujeres indígenas que no siempre se produce partiendo o adoptando una identidad como “mujer indígena” ni recurriendo al discurso de la “triple” o “doble” opresión que padecen las “mujeres indígenas de América”. Estas categorías y narrativas pueden no aparecer en todos los casos: veremos que, en el oeste formoseño, las mujeres legitiman su acceso a ámbitos políticos apelando a la defensa del “trabajo de la mujer” o la producción de artesanías. Las hermanas Charole en la provincia del Chaco son, ante todo, mujeres que provienen de una familia de antiguos dirigentes y sus candidaturas parecen formar parte de estrategias políticas familiares más amplias. Sin embargo, legitiman el ingreso y la ocupación de estos nuevos lugares reivindicando las conquistas de las mujeres indígenas en los últimos tiempos (sus “derechos”) y optan por un discurso de género que señala la subordinación y el silenciamiento del que son objeto las mujeres en las comunidades chaqueñas. Un discurso sobre la doble o triple opresión de la mujer indígena, al mismo tiempo que su esencialización, aparece en los encuentros regionales y foros que describo en el punto 2.3, dada la fuerte influencia de un discurso global (globalizado desde abajo y desde arriba) que institucionaliza las líneas de las políticas dirigidas hacia las indígenas y *culturaliza* los conflictos de género (Hernández 2011). En la otra punta o en la política que se construye “desde abajo” en el Movimiento de Mujeres en Argentina, veremos que en el “Taller de Mujeres de Pueblos Originarios” de los ENM, por el contrario, se *desgenerizan* los conflictos y las condiciones de género de las mujeres indígenas (se le resta importancia al género como variable explicativa de su condición) y varias intervienen desde un lenguaje altamente emotivo que racializa positivamente sus pertenencias étnicas y denuncia la situación de los pueblos indígenas en un lenguaje de clase (oprimidos, exterminados, marginados), sumándole, en algunos casos, componentes religiosos a sus discursos.

2.1 Mujeres en la política partidaria y en la política indigenista en las provincias de Formosa y Chaco

En las comunidades *qom* del oeste formoseño, *la organización y la política*¹⁰ implican dos formas de participación y compromiso distintas. La primera toma como referente las formas de organización indígenas que se crearon en la provincia de Formosa en el transcurso de la década del 80, con el respaldo de personas no indígenas (criollas y blancas) y organizaciones de la sociedad civil. Los *qom* del oeste, mediante la *organización*, conformaron una estructura organizativa para encauzar, colectivamente, reivindicaciones sobre sus derechos como *aborígenes* y demandárselos a la primera generación de políticos criollos y blancos pos-dictadura que se acercaron a las comunidades apeteciendo un nuevo electorado. *La política*, en cambio, es uno de los mecanismos de control tejidos por el gobierno provincial sobre las comunidades indígenas y se sostiene sobre una dinámica clientelista donde los derechos reconocidos, constitucionalmente, se transforman en favores a intercambiar en el marco de ciertas alianzas. Pero, como ya señaló Gordillo (2006), esta política clientelista es una arena central en la cual los indígenas son sujetos activos y no rehenes pasivos pues representa "...una arena de negociaciones, acomodamientos y disputas" (2006) en torno a demandas por la distribución de empleos, cargos y recursos de los municipios, a las que los hombres se sumaron a partir de la década del 90, luego de asegurarse los títulos de sus tierras (Spadafora, Gómez y Matarrese 2010).

Esta arena es un espacio de acción masculinizado y monopolizado por los hombres al que, recientemente, están ingresando algunas mujeres. Es cierto que ellas también participan de *la política* de sus comunidades y municipios mediante su voto y las presiones que depositan en los hombres para que defiendan sus intereses femeninos; en el oeste de Formosa, esto se viene expresando en la defensa del trabajo artesanal (*el trabajo de la mujer*) (Gordillo 2006, Gómez 2009). Pero, desarrollar una agencia política femenina autónoma es una práctica distinta, aunque esta tome como primer modelo a la praxis masculina. Este es el caso de Isaura, una mujer de 40 años que conocí en el 2008, única entre las *qom* que había conocido hasta entonces. Docente asalariada y *madre soltera*, se jactaba orgullosa de su participación en *la política* de su barrio.

Tanto la posibilidad de participar en las dinámicas de la política (incluyo aquí el apoyo activo a algún candidato, la participación en las discusiones y negociaciones, el aprender a reclutar apoyos y votos, el velar por la distribución de recursos previa y posteriormente a una elección, el volverse candidateable para el consejo de una comunidad, las concejalías e intendencias de los municipios o para el directorio del Instituto de Comunidades Aborígenes) como la posibilidad de ingresar en proyectos productivos, son oportunidades recientes en la vida de las mujeres *qom* del oeste formoseño. En las comunidades rurales y periurbanas del Chaco centro-occidental implica el difícil pasaje de una frontera de género espacial, corporal y cultural: el espacio doméstico asignado

¹⁰ Los términos que aparecen en itálica son términos nativos.

a las mujeres indígenas por las políticas misioneras que operaron en la región desde principios del siglo XX y, luego, por las políticas asistencialistas del Estado (mediante sus programas de salud, educación, planes y ayudas sociales). Una de las conclusiones a la que llegué en mi investigación doctoral (Gómez 2011) es que, como resultado del sedentarismo y del proceso de conversión religiosa y cultural, las mujeres quedaron confinadas a los espacios domésticos mientras que los hombres se apropiaron, mediante otras estrategias, de los nuevos espacios públicos que surgieron dentro y fuera de las comunidades. Pero, como contracara de este proceso, las mujeres fueron forjándose distintas maneras de *trascender* ese confinamiento doméstico y de recrear sentidos de autonomía: las más montaraces (generalmente, mujeres viejas y ancianas) lo hacen reapropiándose del monte y manteniendo un vínculo activo con este espacio vital; algunas pocas, estudiando y accediendo al trabajo asalariado como docentes, mientras que la mayoría lo hace participando en proyectos de desarrollo artesanal y de capacitación en “derechos de las mujeres”, formas de *organización* femeninas creadas por ONGs en torno al *trabajo de la mujer*. Puede ocurrir entonces que el largo proceso de capacitación como productoras artesanales, los viajes a encuentros y ferias, el entrenamiento en nuevas estrategias de comercialización para sus tejidos sean experiencias de *organización* capitalizables para saltar a *la política*. Este es el caso reciente de Sabrina, quien renunció a su cargo de presidenta de la cooperativa de artesanas para presentarse como candidata para la dirección del ICA (Instituto de Comunidades Aborígenes)¹¹.

El acceso de mujeres indígenas a organismos indigenistas provinciales (ámbitos políticos institucionalizados) también se explica por trayectorias de socialización en familias de líderes indígenas. En diciembre del 2011, en la provincia del Chaco, asumió por primera vez una mujer indígena, Andrea Charole, de 25 años, al cargo de presidenta del IDACH (Instituto del Aborigen Chaqueño), organismo con presupuesto propio que, al igual que el ICA en Formosa, tiene por función gestionar políticas para indígenas. En enero de 2012 tuve la posibilidad de conversar con Andrea. Afirmaba que su mandato lo había ganado “gracias al voto de las mujeres de las comunidades”, aunque señalaba que fue su hermano quien, originalmente, la convocó para presentar su candidatura. En varias declaraciones a los medios de la provincia señaló que priorizará los problemas que afectan a la “mujer indígena” y a los jóvenes en las comunidades. En sus palabras puede escucharse un discurso de género y de emancipación de la mujer indígena articulado al discurso de los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Sobre el abordaje de las problemáticas de género conversé más extensamente con Mónica, hermana de Andrea, encargada del área de prensa del IDACH y reconocida militante en las redes de comunicadores indígenas. Afirmaba que las dificultades para la participación femenina se vinculan a su histórica condición de subalternidad en las comunidades y a que “el tema de género siempre fue un tabú en la comunidad”. Según ella, en las comunidades del interior del Chaco fueron las capacitaciones con distintas ONGs las que permitieron construir “...un hilo como para poder romper la mujer ese miedo

¹¹ Su dirección está compuesta por un triunvirato que representa a las tres etnias (toba, wichi y pilagá) reconocidas por el gobierno formoseño.

de expresarse.” La violencia sexual es otra de las problemáticas que el IDACH se propone abordar como parte de una agenda específica para las mujeres indígenas:

... hoy por hoy en los últimos años las mujeres pudieron decir “acá estamos y vamos a expresarnos” y se debe respetar la opinión. Más cuando se trata de algunas cuestiones que tienen que ver con la mujer, por ejemplo, las violaciones... qué mejor que nosotras que sabemos de este tipo de situaciones que, lamentablemente, hay muchas hermanas que las padecen (...). La institución en su momento, cuando estuvieron presidiendo hombres, pasaron un desfile de hombres presidentes y nunca estos hombres tocaron el tema de los abusos sexuales. Ayer cuando participé de una reunión de esta institución con la nueva presidenta ella decía “nosotros como institución vamos a priorizar el tema de género en el sentido de los problemas que hay, el tema de la violación: hay un montón de niñas violadas y que institucionalmente no hubo acompañamiento. Entonces la institución está para eso...

Los casos de Sabrina (Formosa) y de las hermanas Charole (Chaco) podrían representar dos momentos distintos dentro del proceso que significa el ingreso a los organismos indigenistas provinciales, uno de los centros de gravedad de la “política indigenista” y la “política indígena” en ambas provincias, atravesado por las lógicas de la política partidaria pues, en muchos casos, el acceso y la participación de los y las indígenas a las decisiones que se toman en materia de “política indigenista” depende de ella. En Formosa, el manejo del ICA adolece de un anacrónico paternalismo ya que el cargo de Presidente de este instituto es designado de forma directa por el Ejecutivo provincial y, hasta ahora, no fue ocupado por ningún indígena; en Chaco, en cambio, los indígenas eligen por voto directo al presidente del IDACH. En ambos casos, estas mujeres legitiman sus candidaturas adjudicándose la representación de los intereses femeninos y en discursos que trajeron las ONGs: en Formosa, Sabrina se propone trabajar a favor del proyecto de desarrollo artesanal de las mujeres (iniciado por una ONG y en el cual ella desarrolló su liderazgo) y profundizarlo desde el ICA; en Chaco, las Charole legitiman su “estar ahí” para defender los derechos de las mujeres, especialmente el acceso a la justicia para denunciar casos de violencia sexual.

Sin embargo, es importante remarcar que, en ambos casos, estas mujeres necesitaron contar con el apoyo de hombres, generalmente familiares, ávidos en los manejos de *la política*, lo que sugiere que todavía son ellos quienes habilitan el ingreso de las mujeres a estos ámbitos. Los trabajos de las mexicanas Dalton (2003), Barrera Bassols (2009, 1998) y Massolo (1998, 2003) sobre el desempeño de mujeres indígenas como presidentas municipales en los municipios de “usos y costumbres” (formas de gobierno indígenas que se legitimaron en la constitución mexicana a mediados de los noventa) muestran que el lanzamiento y el apoyo a las mujeres son tácticas temporales masculinas para descomprimir las rivalidades entre facciones intra o interpartidarias.

Cuando las mujeres se proponen modificar lógicas patriarcales o generar un manejo más transparente de los recursos públicos, la bibliografía documenta que, rápidamente, ellas se transforman en objeto de críticas por su condición de género, incluyendo aquí agresiones verbales en actos públicos y en la prensa, agresiones físicas por parte de los hombres de sus comunidades y/o viéndose obligadas a renunciar cuando reciben amenazas. Dado que, en las provincias de Chaco y Formosa, *la organización y la política* son experiencias recientes para las mujeres (al menos no existían hace diez años atrás cuando comencé a trabajar en la región), por ahora sólo cabe interrogarse por el tipo de subjetividades políticas femeninas producidas en arenas políticas masculinizadas y cómo, desde distintos discursos, objetivan su condición de género como mujeres indígenas: en ambos casos, el trabajo previo de las ONGs parece haber sido clave.

2.2 Encuentros, congresos y foros en Argentina: arribo y expansión del discurso transnacional sobre la mujer indígena.

Desde hace algunos años, en Argentina, actores como Naciones Unidas, ONGs locales, la cooperación internacional, programas y agencias estatales comenzaron a interpelar, desde el paradigma de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, a la “mujer indígena” como un actor social específico y un nuevo sujeto para políticas de género y culturales. En los últimos años se realizaron foros, congresos y encuentros que, en continuidad con la estrategia hegemónica de visibilización de los indígenas mediante la implementación de políticas multiculturales (Sieder 2004), fomentan el diálogo entre líderes indígenas, funcionarios públicos y ONGs encargadas de implementar políticas con equidad de género y construcción de ciudadanía, ahora considerando la especificidad de la mujer indígena en Argentina. El libro titulado *Mujeres Dirigentes Indígenas* (2007), publicado por la Secretaría de Cultura de la Nación, es un primer ejemplo de ello.

Este giro hacia la visibilidad de la mujer indígena por parte de estos actores se liga a una nueva manera de representarla e imaginarla: como una extraña interlocutora que vive aislada en parajes rurales, marginal, sabia y trasmisora de valores culturales indígenas, un tipo específico de “mujer” con la que el Estado ahora debe, políticas de género y multiculturales mediante, dialogar y conocer. Mujeres escondidas e invisibles en el interior del país a las que, ahora, se les reconoce marcas de pertenencia étnica, pobreza y género: la famosa triple discriminación que denunciaba el indigenismo latinoamericano y la antropología mexicana en los años 70. Así, las mujeres indígenas parecen encarnar uno de los muchos rostros de la “Argentina profunda”: una presencia originaria y remota, olvidada durante décadas y que los gobiernos actuales se comprometen a “visibilizar”.

Según una referente indígena entrevistada en agosto de 2011, el primer congreso de mujeres indígenas en el país se realizó en 1992 (en el marco del AIRA, Asociación Indígenas de la República Argentina). Dos años más tarde, se desarrolló en Mar del Plata el *Encuentro Latinoamericano Mujer Indígena y Participación Política*, organizado por el Foro Alternativo de ONGs y como

“Conferencia Preparatoria para la *IV Conferencia Mundial de la Mujer*”. En esta ocasión, arribaron líderes indígenas de Bolivia, México (Chiapas), Paraguay, Panamá y Ecuador. De la única representante indígena por Argentina llama la atención su desafiliación a cualquier organización, lo que podría indicar que, en aquel entonces, todavía no se había constituido ninguna organización y/o espacio de mujeres indígenas.

Desde el año 2006 fueron en aumento la cantidad de encuentros destinados a las indígenas; en algunos casos, hubo líderes que formaron parte de la organización. Mencionaré los más destacados. En el 2007 se realizó en Posadas el *Foro Internacional de derechos humanos, mujeres y mujeres indígenas* convocado bajo el lema “Equidad en la Pluriculturalidad”. Participaron líderes indígenas del país, dirigentes políticas y sociales de Latinoamérica, funcionarios de la Dirección de Asuntos Guaraníes, del Consejo Nacional de la Mujer y del Consejo Nacional de la Mujer Indígena (CONAMI). En la provincia de Santa Fe, durante el 2008, 2009 y 2011, se desarrollaron encuentros regionales para “mujeres dirigentes indígenas”. La Coordinadora de Organizaciones de Comunidades Aborígenes de Santa Fe (OCASTAFE) fue una de las convocantes¹² y, entre estas, sobresale la figura de Ofelia Morales, líder originaria *qom* nacida en la provincia del Chaco, quien actualmente reside en Rosario. El encuentro del año 2009 fue preparatorio para la *I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas*¹³:

También en Santa Fe, el Instituto de Género, Derecho y Desarrollo (INSGENAR), con financiamiento de la ONU y en colaboración con la asociación civil *Qomlasherola* (donde participa Ofelia Morales), viene desarrollando encuentros para mujeres jóvenes y líderes de pueblos originarios con el objetivo de “... brindar herramientas jurídicas, tecnológicas y comunicacionales para la defensa de los derechos de las mujeres indígenas”¹⁴. En Jujuy, UNICEF apoya un proyecto para “la mujer indígena” llevado adelante por el COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy), con el fin de relevar la problemática del acceso a la educación considerada como un eje transversal para transformar la “doble opresión” de género y pobreza de las mujeres indígenas. Desde hace cinco años, en distintas zonas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay y Bolivia), se realizan los “Encuentros de Mujeres Indígenas del Gran Chaco”, en el marco del Programa Integrado del Gran Chaco Americano (PIT), que llevan adelante cinco instituciones de Argentina, Bolivia y Paraguay.

Párrafo aparte merece lo que está sucediendo en la provincia del Chaco donde se realizan actos oficiales (encuentros, capacitaciones, reconocimientos, homenajes). En septiembre de 2011, se hizo un encuentro de “capacitación en perspectiva de género” destinado a mujeres indígenas y, durante el 5 de Septiembre (Día Internacional de la Mujer Originaria), un homenaje en la

¹² En los talleres se discutieron cuestiones relativas a la violencia familiar, las producciones culturales, la cosmología, los derechos de los pueblos indígenas, la salud ancestral, etc.

¹³ La *I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas* se realizó en Puno (Perú) durante los días 27 y 28 de mayo, donde participaron más de 3000 mujeres en representación de delegaciones de mujeres de todo el continente (ver <http://www.youtube.com/watch?v=pch5t32oQKs>. Consultado el 20 de julio de 2013). Una de las ideas rectoras fue elaborar una propuesta para llevar a la *IV Cumbre Continental de los Pueblos de Abya Yala* celebrada entre el 27 y 31 de mayo; aquí, la problemática central que se discute es la propuesta de los Estados Plurinacionales y el desarrollo del Buen Vivir.

¹⁴ Ver <http://www.infomujerindigena.com.ar/home/>. Consultado el 20 de julio de 2013.

legislatura: el “reconocimiento especial a todas las mujeres originarias del Chaco”. Recientemente, el 7 y 8 de marzo de 2013 se volvió a desarrollar el Encuentro Interprovincial de Mujeres Indígenas que se viene haciendo desde el 2008. La presidenta del IDACH, Andrea Charole, fue una de las organizadoras y convocantes. En estos encuentros participaron más de quinientas mujeres de las tres etnias de la provincia del Chaco, el gobernador de la provincia, funcionarios provinciales, funcionarias del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), del CNM (Consejo Nacional de las Mujeres) y de la CONAMI (Consejo Nacional de la Mujer Indígena).

En estos encuentros, de carácter novedoso para la Argentina, parece reproducirse un discurso sobre “la mujer indígena” muy cercano al de la agenda transnacional que comenzó a instalarse en la década del 90 en encuentros de carácter continental y regional a lo largo de toda América. Esto dio por resultado un activismo indígena femenino global que se mueve por espacios internacionales y latinoamericanos. Un importante antecedente en su gestación fueron los festejos en contra del quinto centenario del “descubrimiento de América” en 1992: el *V Centenario de la Invasión de América* (Valladares 2008, Hernández Castillo 2011). Otros espacios fueron promovidos por Naciones Unidas en el contexto de la declaración de la “Década de los Pueblos Indígenas” (1994- 2004) y en la *IV Conferencia Mundial de la Mujer* (Beijing, 1995). En esa oportunidad, un grupo de activistas indígenas señalaron, en “La Declaración del Sol”, las limitaciones de un plan de acción que no consideraba su situación particular (Valladares 2008). De esta experiencia surgieron espacios de discusión global, continental y latinoamericana, tales como el *Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de América Latina*, el *Foro Internacional de Mujeres Indígenas* o los *Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas* (Bónfil et. al. 2008). Líderes y dirigentas de diversos países del mundo, quienes poseen sus propias trayectorias de activismo en organizaciones, viajan para participar en dichos espacios transnacionales, varios de los cuales fueron financiados por UNICEF, Naciones Unidas¹⁵ y la Fundación Ford. Allí predomina el lenguaje de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, y se intenta construir un tipo de ciudadanía especial sustentada en imaginarios esencialistas y primordialistas: son comunes las asociaciones de la mujer indígena con la sabiduría y la naturaleza así como la afirmación del rol central que tienen como trasmisoras de valores y saberes culturales. Las mujeres que participan en estos encuentros no se reconocen como feministas aunque sí como integrantes del “movimiento de mujeres de América Latina”, aunque priorizarían las alianzas con mujeres asiáticas y afrodescendientes.

Al respecto, algunas investigadoras (Hernández 2011, Valladares 2008) señalan varias cuestiones. Primero, que, si bien existe un movimiento de mujeres indígenas continental y transnacional, la discusión política en estos espacios está condicionada por la agenda de los organismos internacionales que financian, limitan y controlan a las organizaciones de mujeres (y la radicalización de sus

¹⁵ Naciones Unidas, durante la década de 1990, ha instalado a nivel global debates específicos en torno a la “Mujer Indígena” (las situaciones de discriminación y de violencia, y la necesidad de incrementar su participación en las estructuras de gobierno y en la toma de decisiones) en el marco del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas, originalmente creado en 1982.

demandas) mediante el discurso institucionalizado sobre los “derechos de las mujeres” y la “igualdad de género”. Hernández Castillo (2008) denomina a este tipo de discurso “globalismo localizado” (112), siendo su objetivo la incorporación de las mujeres en el “desarrollo” mediante políticas que tienen como meta generar condiciones para alcanzar la “igualdad de género” en contextos locales pobres, obviando las variables estructurales que producen desigualdad y pobreza (Hernández Castillo 2008, Suárez Navas 2008). Sally Engle Merry (2003, citada en Valladares 2004) señala que los organismos internacionales pretenden “culturalizar” los conflictos y las desigualdades en los países en desarrollo. Considerando esto, parece faltar una discusión más profunda sobre los riesgos (o, en todo caso, el potencial impugnador) de construirse a sí mismas desde un discurso que exagera las diferencias entre las “mujeres indígenas” y el “resto de las mujeres”, lo que podría derivar (si ya no lo hizo) en una nueva versión de la mujer del “tercer mundo” (ver Mohanty 2008). Sin embargo, más allá de la institucionalización, Hernández Castillo (2010) y Bonfil y del Pont Lally (2008) coinciden en que las mujeres desbordan estas agendas impuestas para recentrar los temas acuciantes de sus comunidades y pueblos (las luchas por los territorios, la soberanía sobre los recursos que están dentro de los mismos, el acceso a la salud, la educación intercultural, la representación indígena en el Estado, etc.). Así, lograrían transnacionalizar “desde abajo” otro discurso sobre los “derechos de las mujeres indígenas” al presentarlos como indisociables de los derechos colectivos indígenas y al construirlos desde una concepción panindígena en torno a la persona (el *ser*) y la sociedad que subvierten la visión occidental sobre los individuos como sujetos autónomos, libres y racionales (Hernández Castillo 2010).

La organización representante por Argentina en el *Enlace Continental de Mujeres Indígenas* es la CONAMI (Consejo Nacional de la Mujer Indígena), uno de los primeros espacios organizativos conformados en Argentina sobre el que hablaré a continuación.

2.3 La CONAMI: capacitar a las mujeres y formar conciencia indígena

Antes de que existieran los encuentros a los que hice mención, y antes de que las agencias estatales promovieran la “visibilización” de las mujeres indígenas, existieron otros procesos autónomos de organización que desembocaron en el armado de espacios organizativos de mujeres indígenas. Es el caso de la CONAMI (Consejo Nacional de la Mujer Indígena), organización civil conformada por activistas quienes, insatisfechas con sus lugares en organizaciones indígenas mixtas como el AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina), crearon un espacio propio para abordar las demandas de género de las mujeres, siguiendo la tendencia de activistas de otros países, quienes crearon espacios de carácter institucional articulados a las primeras agencias estatales que comenzaron a incorporar políticas con enfoque de género durante la década del 90, el caso de Panamá con la CONAMUIP¹⁶

¹⁶ La CONAMUIP (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Panamá) se creó a partir de la articulación de varias activistas a niveles locales pero también con el Consejo Nacional de la Mujer (CONAMU) y la Dirección Nacional de la Mujer (DINAMU).

(González Guardiola 2011), y otros autónomos al Estado, como la Coordinadora de Mujeres Mapuche y la ANAMURI en Chile (Painemal y Richards 2007).

Aunque se muestran críticas del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y de la política partidaria, las mujeres de la CONAMI lograron establecer vínculos con programas estatales, con organizaciones indígenas y con agencias no gubernamentales, mediante convenios, proyectos y la organización de foros (recientemente firmaron un convenio de apoyo con la Multisectorial de la Mujer de la provincia del Chaco para realizar talleres de capacitación con mujeres indígenas chaqueñas). Sus actividades se enmarcan en la agenda transnacional sobre los derechos de las mujeres indígenas y son las representantes por Argentina en el *Enlace Continental de Mujeres Indígenas* y en los *Encuentros Continentales de Mujeres indígenas*. También colaboran con el área mujer de la Coordinadora Mapuche de Neuquén. Parte de su activismo está abocado a realizar talleres en comunidades del interior con el objetivo de instalar la discusión sobre los derechos de la mujer (según la Plataforma de Beijing), educación sexual y derechos sexuales y reproductivos.¹⁷

En julio del 2011 entrevisté a Isabel Condori, una de las fundadoras de la CONAMI y una reconocida militante dentro del movimiento indígena. Cuando tocamos el vínculo con el resto del movimiento de mujeres, especialmente con las mujeres feministas, marcó claramente las diferencias: los caminos para alcanzar la igualdad de género son diferentes, ya que para las indígenas los hombres no deben estar ausentes en esta lucha: “¿porque tiene que ser siempre la mujer si el hombre también tiene que tener conciencia de las necesidades, de las comunidades, de los problemas que hay en las comunidades con las mujeres?...”. Las feministas suelen comportarse de manera “separatista” y buscan imponer estrategias de lucha con las que las indígenas no concuerdan y desafían. Recordó con risas lo sucedido en un encuentro latinoamericano de feministas (Colombia, 2010). Cuando llegó el momento de firmar el documento final, las representantes indígenas se negaron. La vocera que eligieron, una mujer aymara de Perú, intervino y dijo:

Yo como mujer ¿cómo voy a firmar este papel? Si parece que la mujer existe sola en el mundo. ¿Con qué cara voy a volver a mi comunidad si firmo este documento... si me ven mi compañero, mi esposo y mi hijo, yo hace 40 años que estoy casada con un hombre, macho. Y tengo cuatro hijos machos también. ¿Con qué cara voy a volver?

LA CONAMI interviene en la arena institucional para disputarle a otras agencias gubernamentales el monopolio de las “capacitaciones” destinadas a mujeres indígenas. Sus objetivos son generar y difundir “conciencia indígena” más conocimiento sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres, legislaciones desconocidas para gran parte de la población indígena del país, según Isabel. Su debilidad podría pasar por sus alianzas ya que, por ahora, se focalizan más en organizaciones de mujeres indígenas de otros países

¹⁷ Ver entrevista a Eva Gamboa del 6 de mayo de 2011 en http://www.campanaderechoeducacion.org/sam2011/cual_es_la_carra/soy-indigena/. Consultado el 18 de julio de 2013.

y menos, en las de Argentina. Sus experiencias de participación en la “Taller Mujer de los Pueblos Originarios” en los *Encuentros Nacionales de Mujeres*, apuntó Isabel, no fueron positivas. En síntesis: la CONAMI representa un tipo de proceso organizativo que ha optado por la vía de la institucionalización propia como estrategia para llegar a otras mujeres indígenas y para disputarle al Estado y a las ONGs la legitimidad y la autoridad (como parte de una política de representación) para encarar estas tareas, una tendencia también observable en México, donde las activistas y las intelectuales indígenas procuran un mayor protagonismo y legitimidad para hablar en nombre del movimiento de mujeres indígenas (Gómez 2013).

2.4 El taller “Mujeres de pueblos originarios” en el *Encuentro Nacional de Mujeres: encuentros y desencuentros con las feministas y el Movimiento de Mujeres*

En Argentina, al igual que en México (Hernández Castillo 2008), son varios los desencuentros entre las activistas indígenas y la agenda de las feministas y esto se nota, particularmente, en los *Encuentros Nacionales de Mujeres*, donde históricamente las indígenas en su taller denominado “Mujeres de los Pueblos Originarios” vienen mostrando una fuerte resistencia (o, directamente, una negativa) a debatir el derecho al aborto. El aborto es visto como un problema que no concierne a las “originarias” y una práctica contraria a sus “valores” puesto que deslegitima la asociación de la “mujer indígena” con la “fertilidad” y la “vida”. En el encuentro de 2010 (Entre Ríos), las líderes optaron por pronunciarse en contra de este derecho aunque aclararon que no condenaban a las “mujeres no indígenas” que, ante la falta de otras opciones, se veían obligadas a recurrir al aborto clandestino. Critican con énfasis la ideología segregacionista del resto del movimiento de mujeres (feministas y de sectores populares) y asumen que el “sexismo” o “machismo” no es el principal problema que padecen sino la falta de tierra, los desalojos, la “aculturación” y el desempleo. La desigualdad de género y el machismo son vistos como legados de la colonización y la “cultura blanca”. Y, cuando se los asume como dinámicas de poder que afectan las posibilidades y expectativas de las mujeres en sus comunidades, plantean que su transformación dependerá de un trabajo en conjunto entre hombres y mujeres recuperando la ideología de la “complementariedad” de género.

Revisando las notas que tomé en los encuentros del 2005, 2007 y 2011, me encuentro con una constelación de intervenciones y relatos que se conjugan (y se cuentan) recurriendo a un lenguaje político muy emotivo. Para estas mujeres, no se trata solamente de participar en el taller para denunciar a viva voz los desalojos, la discriminación, la desnutrición y la criminalización de los reclamos indígenas; también hay cantos, llantos y rituales a la pachamama. Tres mujeres pueden intervenir como oradoras al mismo tiempo, mientras que otra puede interrumpirlas con su caja para comenzar a cantar una copla y luego llorar emocionada. Así, se abre toda una constelación de emociones que las mujeres encarnan cuando denuncian con gritos, furia, enojo, llantos y risas, cantan o imploran a la resistencia indígena, al sol y a la pachamama. La mística de esta política femenina y “originaria” se encarna en cuerpos, voces,

cantos y memorias que se proyectan en un horizonte temporal de “500 años de resistencia indígena”:

“Soy diaguita, de los Valles Calchaquíes... no me han conquistado todavía, en el impenetrable están muriendo de hambre”. Luego cuenta su historia: a su gente le están quitando la tierra a pesar de la constitución y del convenio 169 de la OIT. Y agrega: “no voy a hablar de la coordinación, pero les voy a cantar algo...”. Se larga a cantar. Le sigue otra mujer que es coplera, después interviene otra hermana, también coplera, y pide que las hermanas del chaco expongan sus problemas. “Sahumerear nuestros emblemas es para que nos de energía... es mi gusto transformado en grito de justicia por estar 500 años, por que nuestros nietos tengan tierra y territorio, agua, aire... que sepamos aplicar la reciprocidad, no solamente tomando nota, la ceremonia debe servir para fortalecernos...”. Una joven mocoví de una comunidad de Berizzo critica al gobierno nacional y a las instituciones y programas para indígenas: “¿Qué sacamos? ¿Libros nomás? Queremos Tierras...”.

Si tuviera que nombrar los posicionamientos más destacables de este taller, de carácter nacional y autónomo (Masson 2007, Di marco 2010, Sciortino 2013), pues reúne a mujeres indígenas de muchos rincones del país, diría que: 1) es un lugar de encuentro y denuncia pero, fundamentalmente, un espacio donde se escenifica *una política de reafirmación cultural* a través de la cual se diferencian de las mujeres *winkas* (blancas), especialmente de las feministas (Sciortino 2013); en este sentido, también estaríamos ante *una política de género*. Se ponen en juego múltiples significados en torno a qué tipo de mujer es “la mujer indígena” así como sobre las problemáticas más acuciantes que atraviesan, observándose una disputa respecto a la prioridad de los temas de la agenda (Sciortino 2011, 2013); 2) llama la atención la insistencia de algunas activistas para no realizar una problematización compleja sobre la condición de género de las mujeres indígenas; 3) es notorio el peso que tienen tópicos espirituales y religiosos en los discursos de las indígenas del Chaco y las diferencias al respecto con mujeres de origen mapuche o andino. Probablemente esto se explique si se consideran los procesos de conversión religiosa, especialmente los de origen evangelista, en la transformación de los esquemas del liderazgo tradicional en las comunidades. En Formosa, Chaco y Santa Fe, la dirigencia indígena se (re)produce desde un discurso político donde cuestiones como la “lucha por la tierra”, “la educación” y el “acceso a la salud” se interpretan desde esquemas y tópicos cristianos, como la redención, la salvación y la humildad (Salamanca 2006).

3. REFLEXIONES FINALES

En este artículo, primero me detuve en tres escenas que condensan indicios de la visibilización reciente de algunas mujeres indígenas en ámbitos públicos y propuse una preliminar tipología de los procesos organizativos y de las modalidades de participación política que se pueden encontrar hoy en Argentina. En segundo lugar, describí algunos escenarios adonde convergen

dichas prácticas para detenerme, especialmente, en los discursos sobre la mujer indígena, sus derechos y sus condiciones de género, y para realizar contrapuntos con algunos temas de discusión señalados en la bibliografía latinoamericana. Para finalizar, quiero desarrollar un último argumento acerca de la naturaleza política que adquieren estos espacios y prácticas para las mujeres indígenas cuando se tiene en cuenta su condición de sujetos históricos subalternizados. Quedará para más adelante explorar cuáles experiencias se consideran “políticas” desde la visión de las propias indígenas y que significados construyen en torno a qué es “político” y que no lo es.

Mi argumento gira en torno a lo que llamaré “doble trascendencia”: 1) las mujeres indígenas que se involucran en procesos organizativos y/o en modalidades de participación política deben traspasar una frontera espacial que, en su caso y por su condición de “mujeres indígenas” o “mujeres originarias”, es doble: no sólo deben trascender el espacio doméstico (espacio que, como mencioné, al menos en la región del Chaco, fue asignado, primero, por las políticas misioneras y, luego, por las estatales) sino también deben trascender la frontera que, apelando a una categoría nativa muy común, representa “la comunidad” (real y/o imaginaria); 2) en estas “trascendencias” (trascender el espacio doméstico y la comunidad) se comprometen experiencias subjetivas (imaginarias, corporales, identitarias, espaciales, de clase, de género) cuya comprensión supone incorporar un horizonte histórico que considere las experiencias de exterminio y colonización que atravesaron los pueblos indígenas en distintas regiones de Argentina; 3) a medida que traspasan ambas fronteras para involucrarse en formas de participación política y espacios organizativos objetivan su propia condición de género en relación a múltiples experiencias y a través de prácticas discursivas mediante las cuales construyen nuevas posiciones de sujeto y nuevas identidades.

Esta “doble trascendencia” es una *experiencia política en sí misma* y una posibilidad de condición para que las mujeres produzcan nuevos agenciamientos políticos y se inserten en diversas modalidades de participación política o creen otras nuevas. Lo es porque, así como lo privado es político según las feministas, en el caso de las indígenas toda salida del espacio doméstico y de la comunidad puede ser pensada como política, si consideramos que, en el pasado, en los diversos contextos de conquista y colonización (cultural, religiosa, económica, política) de Argentina, los tipos de agencia política propios de las mujeres indígenas fueron reprimidos, al tiempo que las nuevas formas de participación que se crearon fueron ocupadas, casi con exclusividad, por los hombres y, en este proceso, las iglesias y misiones jugaron un papel importante al ver a las mujeres como sujetos menos aptos en los procesos de conversión. Al menos así ocurrió entre algunos grupos indígenas chaqueños, como los tobas del oeste (Gordillo 2004, Gómez 2011b).

Una de las conclusiones a las que llegué en la investigación doctoral entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Gómez 2011) es que, como resultado del sedentarismo y el proceso de conversión religiosa y cultural, ellas quedaron más confinadas a los espacios domésticos, su espacialidad fue reducida¹⁸ y sus

¹⁸ El término “espacialidad” es de amplio uso en la geografía feminista (Massey 1994, Del Valle 2006) y refiere a que los usos sociales del espacio están atravesados por la variable de género, junto con las

prácticas de agenciamiento político visibles, como eran las “peleas de mujeres”, fueron borradas del espacio público de las misiones y comunidades (Gómez 2008, 2009b). La agencia política propia de los hombres también, pero, al ser posicionados por los misioneros anglicanos como los sujetos privilegiados en el proceso de conversión (modalidad que se repitió cuando los tobas ingresaron a *la política* con el retorno de la democracia), en las últimas décadas pudieron apropiarse de los nuevos espacios públicos que surgían dentro y fuera de las comunidades. De esta manera, la división entre espacio doméstico y público fue delineada en estos procesos históricos de colonización, y la exclusión de las mujeres de las nuevas estructuras organizativas también. Por ello, también creo que las experiencias de participación política y organizativas en las que se están insertando y/o creando las mujeres indígenas pueden implicar una ruptura con las lógicas de género y de parentesco indígenas en las que, históricamente, estuvieron insertas, lógicas que, lejos de responder únicamente a principios cosmovisionales indígenas, representan una amalgama compleja de prerrogativas de género indígenas, cristianas y “occidentales”. Así, la visibilización y el protagonismo de las indígenas en diferentes escenarios políticos pueden conllevar procesos de individuación y de construcción de nuevas políticas de representación.

Espero que las ideas volcadas en este artículo puedan ser de utilidad para las nuevas investigaciones sobre las formas de participación social y política que están creando distintos colectivos de mujeres indígenas en Argentina (Hirsch 2003; Sciortino 2011, 2013; Denuncio 2013).

AGRADECIMIENTOS

Una versión inicial de este trabajo fue presentada en el *Tercer Coloquio de Investigación: Género y Ciencias Sociales*. Instituto Interdisciplinario de Género (FFyL-UBA) y Universidad Libre de Berlín-DAAD. Agradezco los valiosos comentarios y aportes que hicieron Ana Malimaci, Claudia lozano, Ilona Acsel, Juan Pechin, Luciana Lavigne, Malena Costa, Guadalupe Salomón, Paula Bianchi y Nayla Vaccareza. También agradezco a los evaluadores anónimos de este artículo.

de clase y raza. La construcción social del género tiene un correlato espacial, es decir, el género no sólo se construye en el cuerpo y la subjetividad de las personas, sino que se traslada a las divisiones y estructuraciones en el uso social de los espacios.

BIBLIOGRAFÍA

Aranda, D. (2009). Gobierno, extractivismo y pueblos originarios, disponible en <https://darioaranda.wordpress.com/2012/05/19/gobierno-extractivismo-y-pueblos-originarios/>. Consultado el 18 de julio de 2013.

Bassols Barrera, D. (2009). Representaciones del poder y mecanismos de exclusión de las mujeres en los cabildos. Síndicas y Regidoras Guerrerenses. En D. Barrera Bassols y R. Arriaga Ortiz (Ed.), *Género, Cultura, Discurso y Poder* (pp. 137-153). México: ENAH-INAH.

Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre la desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (Comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 95-118). Buenos Aires. Ediciones Godot.

Bónfil Sánchez, P.; Barrera Bassols, D. y Aguirre Pérez, I. (2008). *Los espacios conquistados: participación política y liderazgo de las Mujeres Indígenas de México*. México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el marco del Proyecto 00059515 Fortalecimiento de la cultura democrática en los Distritos Electorales Indígenas en México.

Bonfil Sánchez, P. y del Pont Lalli R. M. (1999). La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México. En P. Bonfil Sánchez y R. M. Del Pont Lalli (Coord.), *Las mujeres Indígenas al Final del Milenio* (pp. 223-249). México: FNUAP.

Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.

Caligari, A. M. y Toledo, S. (2004). Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta. En Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.), *Tejiendo Historias: Tierra, género y poder en Chiapas* (pp. 191-200). México: INAH

Castelnuovo, N. (2010). Las mujeres guaraníes en su encuentro con el desarrollo. Una etnografía sobre su participación política. Tesis de Maestría. IDES-IDAES, Universidad San Martín.

Dalton, M. (2003). Las presidentas municipales en Oaxaca y los Usos y las Costumbres. *El Municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*. México. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Instituto Nacional de las Mujeres, México.

Denuncio, A. (2013). Reinvidicaciones culturales, empoderamiento femenino y participación en el espacio público. El caso de las "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". Ponencia presentada en el *IV Coloquio de Género y Ciencias Sociales*. DAAD-IIEG.

Di marco, G. (2010). Los movimientos de mujeres en la Argentina y la emergencia del *pueblo feminista*. *La Aljaba, segunda época*, Vol. 14, pp. 51-67.

Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México. UNAM-Xochimilco.

González Guardiola, D. (2011). Movimientos de mujeres indígenas

en América Latina: el caso de Panamá y la CONAMUIP. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 41, Nº 2, pp. 360- 378.

Gómez, M. (2008) Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los Estudios de Mujeres. *Boletín de Antropología*, 22(39), pp. 82-111.

----- (2009). Percepciones e imágenes de las mujeres tobas sobre los proyectos de desarrollo artesanal en sus comunidades. Ponencia presentada en la VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR). Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre.

----- (2009b). Las mujeres también luchan: Reflexiones sobre la violencia interpersonal femenina entre las mujeres tobas y su vínculo con la construcción social del género en el pasado. Trabajo presentado en el I Coloquio de Investigación: Género y Ciencias Sociales. Instituto Interdisciplinario de Género (FFyL, UBA) y DAAD (Alemania). Buenos Aires, 6 y 7 de octubre.

----- (2011). De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

----- (2011b). ¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres Tobas (*qom*) y misioneros anglicanos en las décadas de 1930 y 1940 en el Chaco centro-occidental. *Cadernos Pagú*, 36, pp. 187-222.

----- (2013). Procesos organizativos y participación política de mujeres indígenas en México: voces de activistas y abordajes en la bibliografía, *Mora* (en prensa).

Gordillo, G. (2006). Las localizaciones de la hegemonía. *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires. Prometeo.

----- (2009). La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 39, Nº 2, pp. 247-262.

Gota, C., Risso, J. L. y Taruselli, M. V (2010). Repensar el bicentenario de la margi-nación: ciudadanía y pueblos indígenas. *Revista Pilquen- Sección Ciencias Sociales- Dossier Bicentenario*, Año XII, Nº 12, pp. 1-9.

Hernández castillo, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, Vol. 12, Nº 24, pp. 206-229.

----- (2008). Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En R. A. Hernández (Coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (pp. 45 a 125). México: CIESAS. Publicaciones de la casa chata.

----- (2011). Movimientos de Mujeres Indígenas: repensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa Damián y A. L. Jaiven (Coord.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920* (pp. 309- 331). México: UNAM-Xochimilco.

Hirsch, S. (2003). Las Mujeres Guaraníes de Salta en la Esfera Doméstica y Pública: una Aproximación Antropológica. *Runa*, XXIV, pp. 213-232.

Lenton, D. (2010). Política indígena en Argentina: una construcción

inconclusa. *Anuário Antropológico*, I, junho, Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro.

López, E. y Vértiz, F. (2012). Capital transnacional y proyectos nacionales de desarrollo. Las nuevas lógicas del extractivismo neodesarrollista. *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*, N° 50, Año XVI, pp. 21- 36.

Massolo, A. (1998). Introducción. Gobierno Municipal y mujeres: un encuentro posible. En D. Barrera Bassols y A. Massolo (Coords), *Mujeres que gobiernan municipios: experiencias, aportes y retos* (pp. 13-27). México: El Colegio de México.

----- (2003). Políticas Públicas locales de equidad de género. Una innovación de la gestión municipal. *El Municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*. México. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza-Instituto Nacional de las Mujeres.

Masson, L. (2007). *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas en Argentina*. Buenos Aires. Prometeo.

Melucci, A. (1994). ¿Qué hay de nuevo en los “nuevos movimientos sociales”? *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid. Laraña y Gusfield Editores.

Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández (Ed.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-164). México: CIESAS. Publicaciones de la Casa Chata.

Painemal, M. y Richards, P. (2007). Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche. Trabajo preparado para el Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), del 5 al 8 de septiembre.

Salamanca, C. (2006). *En se glissant Dans les fissures de l'utopie. Les Toba aux frontières de l'Etat-nation argentin*. PH. D. Dissertation, EHESS.

Sanchez Palomo, N. (2006). Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente. En N. Lebon y E. Maier (Coord.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* (pp. 236-248). Siglo XXI: UNIFEM-Latin American Studies Association.

Sciortino, S. (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 K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (Comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 209-325). Buenos Aires: Godot.

----- (2013). Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las “mujeres de los pueblos originarios”. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Secretaría de Cultura de la Nación (2007). *Mujeres Indígenas Dirigentes. Relatos e Historias de Vida*. Secretaría de Cultura de la Nación, Buenos Aires. PNUD.

Seoane, J. y Algranati, C. (2012). La ofensiva extractivista en América Latina. Crisis global y alternativas. *Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista*, N° 50, Año XVI, pp. 9-20.

Sieder, R. (2004). Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas. Trabajo presentado en el *IV Congreso*

de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quito, Ecuador.

Sierra, T. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, N° 31, pp. 73-88.

----- (2010). Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado. En Antonio Escobar Ohmstede *et. al.* (Coord.), *Reformas del Estado, movimiento sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina* (pp. 111-146). México: UNAM.

Spadafora, A. M.; Gómez, M. y Matarrese, M. (2010). Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la provincia de Formosa (pilagá y toba). En G. Gordillo y S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 237 a 256). Buenos Aires: La Crujía y FLACSO.

Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.31-73). Barcelona: Cátedra.

Tarducci, M. (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichi. *Boletín de Antropología y Educación*, 4(5), pp. 7-13.

Valko, M. (2007). *Los indios invisibles del Malón de La Paz*. Buenos Aires. Cuadernos de Sudestada # 10.

Valladares, L. (2004). Colonizando el multiculturalismo. Resistencia y adaptación entre los pueblos indios en tiempos multiculturales. En L. R. Valladares de la Cruz, M. L. Pérez Ruiz y M. Zárate (Coord.), *Estados Plurales. Los restos de la diversidad y la diferencia* (pp. 181-225). México: UNAM.

----- (2008). Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales. *Alteridades*, Vol. 18, N° 35, pp. 47-65.

