

1

La agencia social de las mujeres indígenas de ARETEDE (Tartagal-Salta)

Perspectivas, debates y tensiones entre la crítica de la antropología de género y el feminismo decolonial argentino

MARIANA DE LOS ÁNGELES ORTEGA

Introducción

El objetivo de este texto es analizar las implicancias de la agencia social femenina de las mujeres indígenas de la organización ARETEDE (Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo, Tartagal, Salta) desde un enfoque etnográfico situado con perspectiva de género (Sciortino, 2012). Para ello, presento las observaciones de trabajo de campo en el contexto de mi participación dentro del movimiento feminista local, con la finalidad de examinar la relación entre el feminismo y las movilizaciones de las mujeres originarias. Concretamente, busco analizar las agencias de estas actoras en el marco de sus situaciones específicas, identificando los cimientos y horizontes en que se enmarcan sus luchas y perspectivas emancipatorias.

El texto consta de tres partes: en la primera, expongo mi experiencia de trabajo de campo con las mujeres indígenas de ARETEDE y de diferentes comunidades de la localidad de Tartagal. Me propongo reconocer qué elementos

convergen en la modelación de su agencia social —por ejemplo, la lucha, el dolor y el trabajo— y hacia dónde dirigen esas acciones, de acuerdo con los deseos y objetivos evidenciados en sus prácticas. De ese modo, propongo dar cuenta del proceso organizativo de “encuentro” por el que estas mujeres se reunieron para llevar adelante luchas que les permitan superar condiciones de vida adversas y, a su vez, emplazar estas iniciativas en el seno de las luchas territoriales de sus pueblos y comunidades. Seguidamente, busco contrastar las agencias situadas de estas mujeres originarias con las demandas enunciadas por el feminismo. Allí mi intención es mostrar que el nexo con el activismo feminista es más bien distante, fugaz y desencontrado.

En la segunda parte, reconstruyo los antecedentes teóricos de estudios que, desde la antropología con perspectiva de género, vienen analizando las agencias sociales de las mujeres indígenas en la Argentina. En este punto, propongo un resumen de los aspectos que caracterizan los procesos de participación social y política, de organización y de problematización de la condición étnico-racial de género de mujeres originarias de diferentes territorios de este país. En tercer lugar, me detengo en la presentación de los argumentos de los estudios feministas poscoloniales y decoloniales en Latinoamérica y su recepción en la Argentina. En esta sección, analizo algunos de los debates fundantes del feminismo decolonial argentino, específicamente, los motivados por el concepto de “colonialidad del género”: la discusión sobre la existencia de patriarcado antes o después de la conquista y la relación que las mujeres indígenas entablan con el feminismo. A partir de esta exposición, me interesa evidenciar la formación de dos marcos teóricos que suelen ir por carriles separados al momento de abordar las experiencias de las mujeres indígenas, señalando, en particular, la inconsistencia de algunos de los postulados del feminismo decolonial argentino.

De forma resumida, el texto busca poner en tensión algunas de las intervenciones y lecturas que el feminismo

en general, y el feminismo decolonial en particular, tienden a plantear para analizar las movilizaciones de las mujeres indígenas. En ese sentido, interpelo mi propia experiencia como activista feminista para señalar cómo fui entendiendo las razones de los cuestionamientos e indiferencias que observaba en las mujeres con las que participo y colaboro frente a la efervescencia del feminismo en las calles.

Observaciones a partir del trabajo de campo con mujeres indígenas de Tartagal

En 2013 comencé a vincularme con un colectivo de comunicadores indígenas (FM Comunitaria La Voz Indígena) de la localidad de Tartagal (Salta), ciudad de la que soy oriunda y donde vivo, para llevar adelante mi investigación de grado. Este primer acercamiento se enmarcó en un vínculo previo entre la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta —de la que soy graduada y docente— y dicho colectivo de comunicación. Desde ese momento comencé a relacionarme y participar en varias instancias: me incorporé al trabajo de gestión de la radio y al acompañamiento de la organización de mujeres indígenas ARETEDE, que coordina el funcionamiento de la emisora y de la totalidad del colectivo. También aquí desarrollé el trabajo de campo para mi tesis de doctorado con una beca CONICET. Desde entonces, integro el equipo de asesoramiento y apoyo técnico junto a otros compañeros, y también formo parte del Taller de Memoria Étnica, que coordina la antropóloga Leda Kantor, donde colaboro con la edición de libros que reúnen memorias de mujeres indígenas sobre sus procesos de lucha.

Si bien no nombro esta investigación como una “etnografía colaborativa”, durante mi trabajo de campo, involucramiento y colaboración con este espacio de mujeres, propuse —junto a la comisión directiva— dar algunas

discusiones con respecto a la necesidad de transformar el rol extractivista que muchas veces desempeña la academia, tratando de promover relaciones de mayor respeto y horizontalidad hacia el trabajo colectivo de esta organización. Por tal motivo, se instrumentaron protocolos de consulta previa, libre e informada para proyectos de investigación y se establecieron una serie de requisitos para entablar vínculos con instituciones académicas y otros sectores. La investigación que presento en este texto fue sometida a dicho proceso y cuenta con el aval de la Comisión Directiva.

De varias maneras, mi relación con el colectivo de La Voz Indígena y ARETEDE trasciende mis intereses de investigación, pues en los últimos años me encontré trabajando primero como activista y luego como investigadora. Al principio mi enfoque estuvo puesto en la radio, algo que cambió a medida que fui comprendiendo la dinámica de relaciones al interior del colectivo y poniendo en perspectiva los roles de las mujeres y sus activismos como cimientos que permitieron la emergencia del proyecto comunicacional, razones que me llevaron a trabajar con la comisión de mujeres de ARETEDE a la vez que participaba de las movilizaciones feministas locales.

El movimiento feminista de Tartagal involucra la participación de diversos sectores sociales, entre los que se destacan docentes y estudiantes universitarias, terciarias, integrantes de organizaciones sociales, jóvenes de las escuelas secundarias, militantes sindicales, profesionales de diversas disciplinas, entre otros. Aunque la historia de los activismos feministas de esta zona es de larga data, la eclosión de los feminismos o la popularización de estas manifestaciones se acrecentó en 2015 a partir del impacto de la iniciativa “Ni una menos” y la visibilización de la lucha contra la violencia de género. Desde ese momento, se volvió más frecuente observar la presencia de grupos de mujeres organizadas alrededor de demandas feministas, crecimiento que se terminó de consolidar con la incorporación de la lucha por la legalización del aborto en la agenda feminista nacional en

2018. Este movimiento habilitó la irrupción de la “marea verde” en la escena pública local, a través de la realización de actividades como “pañuelazos”, sentadas, entrega de panfletos, conversatorios, participación en medios de comunicación, ciberactivismo en redes sociales, entre otros.

En este marco, la participación de mujeres indígenas ha sido particularmente escasa y fugaz, teniendo en cuenta que se trata de una localidad con un número alto de población originaria. El involucramiento de mujeres pertenecientes a pueblos indígenas —en especial, a través de lideresas o referentes que se desempeñan en roles públicos— alcanzaba más notoriedad en las acciones de lucha contra la violencia de género. Sin embargo, a medida que la legalización del aborto fue convirtiéndose en la principal consigna de las movilizaciones feministas locales, estas presencias fugaces se fueron apagando. Con posterioridad a 2020, el movimiento feminista local experimentó un proceso de desarticulación que consistió en la reducción notable de las acciones organizativas y de visibilidad. En consecuencia, el feminismo cedió el lugar de representación de las luchas de las mujeres locales a otros espacios, como organizaciones sociales que llevan adelante activismos mixtos. Desde ese momento, estas organizaciones son las que ocupan el rol protagónico de las demandas de las mujeres, mediante, por ejemplo, movilizaciones por la lucha contra las violencias de género, aunque estableciendo diferencias con lo que llaman “las feministas”.

De manera general, la transformación del movimiento feminista local está sujeta a las capacidades o voluntades de diferentes sectores para organizar y articular luchas comunes. Esto significa que, si por movimiento feminista local entendemos un conjunto integrado de iniciativas organizadas por un fin común, hoy no es posible dar cuenta de ello; de lo contrario, creo que sí es posible referirse a mujeres o disidencias sexogenéricas feministas que se desempeñan en diferentes grupos u organizaciones y desde allí promueven o activan articulaciones con los feminismos. En este

sentido, el feminismo local suele activarse para involucrarse ante determinados casos, como lo fue el encarcelamiento de la médica Miranda Ruiz a causa de su intervención en una Interrupción Legal del Embarazo en 2021, o en fechas conmemorativas, como el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer) o el 3 de junio (día del “Ni una Menos”).

En resumen, en el marco de mi participación como activista feminista, en paralelo a la realización de trabajo de campo, llegué a interesarme por indagar en las condiciones en que se produce la agencia social de las mujeres indígenas de ARETEDE. A continuación, me gustaría presentar mi experiencia territorial con el fin de señalar cómo las implicancias de la agencia social femenina de este grupo de mujeres indígenas problematizan la perspectiva emancipatoria planteada por el feminismo.

Entiendo la agencia social femenina a partir de las observaciones de Mahmood (2019), quien introduce señalamientos pertinentes al momento de abordar experiencias de mujeres con trayectorias que no se inscriben en tradiciones liberales, tal es el caso de las agentes con las que trabajamos en la provincia de Salta. Su propuesta enuncia las limitaciones que convergen en el modelo liberal feminista que ve la agencia como la capacidad de los sujetos de enfrentarse al poder con la intención de romper sujeciones, noción que se plasma directamente en el trasfondo político emancipatorio que subyace a los proyectos feministas liberales. De este modo, aun en los intentos por subsanar la tendencia a visualizar las prácticas de las mujeres de diferentes lugares del mundo como estrategias que finalmente buscan resistir a la sujeción, se observa la prevalencia de una búsqueda del sentido oculto o encubierto del supuesto deseo de liberación que estaría reprimido en estas agentes. Por el contrario, esta autora plantea la agencia social femenina “no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (p. 3).

Este trabajo guía la problematización que intento hacer en este texto sobre el caso de mujeres indígenas cuya agencia se cohesiona más en términos de continuidad y sostenimiento que en búsqueda de rupturas. Precisamente, los aportes de Mahmood me ayudaron a interpretar el carácter complejo y escurridizo de las acciones de estas agentes, quienes plantean luchas que apuntan tanto a modificar condiciones opresivas en el presente como a recuperar elementos del pasado en tanto “un tiempo ancestral de orden y equilibrio” anhelado.

El colectivo de la fundación ARETEDE se formó a finales de la década de 1990 en las localidades de Aguaray y Tartagal (provincia de Salta). Originalmente, esta organización estuvo integrada por diferentes profesionales y activistas no indígenas que se desempeñaban como promotoras y facilitadoras de la gestión de proyectos de desarrollo rural (iniciativas de acceso al agua, fortalecimiento comunitario, constitución jurídica de comunidades, entre otros) destinados a poblaciones indígenas de la zona¹. En el contexto de este trabajo general con pueblos indígenas, las mujeres fueron identificadas como un sector particularmente relevante para llevar adelante procesos de organización, a pesar de que hasta ese momento eran mayormente eludidas o ignoradas por los actores que desarrollaban iniciativas de promoción rural. A partir de allí, desde 2000, ARETEDE se volcó directamente al acompañamiento de procesos organizativos de grupos de mujeres indígenas a través del apoyo a iniciativas de diverso tipo, entre ellas: formación de grupos cooperativos de mujeres feriantes, grupos de artesanas, redes de comercialización, comisiones de gestión en comunidades, entre otros.

¹ Estas acciones se canalizaban a través de políticas implementadas por organismos estatales, como el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) —financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Programa Social Agropecuario (PSA), antecesor de la Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFICI)—.

El impacto de esta larga trayectoria se materializó en dos movimientos: primero, en la formación de un grupo estable de mujeres, quienes, a grandes rasgos, fueron alentadas y apoyadas para participar y armar un proyecto común; segundo, como desprendimiento de lo anterior, un proceso de autonomización y apropiación de la conducción de la fundación que, en 2015, finalmente pasó a estar plenamente constituida por mujeres integrantes de pueblos originarios. Sintéticamente, se observa que este colectivo atravesó diferentes etapas para llegar a su conformación actual: desde un momento inicial de “empoderamiento”, caracterizado por la animación y acompañamiento de las integrantes no indígenas, hasta la asunción de la dirección propia de la comisión directiva pasando por las mujeres indígenas en los cargos de directoras, secretarías, tesoreras y vocales.

Teniendo en cuenta que la categoría “empoderamiento” proviene de genealogías que le imprimen y asignan usos semánticos particulares, debemos aclarar en qué sentido entendemos este término. Comúnmente, el “empoderamiento” se asocia a la conducción o cesión de poder de un sector sobre otro, significado atribuido al momento histórico en que el término alcanzó notoriedad, durante el proceso de institucionalización del lenguaje de género internacional desde 1970 aproximadamente (Lamus-Canavate, 2008). Siguiendo esa perspectiva, hablar de “empoderamiento” remite a los conceptos de desarrollo, igualdad, progreso y democracia como valores universales a los cuales las mujeres del sur global deberían aspirar para superar su condición de subdesarrollo. Esta mirada crítica del término se inscribe, a su vez, en estudios que llaman la atención sobre cómo la proliferación de la agenda de desarrollo con perspectiva de género de Naciones Unidas en diferentes latitudes del mundo trajo consigo, de manera encubierta, efectos perjudiciales sobre el potencial crítico y emancipatorio del feminismo. Según esta mirada, a través de diferentes

mecanismos, la “agenda de género” terminó acaparando y apropiándose de los objetivos políticos radicales del feminismo, lo cual atenuó sus demandas o las canalizó mediante las estrategias del desarrollo (Falquet, 2003). La connotación negativa de este término resalta, en definitiva, su costado de intervención externa y de promoción de una pedagogía tutelante sobre las poblaciones del llamado “tercer mundo”.

Dicho esto, nos detendremos en por qué empleamos esta categoría en el caso de ARETEDE. Pese a que, en cierto sentido, el empoderamiento, como ya hemos dicho, se refiere a un proceso lineal y vertical de transferencia de poder de un grupo a otro, observamos que, aunque las condiciones de emergencia de ARETEDE den cuenta de la participación de diferentes actores, incluyendo instituciones financiadas por organismos internacionales, esto no se tradujo en la disminución de su potencial crítico ni en la reducción de su autonomía. Por el contrario, lo que notamos es que estas mujeres atravesaron procesos de socialización y formación, dentro de las actividades desarrolladas y de los recursos disponibles en ARETEDE, alrededor de los cuales se encontraron y apropiaron de una serie de instrumentos, entre ellos la personería jurídica de ARETEDE, para desde allí desplegar instancias organizativas y de incidencia directa en las condiciones materiales de vida de sus comunidades, por ejemplo, accediendo a proyectos para compra de equipamiento y a la gestión de merenderos y comedores.

Concretamente, en la experiencia de las mujeres de ARETEDE, la acción de “empoderarse” tuvo que ver más con el proceso de aprendizaje de una serie de habilidades, quizás distantes a las formas de organización a las que estaban acostumbradas, y de aproximación al manejo de recursos narrativos y herramientas burocráticas de gestión para llevar adelante y ocupar la posición de gestoras de este tipo de organizaciones (lo que no excluye que en otros espacios desarrollen instancias diferentes

de conducción y organización del poder) que con la transferencia lineal de poder y la neutralización de su agencia crítica.

Por último, de acuerdo con lo observado en mi trabajo de campo, no considero que la intervención o participación de mujeres no indígenas o la articulación con organismos estatales y ONG sea necesariamente sinónimo de despolitización o debilitamiento de la capacidad transformadora. Ergo, en este caso, el empoderamiento corresponde a procesos complejos de circulación del poder, donde justamente el poder, tal como nos enseña Foucault (1988), no es algo que se posea de forma monolítica, sino que se trata de una relación que se moviliza y manifiesta como efecto. Siguiendo este sentido, el empoderamiento se presenta como consecuencia de un conjunto de relaciones de intercambio, tensión y negociación cuyo efecto está plasmado directamente en la transformación de la subjetividad de estas actoras.

De la indagación sobre las condiciones de emergencia de este colectivo, se identifican tres acontecimientos que, debido a su capacidad de incidencia, magnitud y duración, permitieron delimitar el nacimiento y formación de ARETEDE; estos son: los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas (EDMI)² realizados entre 2000 y 2007, el

² Los EDMÍ contaron con el apoyo de variados organismos a lo largo de su existencia, muchas instituciones se fueron sumando a medida que crecía la capacidad organizativa de estos eventos. Entre los primeros organismos se encuentran los siguientes: el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) dentro del Programa de Atención a los Grupos Vulnerables dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación; el Programa Social Agropecuario (PSA) —antecesor de la Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFCE)—; el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER). Hacia los últimos Encuentros, se sumó el auspicio del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y de la Embajada de Nueva Zelanda, como así también la adhesión de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, la Cancillería, Radio Nacional Tartagal y el programa PROSOFA de Desarrollo Social en Áreas de Frontera del NOA y NEA con NBI.

surgimiento del proyecto de comunicación radial “La Voz Indígena”³ y el Taller de Memoria Étnica⁴, estos últimos puestos en marcha a partir de 2002. Alrededor de la interacción generada en estas iniciativas, las mujeres de ARETEDE fueron anclando una identidad y consciencia histórica grupal articulada desde los siguientes pilares: 1) la memoria oral como fuente y lugar de inscripción de un pasado compartido por los diferentes grupos étnicos que habitan la zona, y 2) la puesta en valor de sus prácticas y saberes sobre el cuerpo, la mitología y la cultura en tanto arenas de manifestación de un sentido común de lo femenino.

En la actualidad, el colectivo de mujeres indígenas ARETEDE está compuesto por integrantes de los pueblos guaraní, wichí, weenhayek, toba qom y chorote. Continúan trabajando en la recopilación de memorias orales de diferentes pueblos, han conformado el Fondo Editorial ARETEDE, con el que hasta el momento publicaron nueve libros sobre temáticas diversas, entre ellas, historias comunitarias y memorias orales sobre el desmonte y la lucha por el territorio. Articulan con el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTE) para llevar adelante merenderos en distintas comunidades, apoyan procesos de litigio estratégico de comunidades en conflicto con terratenientes o amenazadas por el avance de la frontera agropecuaria con el acompañamiento económico del Fondo de Mujeres del

³ El proyecto radial también contó con diferentes adhesiones, muchas de ellas compartidas con los EDML. Podemos destacar el apoyo del área de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Salta, específicamente a partir de un proyecto presentado por integrantes de la carrera de Comunicación de la Sede Regional Tartagal de la misma casa de estudios, también al PSA, el CAPI, el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), el Premio a las Prácticas Solidarias en Educación Superior entregado por Presidencia de la Nación en 2004 y el Programa Puntos de Cultura dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación. A través de la presentación de proyectos en estos organismos se pudo financiar la compra de los equipos radiales y edificar parte de las instalaciones donde funciona la radio.

⁴ Al igual que en los anteriores casos, los Talleres de Memoria Étnica recibieron apoyo, en especial para la publicación de libros, de instancias como el PSA, el CAPI y luego la SAFCI.

Sur (FMS) y la Fundación Plurales. Además, dirigen la radio indígena y se desempeñan como comunicadoras.

El proceso de subjetivación política de este colectivo de mujeres evidencia algunos rasgos como los siguientes: narran sus experiencias desde discursos que mencionan la imbricación raza-género-etnia (“somos mujeres indígenas sufridas, somos mujeres indígenas golpeadas”⁵), conectan la historia común de despojo y violencia colonial-estatal contra los pueblos originarios de la zona con la actualidad, plantean una continuidad entre el pasado de la conquista y las problemáticas que padecen en el presente (expropiación territorial, desplazamientos y migraciones de familias, desmontes, contaminación, falta de alimentos, falta de acceso al agua potable, fumigaciones con agroquímicos, enfermedades, etc.); se identifican como sostenedoras del hogar, destacan la maternidad como fuente de vida y lucha por el presente y futuro; aunque se refieren al pasado como un lugar con menores jerarquías de género o “matrilocal”, marcan diferencias y distancias con los varones de sus comunidades, señalan las consecuencias negativas del “machismo” y relatan que tuvieron que soportar críticas y obstáculos por la decisión de “salir” del rol de madres y cuidadoras para participar de la radio, los talleres y reuniones (Ortega y ARETEDE, 2022).

En estos años de trabajo, además de desempeñarme en actividades de apoyo y asesoramiento a las integrantes de la organización ARETEDE, desarrollando proyectos y alentando algunas discusiones, como, por ejemplo, de cara al debate por la legalización del aborto, me terminé involucrando y haciendo trabajo de campo con comunidades indígenas rurales (principalmente en las siguientes: 9 de Julio, Oka Puckie, Kyelhuk, Territorios Originarios Wichí y Kilómetro 6) que están ligadas a la fundación. Gracias a

⁵ Esta última afirmación corresponde a la intervención de la *niyat* Nancy López (pueblo weenhayek) en el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis y Trans realizado en San Luis en 2022.

esta posibilidad de rastrear los múltiples focos o escalas en los que se desenvuelven estos actores, pude reconocer que la agencia social de estas mujeres no solo se construye con relación a un espacio como ARETEDE o la radio “La Voz Indígena”, sino que también se produce en el ámbito de cada comunidad y en los escenarios de relaciones intercomunitarias e interétnicas que involucran el universo de la política indígena en general, tanto en el nexo con el Estado como en la dimensión consuetudinaria.

En todos los años de acompañamiento y trabajo etnográfico (con desarrollo de entrevistas en profundidad e historias de vida), y en la consulta a la documentación y material sonoro y audiovisual de la Colección de Archivos ARETEDE, busqué relevar los diferentes lugares de enunciación y las acciones que vienen desplegando estas mujeres desde hace más de dos décadas. Visualicé que su agencia se construye desde una variedad de sitios y posiciones: son mujeres creyentes, asisten a iglesias católicas o evangélicas, hacen parte o están comprometidas con la conducción de sus comunidades, algunas son cacicas y otras integrantes de comisiones directivas, sostienen comedores y merenderos, son feriantes, llevan sus productos a ferias propias o a ferias municipales y provinciales, hacen pan para vender en sus casas, hacen rifas, venden plantas y artesanías, las más jóvenes estudian en terciarios o en universidades, participan en encuentros y conversatorios gestionados por organismos de orden municipal o a través de otras ONG, como ENDEPA, tienen programas radiales, además de conducir su propia organización. Desde los inicios de ARETEDE, han encontrado en este espacio una posibilidad de reunirse, de hacer algo para mejorar las vidas de sus hijos y de sus pueblos, tal como relataba una de las asistentes al 2.º Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas, una mujer guaraní:

Es un orgullo venir de mi comunidad de Caraparí. El año pasado también los representé, quiero que todas las mujeres se sientan cómodas. Es bueno estar juntas, que nos

comuniquemos. Veo muchas caras conocidas, caras del año pasado. Espero que este encuentro nos sirva para juntarnos más, para ser más unidas por nosotros, por nuestros hijos, para que nuestras tradiciones y nuestra cultura sigan (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002).

En el fragor de la acción de “encontrarse”, estas mujeres identificaron los problemas comunes que las afectaban en términos de daños y dolores. Algunos de los sufrimientos enunciados fueron las violencias contra los pueblos indígenas en general (incluyendo la desposesión territorial) y contra las mujeres en particular, carencias económicas, discriminación étnico-racial, violencia familiar, abuso policial, etc. En esa dirección, por ejemplo, el testimonio de una mujer de la comunidad Campo Blanco decía lo siguiente:

El año pasado hemos estado presentes, hemos organizado el encuentro de mujeres aquí en la comunidad de Caraparí. Yo les quiero agradecer mucho por el espacio que nos dan. La pasamos muy lindo. Me he encontrado con muchas mujeres: mujeres muy luchadoras, muy trabajadoras y también, por qué no decir, mujeres sufridas como somos nosotros. Entonces, eso, ese viaje y esos encuentros, a mí, a todas mis compañeras, creo que nos da fuerza para seguir trabajando (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002).

Tanto el dolor, la lucha como el trabajo se presentan aquí como lugares de enunciación que anclan la experiencia de estas agentes. Todas ellas son mujeres “que hacen”: trabajadoras, luchadoras y sufrientes cuya agencia se articula desde el hacer cotidiano, tanto en la dimensión comunitaria doméstica como en las esferas públicas.

En todo lo que involucra el hacer cotidiano de las mujeres de ARETEDE, un factor común es la afirmación de una voluntad de acción que apunta a la reproducción de la vida social, expresada, por ejemplo, en la tarea de sostenimiento de sus hogares y comunidades. Esto es, en sus desempeños

públicos y privados se visualizan deseos y búsquedas ligados a la subsistencia colectiva representados bajo la idea de “fortaleza” y “resistencia”. En toda su trayectoria, las agencias de estas mujeres se aferran al deseo de una vida mejor dentro de sus pueblos y comunidades, conciben sus acciones en el marco de sus culturas y en el reconocimiento de una herencia de lucha pretérita. Por ejemplo, en un programa radial de La Voz Indígena, Francisca Mendoza, lideresa de la comunidad guaraní Peña Morada, expresaba:

Yo siempre digo que como mujeres indígenas tenemos que luchar por nuestros ancestros que nos dejaron esto. Han luchado por la tierra, entonces nosotros tenemos que seguir y enseñar a nuestros hijos, a nuestros nietos, que tienen que saber defenderse. Y como mujer le doy ese consejo a los jóvenes: que ellos también tienen que luchar y seguir adelante. Tienen que decir: soy una mujer indígena y poner la frente alta, no agacharse y seguir adelante (programa radial “Mujeres luchadoras”, Colección de Archivos ARETEDE, 2013).

Desde principios de los 2000, estas actrices dialogan con múltiples actores locales y nacionales, han participado de una incontable cantidad de espacios para contar sus experiencias, han sido receptoras de políticas públicas y conocido un amplio abanico de posibilidades de inscripción política, incluso partidaria. En todos esos años, el feminismo adquirió fuerza hasta convertirse en un movimiento de relevancia o referencia para encontrar posiciones de lucha frente a situaciones que involucren desigualdades o discriminaciones por motivos de género. Pese a la tendencia predominante del feminismo para abrazar las luchas de género, estas mujeres no inscriben sus acciones políticas dentro de este universo, no se conciben a sí mismas como “feministas” y, si bien ocasionalmente establecen diálogos con líderes feministas, sus agendas y agencias transitan otras discusiones e intereses.

En general, hablan de “las feministas” para referirse a las luchas de otras mujeres blancas, criollas o mestizas. Con

ocasión de haber compartido conversatorios, presentaciones o encuentros, valoran las iniciativas de aproximación que referentes feministas han hecho llegar, mostrando algunos puntos o posibles alianzas para la amplificación de la visibilización de, por ejemplo, las luchas ambientales. Sin embargo, estos posibles nexos se entienden limitados, es decir, se sabe que son acciones que ayudan a volver público un episodio —como una amenaza de desalojo—, pero que no se traducen en un compromiso concreto y cotidiano ni en “poner el cuerpo” para la resolución o sostenimiento del conflicto.

De distintas maneras, la relación con el feminismo está marcada por la tensión y la lejanía. Esta distancia se manifiesta en un contraste de agendas: sus problemáticas o necesidades no se ven reflejadas en los proyectos feministas, o porque no comparten ni entienden el lenguaje ni los diagnósticos de los que parten las feministas para hablar de “las mujeres”, o porque sus historias y afecciones son otras y no se reducen a la representación general que hacen algunas mujeres indígenas sobre sus trayectorias y que proyectan a “todas”.

Al mismo tiempo, observo que desde el momento en que el feminismo tendió a nacionalizarse (con el movimiento “Ni Una Menos” y la “Campana Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito”), a fuerza de sumar voces a la pretendida “lucha nacional” se subestimaron o desvalorizaron los activismos locales que no pretenden extenderse a niveles nacionales, y bajo la intención de conectar solidariamente a estas mujeres a la lucha feminista, se volvió frecuente alentar intervenciones que tensionan los grupos de base o marcan discrepancias entre la agenda local y la nacional. Sobre esta divergencia de estrategias para participar y generar incidencias, las intervenciones de las mujeres de ARETEDE se circunscriben mayormente a los ámbitos locales y departamentales, y si bien participan de foros y eventos nacionales e internacionales, no evidencian intereses concretos de ampliación hacia una plataforma

nacional con el feminismo, aunque sí con el movimiento indígena.

En definitiva, basándome en mi etnografía con las mujeres indígenas de ARETEDE y comunidades de la zona, y en un ejercicio de revisión sobre mi participación en el movimiento feminista de Tartagal, sostengo que la pertenencia al feminismo no constituye una aspiración política ni un marco de interlocución demandado por las poblaciones de mujeres indígenas rurales y periurbanas del norte de la provincia de Salta. En estos casos, el feminismo es percibido como un movimiento más bien urbano con el que potencial o estratégicamente se puede dialogar o articular, pero esto no equivale directamente a un deseo de identificación o a un reclamo de representación.

Hasta aquí me centré en describir la agencia social femenina desplegada por estas mujeres para mostrar cómo en la dimensión de su “hacer cotidiano” se encuentran claves de inteligibilidad que permiten comprender la finalidad política de las luchas que llevan adelante. Sus intervenciones públicas y acciones diarias constituyen pequeñas luchas para garantizar su propio sostenimiento, el de sus familias y comunidades. En efecto, la agencia social de estas actrices da cuenta de su capacidad para intervenir o accionar en pos de la modificación de condiciones materiales y simbólicas de vida adversas, por ejemplo, para mejorar la economía de sus familias, derribar discriminaciones varias, exclusiones y violencias, incluyendo las violencias de género, y, a su vez, para procurar la preservación de elementos que garantizan la permanencia étnica de sus pueblos, por ejemplo: la lucha y resistencia territorial.

Tomé el concepto de agencia social de Mahmood con la intención de hacer propio el señalamiento sobre aquellos casos en los que las acciones de las agentes femeninas apuntan a crear condiciones de continuidad y estabilidad, aspecto que resulta crucial para desmarcarse de lo que, tal como muestra la autora, son los pilares del proyecto feminista liberal: los ideales de liberación y autorrealización.

Con esto intenté subrayar que, siguiendo mis observaciones de campo, lo que estas actoras plantean se mantiene al margen de los argumentos que el feminismo propone como diagnóstico general de las situaciones de opresión.

Este carácter ambiguo de la agencia de las mujeres indígenas las ha llevado a ser categorizadas como actoras que desbordan lo que los saberes expertos dicen de ellas (Gómez y Sciortino, 2015) y como sujetas que se mueven por distintas posiciones pues cuestionan mandatos de género producidos por varones de sus propios pueblos como también por hombres blancos; rechazan o ven como riesgosas determinadas intervenciones externas, y si bien en ocasiones seducen y son seducidas por algunos discursos feministas, no adscriben ni se proyectan dentro de un horizonte feminista.

Durante las últimas décadas, atendiendo a la crítica que activistas e intelectuales afrodescendientes, migrantes, chicanas, hindúes, entre otras, hicieron al feminismo “blanco”, se han generado nuevas propuestas académicas para desmontar esa tendencia racista. Estas perspectivas, entre las que se encuentra la crítica poscolonial y decolonial, asumen la responsabilidad de dar forma a un feminismo diferente, llamado a no reproducir los sesgos raciales y de clase con los que se universalizó la representación femenina en la imagen monolítica de la mujer blanca. Desde allí, esta perspectiva busca aproximarse a las experiencias de esas “otras” mujeres que no fueron concebidas como sujetos del feminismo, tratando de poner el foco en cómo la clase, la etnia y la raza interactúan en la modelación de sus experiencias.

En lo que sigue, quisiera detenerme en contraponer, por una parte, los señalamientos que introdujo la antropología de género para analizar el fenómeno de la participación social y política de mujeres indígenas en la Argentina y, por otra, el ingreso a escena del feminismo decolonial como marco teórico de representación que intenta abrazar las experiencias de estas actoras. En ese sentido, intentaré presentar los análisis y debates que dio la antropología

con enfoque de género, y la recepción que tuvieron las teorías desarrolladas por el feminismo de las mujeres afro-americanas, tercermundistas y decoloniales en la academia argentina.

La agencia social y política de las mujeres indígenas desde la antropología

En el caso argentino, los antecedentes de la participación social de mujeres indígenas en ámbitos de militancia y discusión política se ubican entre finales de la década de 1980 y durante 1990. En el contexto de aumento de la visibilidad y protagonismo de los pueblos indígenas como actores políticos emergentes a nivel internacional y nacional, las mujeres fueron transitando sus propias trayectorias de ingreso a espacios de representación, tanto en lugares de debate femenino, este es el caso de su temprana presencia en los Encuentros Nacionales de Mujeres⁶ (Sciortino, 2013; 2016), como en sitios de deliberación y organización política dentro de sus pueblos y también en sindicatos, partidos políticos y ONG (Gómez, 2014).

En el plano internacional, si revisamos la genealogía de episodios que habilitaron el nacimiento de mecanismos específicos de discusión y tratamiento sobre la situación global de las mujeres en el sistema de Naciones Unidas, encontraremos que se encuentran indicios tempranos de participación de mujeres racializadas de origen indígena, tal es el caso de la intervención de Domitila Chungara, representante sindical del Comité de Amas de Casa de las Minas de Bolivia, quien protagonizó un famoso contrapunto con Betty Friedan, feminista de los Estados Unidos (Fuentes, 2014) en el marco de la I Conferencia Mundial de la Mujer

⁶ Desde 2022 este evento cambió su denominación a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis y Trans.

celebrada en México en 1975. Este intercambio es recordado como un hito de los reclamos y voces de las mujeres racializadas del sur global, mayormente empobrecidas, con necesidades y urgencias diferentes a las planteadas por las representantes feministas de países desarrollados.

Siguiendo un orden secuencial de los principales eventos que modelaron la institucionalización y construcción de una agenda de género global, podemos señalar algunos momentos relevantes para el caso de nuestro interés: la aprobación en 1979 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés), que sería una pieza medular para la formación de un discurso anclado en los principios de igualdad y no discriminación —aunque no de emancipación (Lamus-Canavate, 2008)—, cuya adopción permitirá que se sellen progresivamente instancias y estructuras dedicadas al abordaje y formulación de políticas de “género” en los diferentes Estados. De forma posterior, la inclusión o referencia a la interconexión sexo-género-etnia/raza se hará presente, al menos de forma incipiente, en herramientas como las Estrategias de Nairobi (EN), elaboradas a partir del trabajo realizado en la III Conferencia Mundial de las Mujeres, que tuvo lugar en 1985 en la mencionada ciudad de Kenia. Las EN identificaron la influencia del colonialismo y el racismo como obstáculos para el desarrollo y también como factores de incidencia en la agudización de la pobreza y en la producción de la marginación femenina en el mundo. Además, los informes generados en el Foro Alternativo de Nairobi enfatizaron la importancia de considerar las perspectivas de las mujeres empobrecidas en la planificación de estrategias de cambio (Hernández y Rodríguez, 1994). Al margen de los espacios estrictamente institucionales, en la década de 1980, sería clave la circulación de discursos de personalidades como Rigoberta Menchú y Alaíde Foppa de Guatemala, en espacios feministas de discusión de ideas y reflexión en el escenario latinoamericano. Los testimonios de estas actrices no solo mostraban

que la vida de muchas mujeres racializadas estaba afectada por la pobreza sino también por la violencia (De Giorgi, 2018).

Aunque con la secuencia anterior pudimos observar en qué medida se encuentran antecedentes de intervenciones y narrativas que apuntan a contemplar la diversidad de las experiencias de las mujeres en el mundo, la formulación de un planteo ceñido a la denominación “mujeres indígenas” recién llegaría en 1995 durante la IV Conferencia Mundial de la Mujer realizada en Beijing. Sería ese el momento en el que las mujeres indígenas alcanzarían mayor visibilidad “propia”, dado que lograrían que sus realidades y problemáticas se cristalizaran dentro de una agenda específica. Como vemos, en el seno de estos ámbitos, bajo el impulso e interacción con estructuras de interlocución globales y nacionales, las mujeres indígenas fueron paso a paso ganando notoriedad, para luego apropiarse de herramientas discursivas en clave de derechos humanos, movimiento que se tradujo también en la colocación de la mujer indígena como nueva sujeta de políticas gubernamentales.

Volviendo a la situación de la Argentina, durante la década de 1990 se detectó la aparición de nuevas “modalidades de participación política”, es decir, iniciativas de “inserción y participación (...) en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena (...) y en ámbitos políticos institucionalizados”, incluyendo aquí la “política partidaria” y la “política indigenista” (Gómez, 2014: 62). A partir del análisis de los procesos que habilitaron el ingreso de estas actoras al universo de la política indígena institucional y consuetudinaria, se revelaron las condiciones de producción de dichas participaciones, generalmente marcadas por la trascendencia de fronteras o límites espaciales y comunitarios. Así, la participación de las mujeres indígenas en la política suele estar tramada en torno a la trascendencia de lugares físicos y simbólicos asignados a roles de género.

El fenómeno de la participación sociopolítica también ha sido explorado en investigaciones sobre las experiencias de mujeres del pueblo mapuche del sur argentino. Algunos de los ejes más destacados apuntan a redimensionar los principios con los que se valora o determina qué se entiende por participación, de manera que se extiende el foco hacia aquellas acciones de intervención emplazadas tanto dentro como fuera de los marcos estatales (García-Gualda, 2021). En esta dirección, se señalan procesos organizativos de mujeres de zonas urbanas y rurales en torno a iniciativas gremiales, barriales y de orden académico, caracterizados por la generación de instancias de recuperación identitaria y de reflexión sobre las peculiaridades del género en sus vidas cotidianas, incluyendo el reconocimiento de la problemática de la violencia, la importancia del trabajo como eje promotor de autonomía, el aumento de la capacidad de toma de decisiones y el acceso a mayores posibilidades de ejercicio de poder (García-Gualda, 2016). Asimismo, estudios concentrados en la cuestión de la resistencia contra el extractivismo petrolero dan cuenta del grado de participación de mujeres mapuche en diferentes procesos organizativos de defensa territorial. Estos textos dejan ver cómo se gestan movimientos cotidianos de organización y lucha —que involucran a mujeres y varones— para enfrentar los efectos perjudiciales de la expansión de la industria hidrocarburífera, especialmente en la esfera del cuidado y la sostenibilidad de la vida colectiva (Cabrapan-Duarte, 2022; 2022a).

Investigaciones como las desarrolladas por Hirsch (2003, 2008) con grupos de mujeres guaraníes del norte de Salta destacan el valor de los aportes femeninos para el sostenimiento de la economía familiar y comunitaria. Estas mujeres se caracterizaban por proveer de recursos y tomar decisiones con un importante grado de autonomía en sus entornos, a la vez que no solían participar de instancias sociopolíticas de discusión. Todo esto transcurría a medida que se generaban condiciones favorables para la

emergencia de nuevas modalidades de incursión política, a través de, por ejemplo, su incipiente desempeño en proyectos de ONG a principios de la primera década de los 2000. De acuerdo con estas etnografías, la agencia social de estas mujeres se mostraba articulada por intereses prácticos concretos (Molyneux, 1985) orientados a combatir problemas cotidianos más que a cuestionar roles de género culturalmente pautados.

En este contexto de “nuevas modalidades de participación”, se encuentran diferentes análisis que se detienen en problematizar las intervenciones de estas actoras, lo que da lugar a la formación de un marco teórico que destaca los siguientes aspectos: la utilización de formas de esencialismo estratégico que se traducen en la presentación pública de determinados diacríticos con los cuales afirman una posición étnica de diferencia, y cómo estos usos de identidades esencializadas son ubicados en la encrucijada entre el feminismo en tanto representa el lugar del “afuera” y los modos en que las mujeres indígenas problematizan su propia condición de género (Valdez, 2017; Gómez y Sciortino, 2015; Gómez y Trentini, 2018); la prevalencia de la maternidad ligada a la reproducción de cultura y a la lucha, aspecto que se plantea por ejemplo en la postura de clausura del debate por el derecho al aborto, en el cual se evidencia un enfoque cristalizado de la cultura (Sciortino, 2014; 2017). Asimismo, en lo relativo a los nexos con el feminismo, sus intervenciones se caracterizan por anteponer posiciones de tensión, desencuentro e interpelación, aunque también de diálogo (Sciortino, 2015; Valdez, Amador-Espina, Paredes, Sciortino y Gómez, 2017; Gómez y Trentini, 2018). Sobre esto último, las interlocuciones con el feminismo suelen estar anudadas por la disyuntiva entre derechos colectivos vs. derechos individuales (Gómez, 2017), es decir, los primeros incluirían a todos los actores que convergen en la noción de pueblo (incorporando a los varones), mientras que los segundos, que serían los representados por el feminismo, vendrían a ponderar los derechos de las mujeres

por encima de los demás. En consecuencia, la participación de las mujeres indígenas en espacios feministas se presenta condicionada por una especie de debate entre la lealtad étnica o la lealtad de género (Sciortino, 2014).

El desarrollo de categorías analíticas, como la de “procesos organizativos de mujeres indígenas” (Hernández Castillo, 2001) por parte de la antropología mexicana para caracterizar la participación femenina en los antecedentes y en la concreción del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, influenció las lecturas de la antropología argentina sobre las nacientes prácticas de participación de mujeres indígenas en instancias sociopolíticas. Así, diferentes investigaciones recogieron este interés centrándose en examinar los procesos organizativos de mujeres de pueblos originarios (Castelnuovo-Birabén, 2014; Denuncio, 2018; Rizzo, 2018). En diferentes contextos, mujeres originarias juntas o “sueltas” atravesaron los límites de la participación y se volcaron a la gestión de instancias de organización donde pudieron agenciarse con otras mujeres de sus pueblos o también con compañeras no indígenas (criollas o mestizas) en el marco de nexos con políticas de gobierno estatales y de organismos sin fines de lucro. Las agencias desplegadas en estos procesos organizativos motivaron una serie de dinámicas con diferentes resultados: la problematización de su condición de género a través de capacitaciones e instancias de socialización que les permitieron reconocerse como actoras implicadas en relaciones de poder específicas; la posibilidad de forjar nuevas consciencias desde donde pensar iniciativas para mejorar sus problemas cotidianos y la formación de identidades que fortalecen aspectos como la maternidad y el cuidado para la definición de sus experiencias como “madres cuidadoras” o luchadoras. Todas estas investigaciones se explayan en describir cómo y a través de qué prácticas y enunciados estas mujeres construyen agencias dispuestas a la modificación de dificultades próximas que las involucran tanto a ellas como a sus hijos, familias, comunidades y pueblos.

Recapitulando, la antropología con perspectiva de género en Argentina se ocupó de estudiar la agencia social de mujeres indígenas en provincias como Salta, Formosa, Chaco, Jujuy, Misiones, Santa Fe, Buenos Aires, Neuquén y Río Negro alrededor de tres ejes: los aspectos implicados en las experiencias de participación e involucramiento en espacios de la política estatal e indígena; los procesos organizativos que surgen como resultado de las acciones de participación social y política; y, por último, la problematización que las propias mujeres indígenas hacen sobre su condición de género.

A partir de estos textos —que surgen de trabajos de campo— es posible comprender las condiciones heterogéneas, complejas y multiagenciales en las que las mujeres indígenas producen sus acciones políticas y formas de organización, observaciones que, a su vez, explican las características y alcances de sus iniciativas de politización al igual que los obstáculos a los que se enfrentan y, mucho más importante, esclarecen las razones o fundamentos de las tensiones y expresiones de oposición hacia el pensamiento feminista, sin las cuales resulta imposible dimensionar sus movilizaciones. Me refiero especialmente a los procesos históricos de conquista, colonización y sus efectos en la reconfiguración territorial y dinámicas sociales, culturales y económicas de los pueblos originarios; las dimensiones y aristas que intervienen en la construcción sociocultural del género de acuerdo con cada pueblo, y las formas en que adquieren fuerza enunciativa y se configuran los discursos identitarios, las políticas de identidad y las participaciones en los escenarios nacionales e internacionales apelando a la indigeneidad y, en ocasiones, al “esencialismo estratégico” para diferenciarse de las demás mujeres.

En suma, además de establecer una genealogía que ubica a las mujeres indígenas como actrices en marcos de historicidad concretos, estas investigaciones son puntos de partida y llamados de atención sobre las precauciones que hay que tener en cuenta al momento de abordar los

procesos políticos de género y etnia en Argentina, atendiendo insoslayablemente a los anclajes territoriales, ensamblajes y estructuraciones de las movilizaciones indígenas de cada provincia y jurisdicción, y al impacto de la conquista y colonización en los procesos de subjetivación.

Recientemente, en la provincia de Salta, algunas investigaciones se han detenido en la cuestión de las formas de agencia social que despliegan distintos colectivos de mujeres de pueblos originarios ubicados tanto en las “tierras altas” como en las “tierras bajas” de la geografía salteña (Milana y Villagra, 2023; Ortega, Soria y Villagra, 2023; Gallo, 2021, 2023). Estos trabajos analizan la multiplicidad de acciones que se observan en las experiencias cotidianas de grupos de mujeres que se reúnen para tejer, como es el caso de las Warmis de Nazareno, o para hacer memoria y publicar libros, como el Taller de Memoria Étnica de ARETEDE, o para desarrollar proyectos turísticos, como la comunidad Peña Morada. El interés común de estas indagaciones es mostrar cómo alrededor de estas agencias las mujeres ponen en juego instancias de recreación de la vida social y de reproducción de las relaciones de género en sus entornos comunitarios y también por fuera de ellos. Al mismo tiempo, estos textos postulan la aparición de formas renovadas de agencia social y política que trascienden los entendimientos tradicionales que ligan la política a la lucha por la representación o la visibilidad.

El trabajo de campo realizado con estas mujeres muestra cómo la agencia social se produce en la multiplicación de una numerosa cantidad de acciones en pos de “ganarse la vida” y producir intervenciones en los escenarios públicos para desestabilizar algunos ordenamientos, como aquel que restringe el lugar de lo político a la acción de los humanos. En la descripción de los términos en que se producen estas agencias sociales, se puede ver que la problematización de la condición de género aparece ligada a la búsqueda de condiciones de reproducción y continuidad en torno a la

fortaleza grupal adquirida a partir de una forma de política colectiva gestada entre mujeres.

En resumen, la antropología viene mostrando que las agencias sociales de las mujeres indígenas en la Argentina se moldean entre aquellas posiciones que Molyneux (1985) definió como intereses prácticos o estratégicos. Es decir que en la dimensión de las acciones o capacidades de hacer, ya sea de forma individual u organizada, estas actoras dirigen sus prácticas y discursos hacia la localización de recursos que les permitan prioritariamente mejorar sus vidas, “salir adelante”, satisfacer necesidades inmediatas —como proveer de ingresos económicos a sus familias—, construir representación identitaria en torno a la pertenencia étnica, dar valor a sus culturas, ser portavoces de determinados diacríticos culturales, entre otros. De modo inverso, no se visualiza como prioridad —lo que no significa que no sea un tema de interés— la subversión o ruptura de un sistema de subordinación sexogenérica determinado.

Con esto me importa subrayar que, de acuerdo con el conocimiento generado desde la etnografía, la agencia social de las mujeres indígenas de diferentes comunidades y pueblos, a la que podríamos traducir como “luchas cotidianas” en el sentido dado por las actoras al involucramiento para intervenir en sus realidades, no parece debatir ni reconocer al feminismo como una instancia afín para pensar sus intereses. Al contrario, la mayoría de sus intervenciones ha permanecido bastante al margen de las discusiones y movilizaciones planteadas por el movimiento feminista.

Análisis de la crítica decolonial argentina: debates e inconsistencias

En el camino de abordaje del nexo entre mujeres indígenas y política, el feminismo aparece como un telón de fondo, a veces como un espectador y otras como un centinela que

mide los fenómenos de politización de mujeres en distintos lugares del mundo con el propósito de dilucidar si lo que hacen es “feminismo” o no y si es posible generar redes de solidaridad comunes. En el caso de Argentina, el feminismo ha desplegado iniciativas recientes de acercamiento y problematización de las experiencias de mujeres indígenas a lo largo de su amplio territorio, y ha animado así un escenario de vinculación habitado por lo que Gómez (2017) llama “encuentros y desencuentros”.

Para referirnos a las contribuciones que orbitan alrededor del binomio “colonialidad-decolonialidad” es pertinente, en primer lugar, brindar mayores precisiones conceptuales para diferenciar qué trayectorias confluyen —a grandes rasgos— en la constitución del feminismo pos- y decolonial. Esta perspectiva o grupo se reconoce heredera de diferentes matrices de pensamiento y cuestionamientos epistémicos, entre ellos: las críticas raciales que el feminismo afroamericano o *black feminism* realizó a las feministas blancas de los Estados Unidos por basar sus teorías en concepciones monolíticas y universalistas arraigadas en posiciones de clase y de raza privilegiadas, y sus correspondientes exclusiones manifestadas en un feminismo ciego y segregador de las mujeres negras; las críticas de las intelectuales hindúes y migrantes a la construcción académica ficticia y subordinada de la “mujer del tercer mundo”, voces que se ubicaron dentro de lo que se conoce como pensamiento subalterno (Spivak, 2003; Mohanty, 2008). Puntualmente, esta herencia teórica se plasmó en la apropiación de la matriz epistémica centrada en la intersección de género, etnia, sexo y clase en las experiencias de las mujeres del tercer mundo o de Latinoamérica y el Caribe, también llamada “interseccionalidad” —categoría que alude a la mencionada interconexión de opresiones— y que actualmente es una de las fuentes que nutre al pensamiento feminista pos- y decolonial en Argentina (Soria, 2023).

Asimismo, ya en el terreno de la colonialidad, este feminismo abreva en los discursos académicos producidos

por el grupo “modernidad-colonialidad”, cuyos cimientos se encuentran en el concepto de “colonialidad del poder” introducido por Quijano (1992) para formular un giro epistémico enfocado en cómo el fenómeno histórico de la “colonialidad” impacta aún hoy en la producción de jerarquías y desigualdades raciales en Latinoamérica. Esta perspectiva propuso volver la mirada sobre la categoría de raza y la tesis de que, para las poblaciones de Abya Yala, la raza nunca dejó de ser un componente marcador imprescindible para entender los mecanismos de las dominaciones y las resistencias contemporáneas de los movimientos sociales.

El feminismo decolonial aportó el concepto de “colonialidad del género”, propuesto por la filósofa argentina —radicada en Estados Unidos— María Lugones (2008), para marcar que la colonialidad afectó al sistema sexo-género en las poblaciones latinoamericanas. Lugones introduce la hipótesis de que en Abya Yala los efectos de la colonialidad se tradujeron también en la adopción de un sistema patriarcal heteronormado de género, que no sería el modo en que las sociedades precolombinas se habrían organizado. Así, según Lugones, el desembarco de la episteme moderna colonial trajo consigo las categorías de género, sexualidad y raza para los pueblos nativos de Abya Yala.

Las intelectuales feministas decoloniales⁷ articulan sus teorías desde la crítica decolonial general, la crítica decolonial de género específica, los conocimientos diversos producidos por los movimientos feministas afroamericanos y de mujeres de color, indígenas, migrantes, de movimientos sociales en Estados Unidos y América Latina (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). Se reconocen “subalternas” ubicadas en los márgenes de la academia del norte, y en oposición a los locus epistémicos privilegiados desde los que hablan quienes producen conocimiento

⁷ Este grupo incluye a las siguientes intelectuales: María Lugones, Breny Mendoza, Julieta Paredes, Aura Cumes, Sylvia Marcos, Arturo Escobar, Karina Ochoa, Yuderlys Espinosa, Diana Gómez, Ochy Curiel, entre otras.

“feminista blanco y burgués”. Con esta base reivindican propuestas radicales de diferenciación cultural contra los efectos sexistas y patriarcales del colonialismo (Curiel, 2007).

En otras palabras, estas intelectuales buscan mostrar, a partir de la tesis de la colonialidad del poder, que la “raza” constituye un factor decisivo —junto al género y la clase— en la definición, por un lado, de las experiencias y movilizaciones de las mujeres de color (indígenas, afrocaribeñas, etc.) a las que caracterizan como “racializadas” y, por otro, en la acentuación de los mecanismos de producción de las desigualdades y discriminaciones contra estos grupos. De esta manera, uno de los objetivos del feminismo decolonial es rescatar las voces de las mujeres racializadas de la exclusión e invisibilización y proponer nuevas teorías que no sean simples descripciones, sino que expresen compromisos éticos y políticos con los movimientos de América Latina y el Caribe. A grandes rasgos, el feminismo poscolonial y decolonial se proyecta como una respuesta crítica a los sesgos raciales del feminismo blanco e intenta subsanar las violencias epistémicas ejercidas contra las mujeres racializadas. Por lo cual busca ser un marco teórico superador de las exclusiones étnicas, de raza y sexogenéricas, y un proyecto comprometido con las emancipaciones planteadas por estas mujeres.

En Argentina, la recepción inicial de la crítica decolonial —para el caso de nuestro interés, que son las mujeres indígenas consideradas como sujetos políticos— se detuvo en la problematización de dos aspectos principales: a) la examinación de las implicancias de la colonialidad del género en tanto concepto rector y disparador de las investigaciones en esta perspectiva y b) la indagación acerca de la relación que estas mujeres mantienen con los feminismos.

En primer lugar, el concepto de la colonialidad del género fue abordado en algunos textos (Bidaseca, 2011; Bidaseca y Vázquez Laba, 2011; Segato, 2011) que analizan movilizaciones contemporáneas de mujeres racializadas, como las indígenas, con la finalidad de discutir si el patriarcado es

un orden heredado o preexistente. En esa dirección, Segato (2011) postula que para el caso de las sociedades precolombinas sería pertinente hablar de “patriarcado de baja intensidad”. Por lo tanto, de acuerdo con estas investigaciones, las mujeres indígenas son visualizadas en el cruce de dos dilemas: se ven afectadas por los efectos de la colonialidad del poder y del género y, a su vez, guardan vestigios de una posible sociedad sin patriarcado o con otro tipo de manifestación patriarcal.

En un ejercicio de revisión de los conceptos introducidos por esta corriente de pensamientos, Gómez (2022) señala que la teoría feminista decolonial presenta dos falencias principales: 1) se mantiene alejada de las “condiciones objetivas y subjetivas que modelan las experiencias de las indígenas que viven en comunidades rurales y periurbanas empobrecidas y marginadas en el NOA y NEA en Argentina” (p. 65); y 2) proyectan en las mujeres indígenas una imagen homogeneizante que las concibe como aliadas o posibles interlocutoras de un proyecto feminista solidario que daría lugar al nacimiento de un “feminismo indígena”. Esto último no se condice con lo que sucede en los territorios donde estas actoras realmente viven; por el contrario, en aquellos lugares “los posicionamientos feministas no suelen ser mojonos de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política” (p. 65).

Del análisis de las agencias desplegadas en ámbitos de participación social y política que realicé en el apartado anterior, se desprende que el feminismo no constituye un locus reclamado por las mujeres indígenas para afincar su identidad. Lo que se observa son posturas antagónicas que ven en el feminismo un movimiento foráneo, potencialmente invasivo, promotor de voluntades de separación entre hombres y mujeres y que encarnaría cierto peligro para la existencia colectiva de sus pueblos. Al desagregar las explicaciones por las que asumen estas posturas se identifica la influencia de los procesos históricos de misionalización, conversión religiosa, proletarianización y asimilación en el marco de la

incorporación de los pueblos indígenas al Estado-nación, en particular en los pueblos del Chaco, y del lugar que han ocupado los discursos transnacionales fomentados por los organismos internacionales de derechos de las mujeres en la constitución de una idea de mujer indígena “hiperreal” portadora de determinados valores culturales. En suma, los caminos en los que las mujeres indígenas vienen dando cuenta de iniciativas de construcción política desde finales de los 80 y 90 no evidencian tantos acercamientos al feminismo como las interpretaciones del feminismo pos/decolonial y su recepción en Argentina viene suponiendo desde hace una década y media. Cuando hay acercamientos y conexiones, suelen darse entre mujeres de origen indígena urbanizadas, profesionales o intelectuales cuyas experiencias de indigeneidad y de clase son muy distintas a las que venimos describiendo aquí (aunque todas las mujeres indígenas padecen y resisten formas de discriminación racial).

Para rastrear la trayectoria del vínculo entre mujeres indígenas y feminismos, se vuelve necesario retomar algunos acontecimientos que llegaron a ser noticia nacional y llamaron la atención de la opinión pública, por ejemplo, los casos de la comunidad wichí Lapacho Mocho y de la niña “Juana” de la comunidad Alto de la Sierra. Sobre ambos, algunos sectores del feminismo intervinieron con modalidades diversas, pero con la finalidad común de hacer públicas estas situaciones y señalar las afectaciones transversales y particulares que atraviesan estas mujeres en el marco de discusiones nacionales sobre la violencia de género y el derecho al aborto.

Sin entrar en detalles, el episodio del supuesto abuso que tuvo lugar en la comunidad wichí Lapacho Mocho inspiró a Karina Bidaseca para la escritura de su reconocido texto “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres de color café” (2011), en el que expone una crítica al rol de las feministas blancas que se encargan de “silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas” (p. 63), algo a lo que llama “colonialismo discursivo” para señalar un fenómeno

por el que las voces de las mujeres subalternas, como las indígenas, “son fagocitadas, representadas o traducidas por otras voces” (p. 64).

Este artículo es otro de los textos fundacionales del feminismo decolonial argentino, su aporte radica en que vendría a mostrar las violencias epistémicas que se cometen contra las mujeres indígenas en nombre de un feminismo hegemónico que universalizaría sus reglas y modos de valoración al resto de las poblaciones de mujeres de la Argentina. Gómez (2022) plantea, en sintonía con lo que anteriormente marcamos, que estas afirmaciones carecen de sustento empírico, en tanto no pueden precisar de qué “feministas blancas hegemónicas” hablan ni de los procesos históricos de relación con el feminismo que habilitarían algo semejante a la “retórica salvacionista”. La antropóloga considera que en Argentina no tuvo lugar un proceso de ese tipo, por lo menos hasta la visibilización del caso de la niña wichí en 2006, y que esta interpretación descontextualizada sería más bien:

un atajo estratégico ideado por las nuevas voces del feminismo postcolonial porteño para darse legitimidad e intervenir en este caso (aun cuando no tenían trabajo de campo con comunidades de la región chaqueña), con apoyo de periodistas feministas y recursos para amplificar sus voces (Gómez, 2022: 68).

Si acudimos a la antropología, podemos ver que el nexo entre mujeres indígenas y feminismos no solo es reciente, sino que está marcado por tensiones y conflictividades. En efecto, resulta inconsistente hablar de algo parecido a una acumulación histórica que podría sustentar la afirmación de que el feminismo ha intervenido sistemáticamente con intenciones universalistas en las poblaciones indígenas de Argentina. Al mismo tiempo, Gómez señala que algunos textos de la crítica feminista decolonial no dejan en claro a quiénes se refieren cuando hablan de mujeres indígenas, si a las mujeres profesionales e intelectuales de distintos

países o a las mujeres indígenas que viven en comunidades rurales o periurbanas y que no han atravesado por procesos de formación académica. Todo ello termina generando una noción homogénea que asume a “las mujeres indígenas” como un sujeto uniforme, con intereses comunes, cuyas luchas apuntan a disputar sistemáticamente las intervenciones del feminismo “blanco” que hablaría por ellas, o a intervenir en pos del diálogo con feministas que podrían escucharlas para construir una plataforma solidaria de lucha.

Esta perspectiva termina reduciendo la complejidad de las agencias de estas actoras a lo que algunas teóricas feministas intentan promover como discusiones, rigiéndose por las categorías analíticas que estas corrientes de pensamiento postulan. En otros términos, el feminismo poscolonial y decolonial, en su intento de constituirse como el marco legítimo para abordar al sujeto “mujeres indígenas”, omite análisis y estudios etnográficos previos que, como vimos, resaltan las particularidades que convergen en las luchas que dan estas actoras en contextos heterogéneos.

Considero que algunos de los modelos teóricos de la crítica poscolonial y decolonial de la Argentina (como los expresados en la retórica salvacionista y la relación patriarcado ancestral vs. patriarcado actual) resultan demasiado simples ya que no se apoyan en evidencias empíricas que les permitan generar teorías más cercanas a las condiciones de vida de las mujeres racializadas. Sin embargo, rescatamos su insistencia en la racialización y la raza y sus efectos en la configuración de las luchas o agencias que despliegan diferentes actores (entre ellos, las mujeres indígenas), así como en el señalamiento de las implicancias de la colonialidad en tanto modo de valoración que permea las relaciones sociales e influye en la persistencia de esquemas de jerarquías raciales (correlacionadas con desigualdades de clase y género) en el presente.

A modo de cierre

En este texto intenté plantear algunas observaciones que surgen de mi experiencia territorial de participación en procesos organizativos de mujeres indígenas de Tartagal y de la información relevada durante una instancia de trabajo de campo. Muchas de mis lecturas provienen de un intento por escudriñar mi propia experiencia como investigadora a la luz de las interpelaciones que los grupos de mujeres indígenas hacían sobre mi presencia en sus espacios. Por tanto, quise recoger algunos de esos anudamientos o incomodidades que se generaban en mi quehacer cotidiano y ligarlos con algunos textos que forman parte del campo académico que analiza temáticas vinculadas a la condición étnico-racial del género y a los feminismos.

La reconstrucción del trabajo de campo con las mujeres de ARETEDE intentó mostrar cómo la agencia social de estas mujeres está modelada por una innumerable cantidad de acciones que emprenden juntas dentro de la fundación y también por fuera, es decir, en sus comunidades, en diálogo con sus núcleos familiares y en interlocuciones específicas que van generando con instituciones variadas. Estas mujeres hacedoras —que se presentan a sí mismas como madres, luchadoras, sufridas, trabajadoras— ponen en juego agencias con direcciones plurales: en sus testimonios y haceres se observa que desde sus inicios se involucraron y “salieron” a buscar oportunidades para mejorar sus vidas, las de sus hijos y pueblos, en esa búsqueda se encontraron con otras mujeres para articular reclamos de “tierra y justicia” (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2005) para los pueblos indígenas de la zona; encontraron en la conexión entre memoria oral y comunicación una posibilidad para hablar, como expresa María Miranda, de temas de los que algunas mujeres “no pueden hablar” y para fortalecer los reclamos por el territorio y demás derechos de los pueblos indígenas.

En este camino de fortalecimiento hasta constituirse en mujeres líderes y autoridades de sus comunidades, debieron surcar muchos obstáculos, algunos de ellos ligados al machismo, en especial para organizar los tiempos destinados al cuidado en sus casas y participar de reuniones, y otros a la discriminación racial imperante en la sociedad local y a problemas económicos. En general, para estas mujeres la participación es fruto de un gran esfuerzo personal y comunitario, pues, según señalan, sus familias también debieron sacrificarse para que ellas pudieran formar parte de una organización como ARETEDE. Se visualiza, entonces, que la definición de agencia social en el caso de estas mujeres se enmarca en su capacidad de acción, de “lucha”, como ellas expresan, para elaborar estrategias y prácticas de supervivencia y continuidad dentro de sus pueblos. En este sentido, encuentro que sus intereses, no por ser prácticos u orientados a la satisfacción de necesidades inmediatas, dejan de ser estratégicos, pues la dimensión táctica de pensar y llevar adelante iniciativas está orientada a la reversión de subordinaciones estructurales que someten a los pueblos indígenas en su conjunto.

En cuanto a la relación con el feminismo, como afirmé, está atravesada por tensiones y desencuentros. Si bien se gestaron aproximaciones tanto con el feminismo local como con el nacional y siguen articulando con plataformas feministas, como el Fondo de Mujeres del Sur, no inscriben sus identidades en un horizonte necesariamente feminista. Podría caracterizar el nexo con el feminismo como distante. He sostenido que el feminismo decolonial (que busca ser una alternativa que acoja las diferencias y desigualdades étnicas, raciales, de género y clase en los análisis y en el compromiso con las luchas de estas mujeres tradicionalmente ignoradas por el feminismo blanco) incorporó categorías que no se ajustan a lo que observo en las cotidianidades de las mujeres del norte de Salta. Con esto quiero decir que algunas de estas perspectivas, en el intento de remediar las violencias epistémicas ejercidas por algunos

estudios académicos, se tornan complacientes y desarrollan análisis que dan cuenta de diálogos o relaciones que existen solo en determinados círculos acotados (universidades) y que no son los que tienen lugar en espacios alejados de las capitales de las provincias o en territorios rurales.

Como resultado, terminan fijando las agencias de las “mujeres indígenas” a discusiones sobre la resistencia en términos generales, pero especialmente bajo la idea de que en sus agencias se esconde, aun cuando no lo manifiesten, como un sentido oculto, la búsqueda de acciones por revertir relaciones patriarcales o quebrar un orden patriarcal que las sujeta; asimismo, las ven como actoras que conservan elementos no patriarcales que permitirían imaginar alternativas para revertir los males del patriarcado en las sociedades modernas occidentales. Algunas de estas teorías suelen ubicar a las mujeres indígenas en ese doble debate, anclan las discusiones académicas a una resistencia cristalizada o a la generación de alianzas con base en la condescendencia. De lo relevado durante mi trabajo de campo y convivencia con estos grupos, en cambio, considero que las discusiones y preocupaciones de estas actoras no se aproximan a anudamientos teóricos como la colonialidad del género, por ejemplo.

Más allá de la seducción que generan encuadres como la crítica decolonial, en especial por su carácter inspirador y convocante, las prácticas que llevan adelante las mujeres indígenas del norte de Salta son bastante más complejas y muchas veces inasequibles para aquellas herramientas analíticas que anteponen compromisos o lealtades a movimientos como el feminista. En efecto, de acuerdo con mi experiencia, sostengo que una forma de transitar los encuentros y desencuentros es sometiendo a revisión nuestras propias prácticas y las categorías analíticas con las que somos formadas a fin de llegar a reconocer, como expresa Sciortino (2012), “el marco objetivo diferencial desde el cual mujeres y varones se proyectan como sujetos libres” (p. 43).

Lo que busco destacar con este texto es la centralidad de la observación y registro de las agencias de actoras como las mujeres integrantes de pueblos originarios, tomando en cuenta los procesos históricos que vivenciaron y los modos de organización sexogenérica de sus pueblos, para no dar por sentado o asumir que se trata de manifestaciones patriarcales o, por el contrario, de ordenamientos plenamente equilibrados. Intento de esta manera, apoyándome en observaciones empíricas, incorporar la posibilidad de analizar las acciones de lucha y movilización de grupos de mujeres indígenas a partir de sus propios conocimientos y planteos sociopolíticos, incluso cuando estos contradicen los axiomas del pensamiento feminista. Justamente, como he querido mostrar en los anteriores párrafos, las acciones de las agentes de ARETEDE no están directamente encaminadas hacia la lucha contra un orden de género perjudicial, ya sea de herencia colonial o no. La evaluación de sus agencias revela las múltiples investiduras y finalidades que pueden encontrarse en las iniciativas de organización y participación, y evidencia que no siempre hay correspondencia entre la agencia y la resistencia, que es pertinente preguntarse por los factores que intervienen en la modelación de las motivaciones y metas de cada actor, y que las expectativas de reproducción social y continuidad no siempre equivalen a la ocupación de roles de subordinación con respecto a los varones o a la anulación de los intereses femeninos.

De parte de la antropología, algunas perspectivas teóricas han podido ofrecer descripciones situadas de las dimensiones que adquieren las resistencias de grupos de mujeres indígenas de diferentes latitudes del país. Por ejemplo, en el trabajo de Cabrapan-Duarte (2022, 2022a) se problematizan los elementos que intervienen en la constitución de los movimientos de organización de mujeres indígenas que se pronuncian contra el avance del extractivismo y los horizontes a los que apuntan. En estos análisis se toman en cuenta las aportaciones de los feminismos territoriales,

comunitarios y decoloniales, aunque reconociendo la pluralidad del movimiento amplio de mujeres. La construcción de modalidades organizativas para apuntalar la sostenibilidad y el cuidado de la vida compartida entre varones y mujeres son algunos de los intereses de estos grupos, al igual que el rechazo a la violencia por motivos de género. Este tipo de investigaciones deja en claro que no hay simplicidad ni mucho menos linealidad en las manifestaciones sociopolíticas de las agencias femeninas indígenas; por el contrario, se trata de experiencias sumamente heterogéneas.

Por último, este trabajo no busca descartar las perspectivas introducidas por la crítica pos- y decolonial sino más bien marcar la brecha entre lo que indican estos debates (que ocupan un lugar importante en los ámbitos académicos) y la evidencia etnográfica basada en el trabajo de campo en los territorios del Chaco argentino donde viven estas mujeres y sus familias/comunidades. En suma, lo que pretendo es sumar una lectura que habilite mayor permeabilidad y registro de posibilidades analíticas que exceden los esquemas más conocidos hasta ahora, lo que, de acuerdo con mi visión, permitiría enriquecer el conocimiento y la acción.

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social* 8 (17): 61-89.
- Bidaseca, K. y Vázquez Laba, K. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Cabrapan-Duarte, M. (2022). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. (En)clave Comahue *Revista Patagónica de Estudios Sociales* 28: 9-39.

- Cabrapan-Duarte, M. (2022a). Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate feminista* 32 (64): 56-79.
- Castelnuovo-Birabén, N. (2014). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26: 92-101.
- De Giorgi, A. (2018). Un pensamiento propio. Feminismo desde y para América Latina en la década de 1980. *Travesía* 20 (2): 45-64.
- Denuncio, A. (2018). Mujeres indígenas: procesos organizativos e identitarios. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 87-111). Temperley: Tren en Movimiento.
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). Introducción. En Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Falquet, J. (2003). Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos* 11: 13-35.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20.
- Fuentes, P. (2014). Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975. *Secuencia* 89: 166-192.
- Gallo, A. (2021). Turismo rural comunitario: gestión y participación de las mujeres de la comunidad guaraní Peña Morada, departamento San Martín, provincia de Salta. Ponencia

- presentada en el 12.º Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, Buenos Aires, junio y septiembre.
- Gallo, A. (2023). *Las agencias políticas de las mujeres guaraníes de las comunidades Río Caraparí y Peña Morada. Municipio Aguaray, departamento San Martín, provincia de Salta*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Salta.
- García-Gualda, S. (2016). La chispa de la participación política: Historias de mujeres mapuche durante el conflicto Pulmarí. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2: 9-24.
- García-Gualda, S. (2021). *Tejedoras de futuro: mujeres mapuche y participación política*. Neuquén: Topos.
- Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar* XVI: 59-81.
- Gómez, M. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana* 7 (1): 1-5.
- Gómez, M. (2022). Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* 11: 64-94.
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia. *Revista de la carrera de Sociología* 5 (5): 37-63.
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2018). Introducción. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 7-26). Temperley: Tren en Movimiento.
- Gómez, M. y Trentini, F. (2018). Mujeres mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En Ulloa, A. (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 105-155). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hernández Castillo, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* 12 (24): 206-229.

- Hernández, I. y Rodríguez, A. (1994). Igualdad, desarrollo y paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa* 17: 3-53.
- Hirsch, S. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública. Una aproximación antropológica. *Runa* 24: 213-232.
- Hirsch, S. (2008). Maternidad, trabajo y poder: Cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En Hirsch, S. (coord.), *Mujeres indígenas de la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 231-251). Buenos Aires: Biblos.
- Lamus-Canavate, D. (2008). La agenda global de Naciones Unidas para “la mujer”. *Revista Polis* 20: 2-17.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC* 1: 1-31.
- Milana, P. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas, formas de trabajo y política colectiva: una etnografía colaborativa del “hacer juntas” en contexto de pandemia (Salolita, Argentina). *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo* 16: 1-18.
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 1-23). Madrid: Cátedra.
- Molyneux, M. (1985). Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies* 11 (2): 227-254.
- Ortega, M. y ARETEDE (2022). Comunicación indígena, prácticas de libertad y construcción política. Las comunicadoras de la FM Comunitaria La Voz Indígena. En Lizondo, L. y Doyle, M. (comps.), *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina* (pp. 59-75). Bogotá: Fundación Friedrich Ebert.
- Ortega, M.; Soria, S. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas desde los (des)bordes de la política. Los casos de Nazareno

- y Tartagal (Salta, Argentina). *Polis. Revista Latinoamericana* 22 (66): 12-47.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena (Lima)* 13 (29): 11-29.
- Rizzo, L. (2018). Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 59-65). Temperley: Tren en Movimiento.
- Sciortino, S. (2012). La etnografía en la construcción de una perspectiva de género situada. *Revista Clepsidra* 1: 41-58.
- Sciortino, S. (2013). Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas? Ponencia presentada en las III Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos “Desde Cecilia Grierson hasta los debates actuales”. La Plata, FAHCE-UNLP, 25 al 27 de septiembre.
- Sciortino, S. (2014). Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina. *Caravelle* (102): 87-106.
- Sciortino, S. (2015). Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Universitas Humanística* 79: 65-87.
- Sciortino, S. (2016). Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política. *Via Iuris* 22: 89-108.
- Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-8.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Bidaseca, K. y Vázquez Laba, K. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Ediciones Godot.

- Soria, S. (2023). Práctica académica e interseccionalidad: notas desde la poscolonialidad latinoamericana. *Debate Feminista* 33 (66): 4-28.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Valdez, M. (2017). Aportes mapuce para pensar el género. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-9.
- Valdez, M.; Amador-Espina, M.; Paredes, J.; Sciortino, S. y Gómez, M. (2017). Reflexiones de las autoras y la coordinadora sobre el debate. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-23.

Documentos consultados

- Programa radial “Mujeres luchadoras”, Colección de Archivos ARETEDE, 2013, Tartagal, Salta.
- Registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002, Tartagal, Salta.
- Registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2005, Tartagal, Salta.