



Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://generos.hipatiapress.com>

## **Ser Mujer Indígena en la Contemporaneidad: la Construcción de Múltiples y Diversas Identidades de Género desde una Perspectiva Etnográfica**

Rocío Lencina<sup>1</sup>

1) Facultad de Ciencias Sociales – UNICEN, Argentina

Date of publication: June 25th, 2019

Edition period: June-October 2019

---

**To cite this article:** Lencina, R. (2019). Ser Mujer Indígena en la Contemporaneidad: la Construcción de Múltiples y Diversas Identidades de Género desde una Perspectiva Etnográfica. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 8(2), 109-134. doi: 10.17583/generos.2019.4256

**To link this article:** <http://dx.doi.org/10.17583/generos.2019.4256>

---

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to [Creative Commons Attribution License](#) (CC-BY).

# **Being an Indigenous Woman in the Contemporaneity: the Construction of Multiple and Diverse Gender Identities from an Ethnographic Perspective**

Rocío Lencina

*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*

## **Abstract**

---

In this article are problematized from a gender perspective the life histories of some indigenous women who currently live in the Olavarría party, focusing on their experiences link with being wives, mothers and daughters, relieving their representations and meanings about it, putting in tension what is socially "expected" from women and making visible how operates the "indigenous being" in each case. In turn, are recovered the practices they carry out daily, also visualizing the knowledge required to carry them out. It is worth mentioning that the data presented is unpublished since it is the product of ongoing doctoral research. In short, an attempt is made to analyze how the daily reality of some indigenous women in the study area is constructed and re-signified, taking up different scenes from their life stories.

---

**Keywords:** gender, ethnicity, indigenous women, life stories

# **Ser Mujer Indígena en la Contemporaneidad: la Construcción de Múltiples y Diversas Identidades de Género desde una Perspectiva Etnográfica**

Rocío Lencina

*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*

## **Resumen**

---

En el presente artículo se problematiza desde una perspectiva de género las historias de vida de algunas mujeres indígenas que actualmente viven en el partido de Olavarría, focalizando en sus experiencias vinculadas con el ser esposas, madres e hijas, relevando sus representaciones y sentidos al respecto, tensionando con lo que socialmente “es esperado” de las mujeres y visibilizando cómo opera el “ser indígena” en cada caso. A su vez, se recuperan las prácticas que diariamente realizan, visualizando también los conocimientos requeridos para llevarlas a cabo. Cabe mencionar que los datos presentados son de carácter inédito en tanto son producto de la investigación doctoral en curso. En suma, se intenta analizar cómo es construida y re-significada la realidad cotidiana de algunas mujeres indígenas del área de estudio, retomando diferentes escenas de sus historias de vida.

---

**Keywords:** género, etnicidad, mujeres indígenas, historias de vida

**E**l presente trabajo se desarrolla en el marco del proyecto PICT “Investigación, Gestión y Significación Social del Patrimonio Cultural en el Centro de Buenos Aires y Centro-Este de San Luis” del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre el Patrimonio Cultural “PATRIMONIA” (INCUAPA – UE CONICET). En el contexto de la tesis doctoral, esta investigación pretende generar nuevos interrogantes en torno al rol de las mujeres en la transmisión de los saberes, sus facetas privadas y públicas, oficiales y cotidianas y a través de ella se pretende indagar qué lugar ocupa el rol de las mujeres en las valoraciones sociales de los saberes y prácticas del patrimonio entre los propios grupos o agrupaciones indígenas. Cabe mencionar que los datos presentados en este artículo son de carácter inédito en tanto son producto de la investigación doctoral en curso. Los mismos corresponden al partido de Olavarría (Buenos Aires, Argentina), en el cual se viene desarrollando trabajo de campo desde el año 2017 hasta la actualidad.

En función de lo planteado, la metodología se sustenta en un abordaje cualitativo, implicando los propios saberes de los protagonistas y las conductas observables en su contexto sociocultural, tratando de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas (Taylor & Bogdan, 1986). En este sentido, se considera la utilización de métodos y técnicas etnográficas no directivas como: observaciones participantes (Geertz, 1997), conversaciones y entrevistas (Guber, 2004; Gutierrez & Roggi, 1999); y registro etnográfico como medio por el cual se duplica el campo en formas de notas (registro escrito), imágenes (fotografías) y sonidos (Guber, 2011). Ello permite acceder al universo de significaciones y representaciones que los actores construyen en torno a sus expresiones culturales, así como al contexto en que se producen.

Particularmente en este artículo se plantea como objetivo indagar respecto de los múltiples aspectos que convergen en el “ser mujer indígena” en este momento socio-histórico. Esto se llevará a cabo a partir de la visibilización de las particularidades de cada historia de vida de las entrevistadas (en función de las características del contexto en el que se inscriben) así como también de las tensiones que presentan entre ellas. En este sentido, entendiendo a las identidades no como fijas e inmutables sino como diversas y en continua transformación, se pretende abordar antropológicamente cómo se construyen los procesos de producción

identitaria en la contemporaneidad olavariense desde la perspectiva de las mujeres originarias. En este marco, cabe preguntarse: ¿cómo se definen estas mujeres en la actualidad? ¿Qué lecturas y discursos construyen sobre el “ser mujeres indígenas” hoy?

En suma, el fin último es analizar la situación de las mujeres originarias en la contemporaneidad poniendo de manifiesto la producción sociocultural de su diversidad cultural: sentires, percepciones, experiencias, posicionamientos y recuerdos. Es en esa diversidad donde se logra identificar la complejidad de lo cotidiano, del surgimiento de las tensiones y las disputas, de las relaciones familiares y los vínculos con los demás, los aprendizajes y las enseñanzas, en definitiva, todo aquello que conlleva el proceso social de construirse como mujeres e indígenas en la actualidad.

### **Identidad, género(s) y patriarcado(s)**

Retomando lo expresado por Simone de Beauvoir (1974: 38), "la mujer no nace, se hace", se propone pensar que el género no es una identidad estable. Esta formulación desplaza el concepto de género más allá del terreno de un modelo sustancial de identidad, hacia uno que requiere una conceptualización de temporalidad social constituida. De acuerdo con Butler (1998), el cuerpo adquiere su género en una serie de actos que son renovados, revisados y consolidados en el tiempo. Desde un punto de vista feminista, se puede intentar re-concebir el cuerpo con género, más como una herencia de actos sedimentados que como una estructura predeterminada o concluida, sea natural, cultural, o lingüístico (Butler, 2006; Lamas, 1994; De Barbieri, 1993).

Comenzar a incorporar estas interpretaciones, permite desnaturalizar las identidades en general y de-construir las identidades de género en particular. En este sentido, y recuperando lo expresado por Facio y Frías (2005: 271), se entenderá por género “al conjunto de características y comportamiento, como roles, funciones y valoraciones impuestas dicotómicamente a cada sexo a través de procesos de socialización, mantenidos y reforzados por la ideología e instituciones patriarcales”. Significativamente, el género es instituido por actos internamente discontinuos, la “apariencia de sustancia” es entonces precisamente una identidad construida, un resultado performativo que la sociedad ha venido

a creer y a actuar como creencia. Siguiendo los planteos de Turner (1974) en sus estudios sobre el teatro social ritual, Butler (1998) profundiza en el aspecto performativo del género. De este modo, señala que una acción social requiere una performance repetida, la cual es a su vez re-actuación y re-experimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos, es decir, es la forma ritualizada de su legitimación. Cuando esta concepción de performance social se aplica al género, es claro que, si bien son cuerpos individuales los que actúan esas significaciones al adquirir el estilo de modos generizados, esta “actuación” es también inmediatamente pública. En este sentido, si el cimienta de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una identidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en la relación arbitraria entre esos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género (Butler, 2002).

De modo que, desde este lugar, la perspectiva de género permite visibilizar la realidad que viven las mujeres, así como los procesos culturales de socialización que se internalizan y refuerzan los mecanismos de subordinación que padecen. En este sentido, la perspectiva de género no sólo analiza la relación de subordinación entre las mujeres y los varones sino que también las relaciones entre mujeres y la funcionalidad de sus prácticas con el sistema patriarcal (Facio y Frías, 2005; Pérez Guirao, 2014).

En relación a la problemática de las mujeres indígenas, es interesante señalar conforme a Gargallo (2014) que no sólo existe un patriarcado occidental en *Abya Yala* (América), sino también un milenarismo patriarcal ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad de manera diferenciada del patriarcado occidental. A su vez, fue una condición previa que existía al momento de la penetración del patriarcado<sup>1</sup> occidental durante la colonización, con lo cual se re-funcionalizaron, fundiéndose y renovándose.

### **La situación de los pueblos indígenas en Olavarría (Buenos Aires, Argentina)**

Para comprender los procesos socioculturales de producción identitaria de mujeres indígenas en Olavarría, resulta necesario contextualizar brevemente lo acontecido en el área de estudio. Por ello, a continuación se realiza un anclaje a nivel local en el que se analiza la situación de los pueblos indígenas en la ciudad de Olavarría desde los años '90 hasta la actualidad, considerando como punto de partida los eventos que finalmente llevaron a la realización del Primer Parlamento Indígena en el partido.

En principio, cabe mencionar que en los años '90 los historiadores locales Carlos Paladino y Pablo Ormázabal iniciaron un reclamo al Museo de Bariloche pertenecientes a la Administración de Parques Nacionales (APN) para recuperar el cráneo del jefe Cipriano Catriel<sup>3</sup>. En 1994 se presentó la posibilidad de reunir algunos descendientes del cacicato catrielero a fin de dar testimonio del vínculo consanguíneo que exigía el museo como condición previa para el reclamo (Endere, 1998). Al mismo tiempo, a mediados de 1996, comenzaron a desarrollarse los primeros pasos de una investigación antropológica de la Facultad de Ciencias Sociales que pretendía estudiar la conformación de una identidad en relación con ese pasado a partir de los discursos y prácticas actuales de los habitantes de la región (Guerci, 2002). La investigación implicó el registro de entrevistas a descendientes de indígenas pertenecientes a los cacicatos que se asentaban en la zona. A partir de esas instancias, aquellos que se reconocieron como descendientes, específicamente los de Catriel, iniciaron una serie de contactos entre “parientes”, en la mayoría de los casos no conocidos interpersonalmente, contactos establecidos y mediados por el trabajo de búsqueda y de rastreo de informantes de los antropólogos.

En un lapso de dos años, la red de contactos se amplió y permitió celebrar un encuentro entre los descendientes del cacicato de Catriel de las diferentes líneas de descendencia. Dicho encuentro originó la organización de un Parlamento Indígena en la ciudad de Olavarría, llevado a cabo el 19 de abril de 1998, con la participación de más de trescientos descendientes de pampas, tehuelches, huarpes, tobas y

mapuches de diferentes pueblos de la provincia de Buenos Aires (Endere, 1998).

Si bien para esta reunión se preveía el reencuentro de los descendientes de Catriel, la convocatoria excedió las expectativas, ya que desde Azul también arribaron otras personas, bisnietos y tataranietos de aquellos que integraban el cacicazgo de Juan Catriel "El Viejo"<sup>2</sup> pero que no pertenecían a su linaje. Todos ellos se identificaban como residentes del barrio Villa Fidelidad de la ciudad de Azul, fundado en 1856 durante la presidencia de Mitre con el objetivo de hacer efectivo el control sobre los grupos indígenas de la zona, relocalizándolos en dicho espacio (Pedrotta et al., 2013; de Jong, 2014; Lanteri, 2015; Lanteri et al., 2011).

De las deliberaciones del Parlamento surgió la Asociación *Peñi Mapú* (que significa “hermanos de la tierra”), la cual funcionaría en adelante con una Comisión Directiva integrada por representantes locales y de la ciudad de Azul. El Presidente de la misma resultó ser uno de los descendientes de la línea de Marcelina Catriel, Víctor Hugo González Catriel. Con el transcurso del tiempo, la asociación *Peñi Mapú* fue transformándose debido a la variabilidad de sus miembros en función de nuevas incorporaciones y bajas de la misma. Actualmente la comunidad continúa trabajando bajo el liderazgo de Víctor Hugo González Catriel<sup>4</sup>, siendo las restituciones de restos humanos y de objetos<sup>5</sup> personales de los caciques los hechos más relevantes (en términos históricos) en los que ha participado activamente la comunidad.

Por otro lado, desde el año 2002 se consolida otra agrupación, la Comunidad Mapuche Urbana *Pillán Manke* (que significa “cóndor sagrado”) que desarrolla múltiples actividades en la ciudad de Olavarría. Según explican dos de sus integrantes fundadores, Mirta Millán y Darío Puñalef, uno de sus principales objetivos consiste en recuperar la sabiduría de sus ancestros, el valor de vivir en armonía con la naturaleza así como de indagar sobre su identidad, dado que ha sido negada sistemáticamente en el pasado. Para lograrlo consideran necesaria la implementación de la educación intercultural, por lo que realizan una revisión crítica de la historia presentada en los textos escolares. Desde 2008 *Pillán Manke* organiza el Encuentro Voces Originarias, en conjunto con el Centro Educativo del Bioparque Municipal “La Máxima” de la ciudad de Olavarría. Este Encuentro tiene como objetivo favorecer un

espacio de intercambio de experiencias pedagógicas formales y no formales en relación a lo establecido por el calendario escolar alusivo al 12 de Octubre como “Día de la diversidad Cultural”.

En términos generales, la visibilidad de los pueblos indígenas en la ciudad de Olavarría se nuclea en comunidades o asociaciones originarias, tales como las descritas anteriormente. Sin embargo, a través de otras redes y vínculos fue posible entrevistar a otras personas que se asumen como indígenas pero que no participan activamente de ninguna comunidad, asociación o agrupación. Es precisamente en la cotidianidad doméstica donde despliegan la conexión con sus antepasados, reconstruyen su identidad y reivindican su legado cultural. Por este motivo, cabe señalar la importancia de estos otros actores sociales que (desde su lugar) también cumplen un rol fundamental en la preservación y transmisión del patrimonio cultural indígena en la ciudad de Olavarría.

Puntualmente, en este trabajo se recuperan las voces de Mirta Millán (49 años), Nora Galván (54 años) y Carmen Pereira (92 años)<sup>6</sup>. Como se expresó previamente, Mirta Millán fue miembro fundadora de la Comunidad Mapuche Urbana *Pillán Manke* de Olavarría, agrupación que tiene como objetivo central “revitalizar la cultura y la cosmovisión originaria, interpelando el sistema de vida actual, etnocéntrica, occidental, patriarcal y capitalista” (Millán et al., 2019: 162-164). Es a partir del asesinato de su tío por las tierras que Mirta comienza a militar activamente por la causa de los pueblos originarios junto a su familia. Por su parte, Nora Galván se define a sí misma como una “guardiana” del legado ancestral indígena. Nora observó que existía un gran silencio en la familia respecto a las raíces indígenas, motivo por el cual participó durante diez años en la Comunidad Vicente Catrino Pincén para conectarse con la cultura originaria. Otra de las voces relevadas es la de Carmen Pereira, mujer de ascendencia indígena (araucana), que se reconoce como tal y habla su idioma. Ella nació en Aguada de Guerra (provincia de Río Negro, Argentina), de manera que vivió su infancia, adolescencia y parte de su vida adulta en un contexto rural. Para reconocer su identidad indígena, recupera distintas escenas de su vida: las experiencias de su niñez, los vínculos con su marido y la crianza de sus hijos e hijas.

### **Las mujeres indígenas en el contexto familiar**

Como se mencionó anteriormente, la lectura sobre el género que se hace en este artículo parte de concebirlo como una construcción social (y no biológica) de las ideas y los valores normativos que enuncian los roles respectivos de mujeres y hombres en la sociedad. En palabras de Joan Scott (1989:84), el género representa "la articulación (metafórica e institucional) en contextos específicos de las concepciones sociales de la diferencia sexual". De este modo, se observa que las normativas que codifican el ámbito de actividad y el rol social de la mujer se sitúan en las estructuras sociales y en las normas culturales y, por lo tanto, pueden ser modificadas en función del desarrollo socioeconómico y político de una sociedad. Los sistemas de valores, creencias, costumbres y tradiciones son los elementos constitutivos de las pautas de conducta impuestas al género. En este marco, cabe señalar que de los roles sociales pensados o culturalmente "asignados" para las mujeres se encuentran los desempeñados en el contexto familiar: fundamentalmente el ser madres, hijas y esposas. De acuerdo con Herrera Santi (2000), la familia constituye el espacio primario para la socialización de sus miembros, siendo en primera instancia el lugar donde se lleva a cabo la transmisión de los sistemas de normas y valores que rigen a los individuos y a la sociedad como un todo. De esta manera, desde muy temprano, la familia va estimulando el sistema de diferenciación de valores y normas entre ambos sexos, asentando así tanto la identidad como el rol de género.

En principio, se retomarán las palabras de Carmen Pereira quien comenta acerca de su rol como madre y esposa, tensionando algunos aspectos de su vida al mirarlos desde la actualidad:

[Mi marido] se iba, salía, qué le iba a decir... No es como ahora... Yo a veces pienso y digo ¿por qué fui tan tonta antes? ¡Hoy mandan más las mujeres que los hombres! Antes la mujer no sabía defenderse, el hombre era todo, sabía todo... hasta si te ibas te seguía y te mataba, y dejaba a los hijos guachos... Muy machistas eran antes... Con mi marido no peleábamos nunca, pero lo que si con el trabajo era muy andariego... Se iba a otro lugar de paseo con los amigos, como chico soltero... Y yo me tenía que quedar trabajando... teníamos chivas, ovejas, quinta... a él no le

importaba, se iba a pasear tranquilo con los amigos. Y qué le iba a decir... Me decía: “¿Ustedes me van a mandar a mí?”... como él era el que mandaba hacia lo que él quería. (...) Si... él se enojaba y se iba, bah... se enojaba para irse porque sabía que no lo podía contradecir. Siempre fue así... (C. Pereira, entrevista personal, 22 de agosto de 2017).

En función de lo que expresa Carmen en su discurso, es posible visibilizar continuidades con los estereotipos de género socialmente construidos, valorados y reproducidos en el marco de un sistema patriarcal, es decir, un contexto producido por los llamados “entronques” de patriarcados en América: entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado de origen ancestral y precolonial (Paredes, 2010). Es interesante profundizar en este aspecto, dado que el relato de Carmen se sitúa en un escenario donde los pueblos indígenas están siendo “corridos” de su territorio y despojados de su cultura. De este modo, desde una mirada socio-histórica se observa que dichos grupos se encuentran en una situación de vulnerabilidad y desigualdad por ser indígenas, y más aún las mujeres de estos grupos. Es decir que a su condición desigual de indígena se le suma la de ser mujer. Dichas “condiciones” son producto de una construcción sostenida y sedimentada en el tiempo, a la vez que reproducidas socioculturalmente.

En este sentido, si bien las realidades donde sucede el patriarcado son diversas y conflictivas, es posible encontrar puntos de continuidad tales como las tensiones asociadas a los roles de género. Los roles tradicionalmente asignados a los hombres están generalmente orientados hacia el ámbito público vinculados con características propias del estereotipo masculino tales como la energía, la racionalidad y la fortaleza, mientras que los roles de las mujeres corresponden al ámbito privado/doméstico asociado con cualidades como la sensibilidad, la calidez, la suavidad, entre otros (González Gabaldón, 1999). En palabras de Jelin (1998:48): “en el prototipo de la familia nuclear patriarcal, la división del trabajo por género está muy arraigada: el rol de padre-marido-proveedor del hombre adulto es complementado por el rol de la esposa-madre-ama de casa de la mujer adulta”.

No obstante, retomando los aportes de Gomez y Sciortino (2018) es interesante mencionar que para las mujeres originarias “salir de lo

doméstico” no significa necesariamente alejarse, abandonar este espacio. Por el contrario, lo “público”, “lo comunitario”, se aborda desde los roles, prácticas, formas de trabajo histórica y culturalmente propios del ámbito doméstico. Así también las tramas que llegan a tejer estas mujeres en el espacio público acaban por invadir las relaciones al interior del grupo familiar. En este sentido, las autoras reconocen que entre lo doméstico y lo público no necesariamente existe una barrera infranqueable, sino transacciones y yuxtaposiciones que exponen la fragilidad de los límites construidos entre los distintos espacios sociales que transitan las mujeres. A su vez, cabe señalar cómo la entrevistada enfatiza con sus palabras la situación de desigualdad de la mujer frente al hombre, siendo este el que “sabe todo y es todo”. Se observa entonces la situación de desigualdad de la mujer al punto que su accionar parece estar limitado por y dependiente de las decisiones del hombre: particularmente en este caso, ella y su familia quedaban a merced de los viajes (laborales o no) del marido. De este modo, se observa cómo se reproducen los patrones “tradicionales” en cuanto a relaciones de género, es decir, que el lugar que se le asigna a la mujer sigue siendo el espacio doméstico”, mientras que los hombres están asociados principalmente con lo extra-doméstico teniendo acceso a las esferas públicas y políticas (Hirsch, 2003).

Por otro lado, saliendo de su caso personal, Carmen hace referencia a la brutalidad del contexto dado que (según cuenta) la mujer bajo ningún punto de vista podía contradecir al hombre y menos aún podía tomar la decisión de separarse: “si te ibas te seguía y te mataba, y dejaba a los hijos guachos”. En este punto, se considera importante retomar conceptos como “femicidio” y “feminicidio” para comprender y analizar las causas estructurales de extrema violencia contra los cuerpos de las mujeres indígenas. Los debates evalúan críticamente la importancia de emplear el término feminicidio para nombrar la desaparición y los asesinatos de mujeres indígenas. El femicidio se refiere a un homicidio de una mujer por su condición de ser mujer, mientras que el feminicidio se refiere a un proceso sistémico que crea las condiciones bajo las cuales ocurre la violencia de género, como el colonialismo (Martin & Carvajal, 2015), y sin ningún tipo de intervención de las instituciones estatales para prevenir o hacer justicia a las víctimas y sus familias (Lagarde, 2008).

En este marco, es importante retomar la perspectiva de Rita Segato (2013) para hacer visibles las conexiones entre el despojo y la violencia contra la naturaleza y los recursos naturales con violencia cometida contra los cuerpos de las mujeres indígenas y sus culturas. El análisis estructural de Segato (2013) permite establecer vínculos entre el capitalismo y el orden de poder patriarcal en la sociedad, una fusión que se manifiesta en actos violentos sistemáticos contra grupos específicos de mujeres. Según plantea la autora, la impunidad que acompaña a la muerte de las mujeres es parte de una maquinaria más grande que protege a los perpetradores y asegura que los mensajes de horror silencien a los que están vivos.

Como se mencionó al principio, otro de los roles sociales que desempeña la mujer es el de ser madre. La maternidad adquiere gran importancia para la construcción de la identidad de género femenina. Tal como señala Sonia Montecino (2001), en América Latina la maternidad marca muy profundamente las diferencias sociales entre hombres y mujeres y es presentada como “tarea natural” de éstas. Si bien se han producido transformaciones y re-significaciones al respecto producto de la lucha de movimientos sociales, en la actualidad la maternidad y la familia siguen siendo las grandes fuentes de la identidad femenina, las cuales incluso trascienden las clases sociales (Villanueva, 2017; Valladares, 1994). A continuación, se retoma el discurso de Nora Galván en el que relata algunas experiencias en relación al vínculo con su hijo Iván:

Mi hijo Iván, que tiene 27 años, siempre cuando viaja va a hablar con pueblos originarios... ha ido a Bolivia, México, Colombia. Él lo vive, no sé cómo... Sabe lo que a mí me pasa... Él ha naturalizado la vida como la tomamos nosotros. (...) [Con respecto a los rituales] a mi hijo le digo: sólo si lo sentís hacerlo, porque es muy sagrado (...) Te come el sistema... De esto me ocupo con mi hijo, de que no lo coma el sistema (N. Galván, entrevista personal, 04 de octubre de 2018).

En el marco de estas representaciones asociadas a la maternidad, es interesante abordar el caso de las mujeres indígenas puesto que en tanto mujeres que “dan vida” se identifican con la naturaleza, “la Pachamama”. Silvana Sciortino (2017: 2) afirma que “a partir de poseer esta capacidad (similar a la naturaleza, a la tierra) se asocian al cuidado de los hijos/as

(‘las semillas’). Más allá de su pertenencia étnica específica, las mujeres indígenas en sus intervenciones (aunque en algunos relatos se extiende a la mujer en términos universales) se afirman nutricias, dadoras de vida, cuidadoras del grupo familiar. Partiendo de esta analogía mujer-madre, uno de los sentidos que se reivindica es el de una mujer-madre como “transmisora de cultura”, “cuidadora de los hijos”.

Particularmente en las palabras de Nora, se expresa la intersección de identidades: el ser mujer, madre e indígena. En este sentido, se observa el interés de Nora por transmitir elementos de la cultura indígena a su hijo, que conozca sobre sus raíces y sus antepasados, generando una ruptura con ese “silencio” familiar que ella había sufrido y, a su vez, habilitando a través de la crianza la vinculación de su hijo con lo ancestral. Sin embargo, esto no significa que ella en esta transmisión de saberes, experiencias e historias condicione de manera inconsciente la propia trayectoria de su hijo o genere una especie de “mandato” u obligación para continuar con el legado cultural originario (lo que no significa que no incida en sus decisiones). Por el contrario, señala la importancia de que él tenga conocimiento de estas cuestiones pero que a pesar de ello debe hacer su propio proceso de re-significación de las mismas, tomando las decisiones que él sienta adecuadas en lo que refiere a la configuración de su identidad.

Asimismo, se visibiliza desde su mirada de madre e indígena de qué manera ella “protege” a su hijo del “inminente avance de la Modernidad” poniendo énfasis en elementos de la cosmovisión originaria. De este modo, es interesante indagar sobre qué cuestiones del legado cultural ancestral decide transmitir a la siguiente generación y, al mismo tiempo, comprenderlas en el marco del contexto urbano actual. Cuando ella dice “me ocupó de que no lo coma el sistema” se podrían desprender las siguientes interpretaciones: hacer alusión a reiterarle la importancia de apreciar el tiempo en un momento donde todo es efímero, y de valorar/poner en valor los vínculos con la naturaleza y con los demás en un contexto en el que se promueve la individualidad y la competitividad, y se trata a la naturaleza como un recurso a ser explotado para la satisfacción del ser humano (Lipovetsky, 1987; Auge, 1992; García Canclini, 1995; Bauman, 2000).

Cabe destacar que, tal como señala María Ester Grebe (1987), en contraposición con la cultura occidental, el pueblo mapuche ha vivido (y vive) en contacto permanente e íntimo con la naturaleza. Su interacción cotidiana con los diversos fenómenos naturales es intensa y cargada de significados, ya que para el pueblo mapuche los elementos de la naturaleza poseen vida propia, energía y espiritualidad. Asimismo, desde esta mirada el ser humano se siente completo sólo en comunión con los demás y la naturaleza, siendo esto el principio del sentido comunitario de la vida (Martínez Sarasola, 2004).

### **Prácticas, saberes y conocimientos en la cotidianidad**

En los discursos relevados convergen múltiples dimensiones las cuales generan tensiones al comparar las distintas historias de vida. En esta comparación se hacen visibles las diferencias entre lo rural y lo urbano, lo generacional, lo político, entre otras cuestiones. Teniendo presente estos puntos, en este apartado se profundiza el análisis sobre las prácticas cotidianas de las mujeres entrevistadas, así como también acerca de los saberes y conocimientos aprendidos en y para el ámbito familiar.

Considerando las diferencias generacionales, se iniciará el análisis desde los relatos y eventos más alejados del presente hasta los más actuales. Por este motivo, se recuperan en primer lugar, las experiencias de Carmen Pereira, nacida en el año 1926 en Aguada de Guerra (Río Negro), correspondientes a su etapa de niñez y adolescencia:

Yo era el hombre compañero de mi papá. Yo lo ayudaba a mi papá... Éramos todas mujeres, y yo era como un varón para el campo. Le traía los caballos, la tropilla... cuando él llegaba cansado yo iba a atarle el caballo para el otro día. A mis hermanas no les gustaba hacer eso... (...) [Mis hermanas] eran más chiquitas que yo. Yo sola y mi mamá cazábamos liebres. Mi papá era albañil también... trabajaba haciendo una casa. Se iba temprano y a la noche volvía, y él me decía que si estaba lindo el día mañana fuera a cazar liebres. Y yo con frío, calor, lluvia salía igual... Me gustaba cazar liebres... Yo sabía dónde buscarlas... cuando buscarlas... (...) Además de eso mi mamá tejía, hacía telar, hilaba, vendía para comprar ropa, para comprar zapatillas

lejos del pueblo... Hacia patrones, hacia mantas, cojinillos, sobrepuestos, todo se vendía... (C. Pereira, entrevista personal, 22 de agosto de 2017).

Se observa en este fragmento elementos del contexto particular en el que Carmen desarrolla su infancia y adolescencia junto a su familia: lo rural y las actividades vinculadas a esa forma de vida. En este sentido, se presenta una clara conexión con la naturaleza, y en este vínculo de dar y recibir de ella la familia encontraba un modo de subsistencia. Es interesante también como se plantea la diversidad de quehaceres en función de los roles de género, aunque lo que Carmen plantea es que al ser la hermana mayor ella realizaba indistintamente tareas correspondientes tanto a la mujer como al hombre. Es decir, se marca una distinción entre las actividades que ella desempeñaba con las de sus hermanas. De este modo, se hacen visibles también una serie de saberes y conocimientos “femeninos” y “masculinos” asociados a las distintas prácticas cotidianas: el hombre realizaba tareas en el campo como por ejemplo cuidar de los animales, cazar, cultivar y trabajar la tierra, mientras que la mujer se desempeñaba en la crianza de los hijos y en otras actividades como hilar lana y producir tejidos para vender.

En este punto, se manifiestan continuidades con la construcción social de los roles de género puesto que las prácticas llevadas a cabo por el hombre requerían de fuerza y energía (cualidades vinculadas a lo masculino) y las de la mujer suavidad y sensibilidad (características propias de lo femenino), entre otras. A su vez, se reitera la distinción entre los ámbitos públicos y privados, siendo los primeros pertinentes a los hombres ya que culturalmente se los considera como los “proveedores” del hogar por medio del trabajo (en este caso se indica que trabajaba de albañil y en el campo), y los segundos propios de las mujeres puesto que se las asocia con las tareas domésticas y el cuidado de la familia.

Por su parte Nora Galván, generacionalmente muy posterior a Carmen Pereira, mencionó que ella comenzó la búsqueda por su identidad siendo adulta, trabajando junto al *lonko* Luis Pincen y al antropólogo Carlos Martínez Sarasola. Junto a ellos participó en el Nguillatún de las comunidades del sur del país, y fue en estos viajes donde comenzó a aprender y a conectarse con la cultura indígena. Puntualmente Nora comentó que de las comunidades del sur aprendió (además de todo lo

relativo a la cosmovisión originaria) a hacer tortas fritas con grasa de chivo (que es una receta tradicional del sur), a fraccionar naturalmente la carne a cuchillo (puesto que hay que saber por dónde cortar y cómo) y a hacer tinturas para telas con plantas (que no son de esta zona, sino del sur). A su vez, su aprendizaje también se dio en el marco del vínculo con su tío abuelo, Pedro Galván Catriel<sup>7</sup>. De él aprendió el uso de la carqueja<sup>8</sup>:

A nosotros cuando éramos chicos nos convidaban con fiambres y carne, en vez de golosinas, por eso Pedro nos preparaba un té con carqueja para la digestión. Él tenía su carquejal, y nunca le dijo a nadie donde estaba. A los diez años de la muerte de Pedro, caminando con mi marido lo encontré... No me parecen cosas casuales (N. Galván, entrevista personal, 04 de octubre de 2018).

En este sentido, se observa nuevamente la conexión con la naturaleza y todo lo simbólico asociado a esa relación que Nora enfatiza especialmente. Por eso también es importante mencionar que, en el marco de un contexto urbano, ella y su marido intentan aportar desde su lugar al bienestar del medio natural: “Mi marido es permacultor<sup>9</sup>... no me parece casual caer en estos nichos” (N. Galván, entrevista personal, 04 de octubre de 2018).

En esta filosofía de trabajo es posible encontrar puntos de continuidad con la cosmovisión indígena. De este modo, la permacultura para Nora es un modo también de conectarse con elementos del legado cultural de sus ancestros y llevarlos a cabo en un contexto urbano, y más aún en una ciudad como Olavarría que desde el imaginario hegemónico es concebida como la “ciudad del cemento”<sup>10</sup> en relación a la industria minera desarrollada en el partido desde fines del siglo XIX (Gravano, 2005).

Finalmente, se retoma el relato de Mirta Millán, mujer de 49 años, militante y miembro fundadora de la Comunidad Mapuche Urbana *Pillán Manke* de Olavarría. A diferencia de los casos presentados más arriba, es en su cotidianidad donde se expresa la lucha y su compromiso con el reconocimiento y la puesta en valor del legado cultural indígena.

En realidad, [con *Pillán Manke*] iniciamos nosotros hace alrededor de quince... llevamos doce años con voces originarias... unos quince años o dieciséis más o menos. Yo

llegue acá [a Olavarría] por mi pareja (que es Dario Puñalef), entonces empezamos a trabajar... Comienzo a vincularme desde mi formación laboral, que soy docente, empezamos a vincularnos y a ver la demanda de visibilidad de los pueblos originarios, y así fue cómo empezamos a tender redes con escuelas primarias, que empezó a haber mucha demanda sobre querer saber mucho de la historia... entonces empiezo a trabajar con mi pareja y otras hermanas más (algunas fallecieron ya) y la familia, que en ese momento se componía por mi suegra también y después mi nena (M. Millán, entrevista personal, 06 de octubre de 2018).

Se observa en este fragmento cómo desde el ámbito familiar se empieza a gestar de a poco la idea de organizarse colectivamente para visibilizar la situación de los pueblos indígenas en Olavarría en una época caracterizada por un carácter social y político más favorable. Desde este lugar, Mirta logró junto a su familia dar inicio a la comunidad *Pillán Manke*, desplegando desde su rol como docente, múltiples estrategias para conseguirlo. Asimismo, en este caso también se hace visible la transmisión del legado ancestral en la crianza de su hija dado que ella también se suma en el trabajo de la comunidad. De hecho, en la última entrevista Mirta comenta: “Nos vamos al Encuentro Nacional de Mujeres<sup>11</sup> en Trelew. Me voy por primera vez, voy a hacer un viaje con mi hija... así que con mi niña de doce años nos vamos a participar del Encuentro Nacional de Mujeres” (Mirta Millán, entrevista personal, 06 de octubre de 2018). En este sentido, en el contexto familiar se presenta la militancia como una práctica propia de su cotidianidad, y visibiliza otros aspectos vinculados al ser mujer indígena en la actualidad.

### Conclusiones

Recuperando los planteos de Smith (2008), en este trabajo se sostiene que el género es uno de los aspectos de la identidad más desproblematizados. Por ello, se señaló la importancia de considerar al género como un elemento significativo en la construcción y expresión de la identidad. Sin embargo, el mismo generalmente es concebido como una categoría “natural”, biológicamente determinada, dicotómica y, por ende, frecuentemente ignorada, puesto que en la cotidianidad no suele ser

cuestionada. De esta manera, es interesante revisar también los procesos que llevan a internalizar determinados roles de género consolidados en el marco de una ideología patriarcal (Facio & Frías, 2005; Pérez Guirao, 2014).

De acuerdo con Butler (1998), es a través de la *performance* o “actuación” de unos significados socialmente legitimados que los cuerpos internalizan unos modos de ser y estar en el mundo social de acuerdo con el género que los lleva a cabo. Asimismo, mirándolo desde otro plano, este “aprendizaje” sucede en el marco del proceso de socialización por medio del cual las distintas instituciones que atraviesan a los sujetos en su trayectoria de vida (como por ejemplo la familia y la escuela) los van interpelando para finalmente instalar en ellos un sistema de género hegemónico, socialmente construido y legitimado (Amorós, 1991; De Barbieri, 1993).

A partir de lo planteado, se retoman a continuación las preguntas planteadas en la introducción: ¿Cómo se definen las mujeres indígenas en la actualidad? ¿Qué lecturas y discursos construyen sobre el “ser mujeres indígenas” hoy? Para analizar estas cuestiones, es interesante señalar que estas mujeres se encuentran en una doble situación de vulnerabilidad y desigualdad, por ser mujeres e indígenas. En principio, en el plano nacional, luego de las campañas militares de fines del siglo XIX los pueblos originarios fueron incorporados al Estado-nación y al sistema de producción capitalista, invisibilizando sus formas de vida, subalternizándolos dentro de la estructura de clase y asimilándolos como ciudadanos con desigualdad de derechos frente al resto (Lenton, 2014). A su vez, la situación de las mujeres frente a los hombres también es desigual en el marco del sistema patriarcal, dado que permea todos los aspectos de la vida: desde lo económico hasta lo cultural, lo simbólico, lo político, etc.

Desde esta mirada, fue posible analizar la situación de las mujeres indígenas en el contexto familiar, tomando la categoría de roles de género para pensar qué cuestiones son socialmente asignadas a las mujeres. Es decir, la pregunta se orientó no sólo a comprender qué lugar(es) ocupan las mujeres en la estructura familiar sino también qué acciones son desplegadas desde allí, qué conocimientos y saberes son aprendidos en el seno familiar o son necesarios para llevar adelante las tareas

domésticas/del hogar, qué continuidades, rupturas o contradicciones se explicitan con respecto a los mandatos sociales y los estereotipos de género.

En términos generales, los roles socialmente asignados a las mujeres son los de ser madres, hijas y esposas. Las entrevistadas en su discurso explicitaron muchos puntos de continuidad con respecto a los mandatos sociales, el “deber ser” en sus respectivos casos. Sin embargo, cuando relataban cuestiones relacionadas con sus prácticas y actividades diarias fue posible observar ciertas contradicciones con lo enunciado anteriormente, puesto que en función de los intereses de los distintos grupos familiares ellas han re-significado las formas de ser madres, hijas y esposas. Puntualmente, Carmen Pereira puso énfasis en su rol de esposa manifestando desde una mirada crítica la situación de desigualdad de la mujer frente al hombre, posicionando a la mujer en un lugar de dependencia y subordinación. Por su parte, en los casos de Nora Galván y Mirta Millán se expresa una complementariedad de identidades: el ser mujer, madre e indígena. En ambas se observa un interés por dar a conocer y transmitir a sus hijos la cultura originaria, pero al mismo tiempo consideran importante que ellos hagan su propio proceso al respecto, ya que no sería su deseo imponer una forma de “ser indígena”.

En este sentido, es interesante retomar los planteos de Edmund Leach (1976) para pensar desde las categorías de modelos y sistemas de qué manera se producen tensiones entre el plano de lo real y la forma en que las personas piensan que la realidad es. Por ejemplo, socialmente se considera que los roles de los hombres corresponden al ámbito público y se asocian a actividades vinculadas con el uso de energía, racionalidad y fuerza, mientras que los roles de las mujeres se sitúan en el ámbito doméstico o privado y se asocia más a actividades que involucran la sensibilidad, la calidez, la suavidad, entre otros (Jelin, 1998). No obstante, en el caso de Carmen Pereira (por ejemplo) se observan tensiones respecto de estos modelos dado que al no existir un hijo varón en la familia ella –la hija mayor– realizaba tareas en el campo junto a su padre, mientras que sus hermanas y su madre hacían otras actividades. Ella misma lo expresa: “yo era como un varón para el campo” (C. Pereira, entrevista personal, 22 de agosto de 2017). De este modo se hacen visibles tanto el “modelo ideal” de la mujer y los quehaceres femeninos, como cuáles son las tareas

que finalmente Carmen lleva adelante en su cotidianidad, las cuales (de acuerdo con lo que plantean los estereotipos de género) representarían tareas masculinas y correspondería que sean realizadas por el hombre (su padre, en este caso). En términos de Leach (1976), esto podría pensarse como modelos conceptuales en equilibrio que entran en tensión con la realidad social, la cual nunca está en equilibrio y es absolutamente dinámica, llena de contradicciones y conflictos.

### Referencias

- ACUSUR (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: Ministerio de Igualdad.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, pp. 296-314.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Chevallier, A. (1996). *The Encyclopedia of Medicinal Plants: An Excellent Guide to over 500 of the More Well-Known Medicinal Herbs from around the World*. London: Dorling Kindersley.
- De Barbieri, T. (1993). Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica. *Debates en Sociología*, 18, pp. 145-169.
- De Beauvoir, S. (1974). *The Second Sex*. Nueva York: Vintage.
- De Jong, I. (2014). Prácticas estatales sobre una sociedad segmental: la subordinación de los indios amigos en Azul y Tapalqué (1850-1870). *TEFROS*, 12(2), pp. 155-189.
- Endere, M. L. (1998). *Collections of Indigenous Human Remains in Argentina: The Issue of Claiming a National Heritage* (Tesis de

- doctorado no publicada). Institute of Archaeology. University College London.
- Facio, A. & Frías, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Revista Academia*, 3 (6), pp. 259-294.
- Fernández, A. M. (2012). Femicidios: La ferocidad del patriarcado. *Revista Nomadías*, 16, pp. 47-73.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la era de la globalización*. México: Editorial Grijalbo.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección. Disponible en <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Gomez, M. & Sciortino, S. (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.
- González Gabaldón, B. (1999). Los estereotipos como factor de socialización en el género. *Revista Comunicar*, 12, pp. 79-88.
- Gravano, A. (2005). *Imaginario sociales urbanos de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana*. Buenos Aires: REUN.
- Grebe, M. E. (1987). La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 6, pp. 59-74.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y flexibilidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Guerci, M. (2002). “La Asociación *Peñi Mapu*: conformación de una identidad étnica en contextos de globalización”. Presentado en el III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. Disponible en [http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/marcela\\_guer-ci.htm](http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/marcela_guer-ci.htm)
- Gutierrez, P. & Roggi, C. (1999). Encuentros y desencuentros. Reflexiones sobre el trabajo de campo. En N. Giarracca (Ed.), *Estudios*

*rurales. Temas, problemas y estrategias metodológicas* (pp. 27-45). Buenos Aires: La Colmena.

Hernando Gonzalo, A. (2007). Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género. *Complutum*, 18, pp. 167-174.

Herrera Santi, P. (2000). Rol de género y funcionamiento familiar. *Revista Cubana de Medicina Integral*, 16 (6), pp. 568-573.

Hirsch, S. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica. *Runa*, 24, pp. 213-232.

Jelin, E. (1998). *Pan y afectos. La transformación de la familia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kelly, L. (1988). *Surviving Sexual Violence*. England: Polity Press.

Lagarde, M. (2008). Antropología, feminismo y política: Violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. En: M. Bullen y C. Mintegui (Eds.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Donosita: San Sebastián.

Lamas, M. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 5(10), pp. 3-31.

Lanteri, S, Ratto, S., De Jong, I. y Pedrotta, V. (2011). Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización. Los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX). *Antíteses*, 4(8), pp. 729-752.

Lanteri, S. (2015). Colonización oficial en la frontera. Azul en el siglo XIX. En: V. Pedrotta y S. Lanteri (Eds.), *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración. Una mirada multidisciplinar* (pp. 95-132). La Plata: AAAHPBA.

Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. En: J. L. Lanata (Ed.), *Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Transdisciplinar* (pp. 32-51). San Carlos de Bariloche: IIDyPCA-CONICET.

Lipovetsky, G. (1987). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

- Martin, P. & Carvajal, N. (2015). Femicide as ‘act’ and ‘process’: a geography of gendered violence in Oaxaca. *Gender, Place & Culture*, 23 (7), pp. 989-1002
- Martínez Sarasola, C. (2004). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En: A. M. Llamazares y C. Martínez Sarasola (Eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (pp. 21-66). Buenos Aires: Biblos.
- Millán, M., Chaparro, M. G. & Mariano, M. (2019). Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Revista Iconos Ciencias Sociales*, 63, pp. 161-184.
- Mollison, B. & Holmgren, D. (1978). *Permaculture One: A Perennial Agricultural System for Human Settlements*. Melbourne: Transworld.
- Montecino, S. (2001). *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Nagy, M. (2014). Los Catriel, de amigos a apresados. ¿El fin o la continuidad de una estrategia? *Runa*, 35(1), pp. 93-112.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando.
- Pedrotta, V. & Tancredi, M. (2010). *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Significados y usos del patrimonio arqueológico en los conflictos sociales frente al estado y a los capitales transnacionales*. Córdoba: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca y Encuentro Grupo Editor.
- Pedrotta, V., Tancredi, M., Mariano, M. & Endere, M. L. (2013). Tejiendo saberes. Patrimonio intangible, identidad y valorización social: el caso de Ercilia Cestac. *Runa*, 34(1), pp. 91-112.
- Pérez Guirao, F. J. (2014). Identidad y diversidad cultural. Una visión antropológica del género y la sexualidad. *RESED*, 2, pp. 12-32.
- Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus*, 7, pp. 1-8.
- Scott, J. (1989). Sobre el lenguaje, el género y la historia de la clase obrera. *Historia Social*, 4, pp. 81-98.
- Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Smith, L. (2008). Heritage, Gender and Identity. En: B. Graham y P. Howard (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (159-178). Aldershot: Ashgate Publishing.
- Taylor, S. & Bodgan, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Valladares, B. (1994). Revisión teórica sobre los mitos de la maternidad. *Revista de Ciencias Sociales*, 65, pp.67-68.
- Verdesio, G. (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus*, 1(1), pp. 1-10.
- Villanueva, D. (2017). La maternidad glorificada: análisis de los discursos sobre maternidad de mujeres que participan en grupos de crianza respetuosa de la región de Valparaíso, Chile. *Revista Punto Género*, 7, pp. 138-155.

## Notas

<sup>1</sup> En este punto, es interesante retomar los aportes de las feministas comunitarias Lorena Cabnal y Adriana Guzman quienes sostienen que “el patriarcado es el sistema que oprime a la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y a la naturaleza, construido históricamente y todos los días sobre el cuerpo de las mujeres” (ACUSUR, 2010: 16)

<sup>2</sup> “Cipriano Catriel sucedió a su padre Juan ‘Segundo’ hacia fines de 1866. Este cacique continuó y profundizó la política pacífica con los gobiernos criollos que sus antecesores habían llevado a cabo desde varias décadas atrás. El mismo participó coyunturalmente en negociaciones diplomáticas, sus lanceros formaron parte de las fuerzas que guarecían la frontera y colaboraron en varias ocasiones con el ejército; también autorizó la fundación de una misión y escuela para evangelizar aquellos indígenas que lo deseasen, pero no en las tolderías, sino en Villa Fidelidad.” (Pedrotta y Tancredi, 2010: 144-145).

<sup>3</sup> “El apellido Catriel remite a uno de los cacicazgos que durante el siglo XIX tuvo su zona de influencia en el centro de lo que es hoy la provincia de Buenos Aires y es reconocido por apelar a estrechar relaciones pacíficas con el gobierno argentino. Las primeras menciones a Catriel en los documentos aparecieron en 1820 (Irianni, 2006) cuando fueron representados por otros caciques en la firma de un tratado de paz con las autoridades, en la estancia de Francisco Ramos Mejía. A partir de entonces, primero a través de Juan “El Viejo”, iniciador de la dinastía catrielera, luego mediante su hijo Juan “Segundo” y finalmente por sus nietos Cipriano y Juan José.” (Nagy, 2014).

<sup>4</sup> Victor Hugo González Catriel tuvo un rol protagónico en la recuperación, primero de la réplica y luego del poncho original de Catriel que estaban en el Museo de Bariloche. Posteriormente en la restitución de los restos de Gherenal, Indio Brujo, Chiprituz y Manuel Guerra, devueltos por el Museo de la Plata, así como también de Cipriano Catriel. Más

información disponible en <http://www.telam.com.ar/notas/201610/166373-restituyen-los-restos-de-caciques-mapuches-tehuelches-que-estaban-en-el-museo-de-la-plata.html>

<sup>5</sup> Desde 1994, cuando la Constitución Nacional les reconoció a los pueblos originarios su status de preexistentes a la conformación del Estado, se les están reconociendo una serie de derechos que antes les estuvieron vedados. Uno de esos derechos adquiridos recientemente es el de pedir la restitución de los restos humanos de sus ancestros que están aún en posesión de museos y otras instituciones. La ley N° 25.517 del 2001 así lo establece cuando dice en su primer artículo: “Los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen” (Verdesio, 2011).

<sup>6</sup> A cada entrevistada se le explicaron tanto los objetivos de la investigación como los recaudos éticos y metodológicos respecto del tratamiento de la información. En este sentido, todas las entrevistadas prestaron su consentimiento libre y previo en los términos del art. 3 de la Ley N° 25.517 para dar testimonio en el marco de esta investigación y que el mismo sea transcripto como entrevista personal. Asimismo autorizaron expresamente la utilización de sus nombres reales.

<sup>7</sup> Don Pedro Galván Catriel (1915-2002) nació en la localidad de Sierras Bayas (del partido de Olavarría) y vivió allí toda su vida. Él era sobrino de Matilde Catriel, hija de Marcelino Catriel.

<sup>8</sup> La carqueja o carquejilla es un arbusto que crece de manera silvestre en Uruguay, Brasil, Argentina y Bolivia. Puede alcanzar hasta el metro de altura, sus tallos y hojas son de color verde. Su tallo tiene varias propiedades que pueden ser beneficiosas para la salud (Chevallier, 1996).

<sup>9</sup> La permacultura es “una filosofía de trabajar con la naturaleza, en vez de contra; de observación prolongada y reflexiva en vez de acción prolongada y desconsiderada, de mirar a los sistemas en todas sus funciones en vez de esperar sólo un rendimiento y de permitir que los sistemas demuestren sus propias evoluciones” (Mollison y Holmgren 1978: 8).

<sup>10</sup> “La ciudad del cemento, entonces, se corresponde con el proceso de industrialización y modernización de la ciudad de Olavarría en el contexto nacional y con la profundización de la idea de la ‘*punta de lanza civilizatoria*’, que es la forma que adquiere el desarrollo capitalista en un momento de afianzamiento expansivo del asentamiento urbano, consolidada ya la situación de las tribus blancas *dentro* de la frontera” (Gravano, 2005: 45).

<sup>11</sup> “En 1985 un grupo de mujeres argentinas participó en la Clausura de la Década de la Mujer en Kenia, África. Cuando regresaron, pensaron en la necesidad de autoconvocarse para tratar la problemática específica de las mujeres en nuestro país, donde al igual que en el resto del mundo sufrimos una marcada discriminación en el rol que tenemos en la sociedad. Así, en 1986 empezaron los encuentros en nuestro país y desde ahí no pararon. (...) La modalidad del Encuentro Nacional de Mujeres es única en el mundo, y eso permite que cada año nos sumemos de a miles: es autoconvocado, horizontal, federal, autofinanciado, plural y profundamente democrático. Cada año, al encontrarnos intercambiamos nuestras vidas, nuestras experiencias y convertimos problemas que parecen individuales en un problema de todas. Eso nos ayuda a encontrar los caminos para resolver nuestros sufrimientos. En el encuentro también expresamos nuestras luchas, la que damos en la fábrica, la casa, el barrio, el campo, la escuela, la facultad, la ciudad, etc.”

Fuente: <http://encuentrodemujeres.com.ar/>

**Rocío Lencina** Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina

**E-mail address:** [rociolencina18@gmail.com](mailto:rociolencina18@gmail.com)