

Mujeres indígenas rurales en el Chaco Argentino:
Del espacio doméstico al espacio público

Anabella Verónica Denuncio



Créditos

EXPLORACIONES N° 51

Autoría: Anabella Verónica Denuncio



CONCURSO de Jóvenes 2019

“Mujeres Rurales: Innovando estrategias, transformando realidades”

ISBN: 978-9917-9811-3-8

D.L.: 4-4-1101-20

ISBN: 978-9917-9811-3-8



Edición, diseño y diagramación:

IPDRS

Contáctanos



www.sudamericarural.org



[/IPDRS](https://www.facebook.com/IPDRS)



[/sudamerica_rural](https://www.instagram.com/sudamerica_rural)



[@IPDRS](https://twitter.com/IPDRS)



[Sudamérica Rural IPDRS](https://www.youtube.com/SudamericaRuralIPDRS)

La Paz, Abril de 2020

Índice

1. Introducción	4
1.1. Una etnografía multi-situada con/sobre mujeres	8
2. “Nate’elpi Nsoquixanaxanapi” / Madres Cuidadoras de la Cultura Qom	9
2.1. Los orígenes de la organización.....	13
2.2. Mujeres Misioneras y “Opción preferencial por los pobres”	14
2.3. Del espacio doméstico al espacio público	15
2.4. Maternidad, cultura qom y espacio público.....	17
2.5. Mujeres indígenas frente a la violencia	19
3. Reflexiones finales	22
BIBLIOGRAFÍA	24

Mujeres indígenas rurales en el Chaco Argentino: Del espacio doméstico al espacio público¹

Anabella Verónica Denuncio²

1. Introducción

Mujeres Indígenas y Proyectos de Desarrollo en el Gran Chaco argentino



El Gran Chaco argentino forma parte de una región mucho más amplia: el Gran Chaco Americano. Se trata de un territorio boscoso de gran diversidad, tanto social como ambiental. Su extensión incluye más de un millón de kilómetros cuadrados. Y comprende parte de los actuales territorios de Argentina, Paraguay, Bolivia y Brasil. Constituye la mayor masa boscosa de Sudamérica después de la Amazonía. Cuenta con una amplia variedad de ambientes y una vasta diversidad de especies vegetales y animales que

hacen de esta zona un área clave para la conservación de la biodiversidad.

Asimismo, desde el punto de vista socio-cultural, cuenta con una gran diversidad de grupos étnicos y lingüísticos: wichís, chorotes, ayoreos, *qom* (tobas), pilagás, guaraníes, maticos, sólo por nombrar algunos. Cuya presencia en la región es preexistente a la conformación de los estados nacionales. En los cuales, actualmente, se hallan comprendidos.

¹ El presente ensayo obtuvo el 2do Lugar en el concurso “Mujeres rurales: innovando estrategias, transformando realidades” en la versión 2019. Organizado por el Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS).

² Anabella Verónica Denuncio, de nacionalidad argentina, es Socióloga (UBA), Magíster en Ciencias Sociales (IDES/UNGS), Doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ). Becaria Doctoral en Temas Estratégicos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Investigadora del Instituto de Estudios sobre Ciencia y Tecnología (IESCT) de la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina).

Paradójicamente, pese a tener una gran riqueza ambiental y socio- cultural, el Gran Chaco argentino posee los peores índices socio-económicos. Es decir, según los datos del último Censo Nacional realizado en 2010, la región registra los índices más altos de pobreza. Así como los porcentajes más elevados de hogares con Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) de Argentina.

La implementación de políticas y acciones de intervención en el territorio chaqueño destinadas a transformar su fisonomía natural y sus estructuras productivas y poblacionales constituye un fenómeno de larga data. Solo circunscribiéndonos al período de construcción del Estado-Nación argentino es posible mencionar algunos hitos significativos. Tales como las economías de enclave forestales, la campaña militar al norte para liberar tierras y el proyecto de fundación de colonias agrícolas con población migrante europea (Sapkus, 2009). Décadas más tarde, los intentos de implementación de un modelo desarrollista volvieron a priorizar este territorio como espacio testigo de los beneficios de “modernizar” las economías regionales (Rofman, 1993). Como advierten diversos autores (De la Cruz, 1997; Gordillo, 2006; Trincheró, 2000), el despliegue de estas dinámicas de transformación estuvo intrínsecamente asociado a la historia de despojo, violencia, persecución, marginación y miseria que caracterizó la historia reciente de las poblaciones indígenas que habitan estos territorios en forma ancestral.

Sin embargo, dentro esta tendencia general, es preciso advertir matices significativos en torno al rol asignado a las poblaciones indígenas en las dinámicas de transformación referidas. La amplitud que adopta este contraste puede ejemplificarse considerando las diferencias existentes a nivel de dos instrumentos de política internacional. Mismos que permean políticas públicas sobre la cuestión indígena a nivel gubernamental como no-gubernamental. Me refiero a los convenios elaborados desde la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que fueron suscriptos por Argentina. Por una parte, el Convenio 107, promulgado en 1957, resulta un ejemplo claro de la orientación del proyecto desarrollista de la segunda mitad del siglo XX. En tanto establecía, sin ambages, que los Pueblos Indígenas representaban sociedades temporarias destinadas a desaparecer a través de la aculturación programada o “modernización”. En contraste, casi cuarenta años después, el Convenio 169, establecido en 1989, propuso un giro radical en el modo de concebir a estas poblaciones. Estableció como principios rectores el reconocimiento del carácter pre-existente al Estado-Nación y el derecho a la diversidad étnica y cultural.

Desde mediados de 1960 el territorio chaqueño fue el destinatario privilegiado de la instalación de equipos de trabajo de tinte eclesial, católicos y protestantes, en zonas rurales con presencia campesina e indígena. Los agentes que conformaban los equipos de trabajo llevaron adelante extendidas estancias entre los indígenas. Donde emprendieron proyectos integrales de desarrollo, dirigidos al mejoramiento de la salud, educación y el

trabajo. Pues se enmarcaron en el ethos desarrollista de la época y para ello contaron, fundamentalmente, con el apoyo de donantes extranjeros (Bray, 1989). Me refiero, por ejemplo, a Organizaciones No Gubernamentales (ONG) como el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), ASOCIANA, FundaPaz y la Junta Unida de Misiones (JUM). Las mismas accedían a financiamiento de organismos eclesiales europeos como MISEREOR, Pan para el Mundo, Organización Intereclesiástica para la Cooperación al Desarrollo (ICCO), entre otros.

En sus inicios, la implementación de estos proyectos se apoyó en la idea de que la inversión de tecnología y capital permitiría alcanzar el “desarrollo”. Se confiaba en que esas intervenciones lograrían mejorar la calidad de vida y el acceso a bienes y recursos materiales y simbólicos, reduciendo la pobreza y la desigualdad. Además, mediante un enfoque integral, a través de la actuación sobre la economía, educación, salud, vivienda, alimentación y productividad, se pensaba que podría romperse, decisivamente, el círculo vicioso de la pobreza, ignorancia, enfermedad y baja productividad. Y, una vez que eso se lograra, el proceso de desarrollo económico podría volverse auto-sostenido.

No obstante, hacia mediados de la década de 1980, como puede advertirse en informes de la época, elaborados por los organismos cooperantes (Von Bremen, 1987; Wallis, 1986), emergieron profundas críticas hacia las acciones de las agencias de desarrollo. Esos informes indicaban que los programas implementados durante casi dos décadas no habían logrado producir transformaciones profundas en la remisión de la pobreza.

Asimismo, durante los años 70' y 80', los avances de las teorías de género en la academia y el movimiento feminista impulsaron profundos debates. Los cuales condujeron a que los planificadores del desarrollo comenzaran a detenerse en el rol de la mujer. Una temática que hasta el momento había sido ignorada. Las críticas feministas efectuadas a ese tipo de proyectos permitieron observar que el trabajo de las mujeres había estado ausente en los cálculos de los planificadores del desarrollo. A partir de entonces comenzó a considerarse que uno de los factores del fracaso de las agencias de desarrollo, para mitigar la pobreza, era consecuencia de haber focalizado la tarea en los varones. Sin tomar en cuenta el rol de las mujeres.

Desde entonces, el paradigma del desarrollo se dirigió a las mujeres desde diversos enfoques. En un primer momento, fueron consideradas como un “camino rentable” para invertir y alcanzar el desarrollo económico. Posteriormente, esta idea fue sustituida por el concepto de “empoderamiento”. Entendido como el afán de lograr revertir la subordinación de las mujeres y mejorar su autoestima. A través del fortalecimiento de la ciudadanía, con capacitaciones dirigidas al conocimiento de sus derechos. Esto condujo a que los temas “mujer” y “género”, así como el interés en las poblaciones indígenas, cobraran relevancia

en los programas de desarrollo. Pues se convirtieron en tópicos prioritarios en las agendas de las entidades de financiamiento internacional.

En este ensayo realizo algunos aportes analíticos sobre las mujeres indígenas rurales organizadas a partir de proyectos de desarrollo rural y su participación en el espacio público. De manera concreta me propongo contribuir a la comprensión de los procesos organizativos e identitarios, protagonizados por mujeres indígenas rurales en el espacio público. Desde un abordaje metodológico que combina etnografía con análisis de documentos, me focalizo en la experiencia de las mujeres *qom* (tobas) que habitan las comunidades indígenas rurales de Pampa del Indio en la provincia de Chaco, Argentina. A través de la observación del caso de la organización "*Nate'elpi Nsoquixanaxanapi*"³ ("Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom*"). Considero un período temporal que abarca las últimas tres décadas, desde 1985 hasta 2015.

En consecuencia, en este ensayo reconstruyo la trayectoria organizativa de este colectivo de mujeres indígenas. Por un lado, coloco especial atención en las actrices e instituciones que promovieron la organización base. Y observo el desempeño de actividades que permiten comprender cómo las mujeres indígenas lograron trascender el espacio doméstico. Y así, ganar mayor presencia en el espacio público, tanto comunitario como extracomunitario. Por otro lado, exploro las tensiones entre la defensa de los derechos colectivos a la diversidad étnica y cultural y los derechos individuales de las mujeres que son expresados por las mismas indígenas al presentar sus demandas en el espacio público.

La tesis que sostiene este ensayo afirma que las mujeres indígenas de Pampa del Indio-Chaco protagonizaron procesos organizativos e identitarios. Mismos que les permitieron trascender el espacio doméstico y visibilizar sus voces en el espacio público, comunitario y extracomunitario. A través de la organización de diversas actividades de trabajo y capacitación que se enmarcaban en proyectos de desarrollo llevados adelante por ONG de tinte eclesial. Al hacerlo, la dimensión de la maternidad y la posesión de una "cultura ancestral" ganaron potencia y centralidad en sus demandas de territorio, salud y educación intercultural. Es decir, estos aspectos jugaron un papel fundamental en su construcción como sujeto político en el espacio público. Tensando la división dicotómica entre los derechos colectivos a la diversidad étnica y cultural y los derechos individuales de las mujeres. En este sentido, considero que cuando las mujeres indígenas enarbolan sus demandas en el espacio público, suelen priorizar la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Y colocan en una posición subordinada la defensa de sus derechos como mujeres. Sin embargo, esto no significa que desconozcan las desiguales relaciones de género y poder en que se hallan inmersas.

³ El nombre de la organización está escrito en lengua *qom* (toba).

1.1. Una etnografía multi-situada con/sobre mujeres

El trabajo de investigación fue realizado desde una perspectiva etnográfica entendida en tres planos. Como enfoque, método y texto (Guber, 2001).

En tanto enfoque, la etnografía es pensada como una perspectiva analítica que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros. Es decir, desde el mundo de referencia de los sujetos de estudio. En ese sentido, busco recuperar la perspectiva de las integrantes de la organización de mujeres indígenas y colocarla en un diálogo productivo con una perspectiva socio-antropológica. En este diálogo se ponen en juego, las identidades de sujeto, así como el tiempo y espacio que habitamos, tanto las mujeres indígenas rurales como la investigadora. En palabras de Guber (2001) la tensión instalada entre el campo, la teoría social y la reflexividad –de nativos e investigadores– hace posible la producción de conocimiento.

Respecto al método, la etnografía refiere al conjunto de actividades que habitualmente denominamos “trabajo de campo”. Y cuyo registro se emplea como insumo para la descripción e interpretación. Al decir de Colabella (2014), se participa para observar y se observa para participar. El involucramiento y la investigación son partes de un mismo proceso. De esta manera, siguiendo a Fasano (2014), el investigador en su rol de etnógrafo se inserta en una red de significación preexistente que supone relaciones de poder, género, etnia, etc. En consecuencia, se vuelve necesario reconocer ese lugar de significación y explicitarlo. Pues permite al investigador reflexionar o pensar etnográficamente.

En nuestro caso, el trabajo de campo fue realizado entre 2013 y 2016. Durante aquellos años, en varias oportunidades recorrí los 1145 km. que separan mi lugar de residencia en Buenos Aires de la localidad de Pampa del Indio, ubicada en el centro norte de la provincia de Chaco a 230 km de la capital provincial. Allí visité los parajes Pampa Grande y IV Legua, se trata de las comunidades rurales *qom* (tobas) en los que residen las mujeres indígenas que forman parte de la organización. En esas visitas fui estableciendo distintos vínculos con ellas. Participé de actividades y reuniones en el salón de las mujeres. También colaboré en la escritura de proyectos. Fui parte de las actividades que se desarrollaron en distintos espacios de la comunidad (salones comunitarios, escuela, organizaciones de militancia indígena, radio comunitaria, etc.).

La observación participante y la participación observante de las actividades desarrolladas en las comunidades *qom* se convirtieron en la principal fuente de indagación en este estudio. Así como los relatos y las prácticas de las mujeres indígenas. No obstante, también realicé entrevistas en profundidad e historias de vida de algunas de las mujeres de la organización.

En otros momentos, quienes salieron de sus comunidades fueron las mujeres indígenas para presentar y difundir su trabajo. Así como para brindar talleres o recibir premios y menciones. En esas oportunidades también me propuse acompañarlas, tanto en la provincia de Chaco como en Buenos Aires.

Adicionalmente, como consecuencia de mi inmersión en el campo y las reiteradas referencias de mis interlocutoras, decidí contactar a tres monjas. Estas religiosas habían trabajado en Pampa del Indio junto a las comunidades indígenas, desde mediados de la década del 80'. Y habían permanecido allí durante más de veinte años. Una de ellas, Mercedes Silva, había fallecido en 2008. Mientras que Angélica de los Santos y Susana Herrera vivían en la casa de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América en la Ciudad de Córdoba. Una localidad ubicada a 700 km. de Buenos Aires, en el centro del país. En 2014 nos reunimos con ellas en un barrio periférico de la capital cordobesa. Y fui invitada a permanecer en la Fraternidad durante tres días. En el lugar compartimos charlas informales y entrevistas en profundidad. Además de los testimonios ofrecidos en las entrevistas, las religiosas me confiaron las Memorias de la Fraternidad tituladas "¿A dónde nos llevó el viento?". Allí, las religiosas habían narrado algunas de las experiencias que transitaron al *optar por los pobres y salir de la Congregación*. Estos vaivenes y traslados no propios de una etnografía clásica me permiten hablar, en términos de Marcus (2018), de una etnografía multisituada.

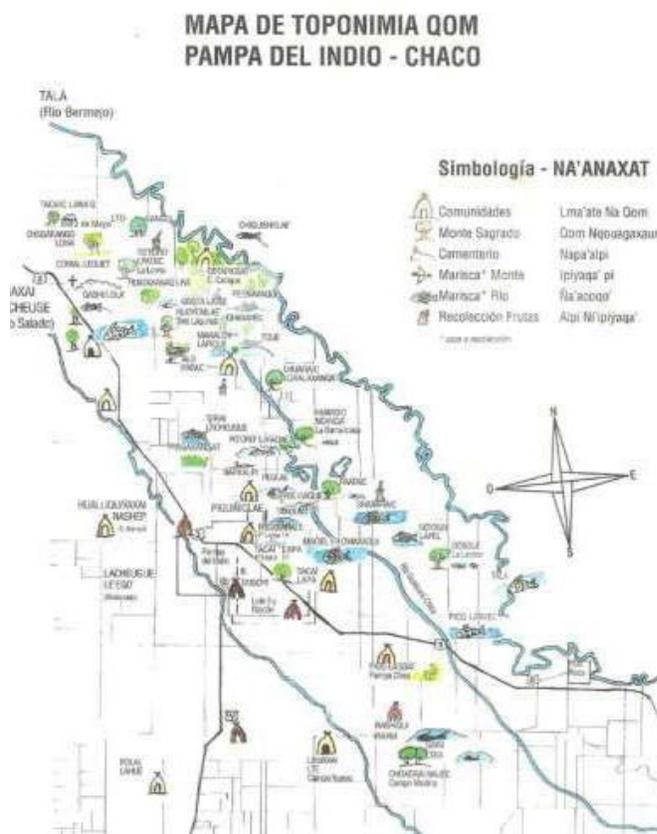
Finalmente, la etnografía como texto refiere a la construcción de un discurso que tiene como protagonista el punto de vista de los actores. Aplicando una estrategia textual que da lugar a la perspectiva de los actores en vinculación con la perspectiva del investigador. A través de un tratamiento específico de la palabra nativa que, al ser vinculada con el contexto de situación en el que fue producida, adquiere sentido.

2. "Nate'elpi Nsoquixanaxanapi" / Madres Cuidadoras de la Cultura Qom

Actualmente, la organización "*Nate'elpi Nsoquixanaxanapi*" ("Madres Cuidadoras de la Cultura Qom") está constituida por entre 30 y 40 mujeres *qom* (tobas), provenientes de los parajes Pampa Grande y IV Legua. En el año 2003 iniciaron un trabajo de *recuperación de su cultura ancestral*⁴ a partir del rescate, escritura, preservación y transmisión de relatos tradicionales del pueblo *qom*. Mismos que están presentes en los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y ancianos de la comunidad. Además de la producción de los textos bilingües escritos en *qom l'aqtaqa* (lengua *qom*) y en español, estas mujeres realizaron ilustraciones gráficas que recrean la secuencia de sus relatos. También graficaron

⁴ Los términos que aparecen en cursiva hacen referencia a categorías brindadas por mis interlocutoras e informantes en el trabajo de campo.

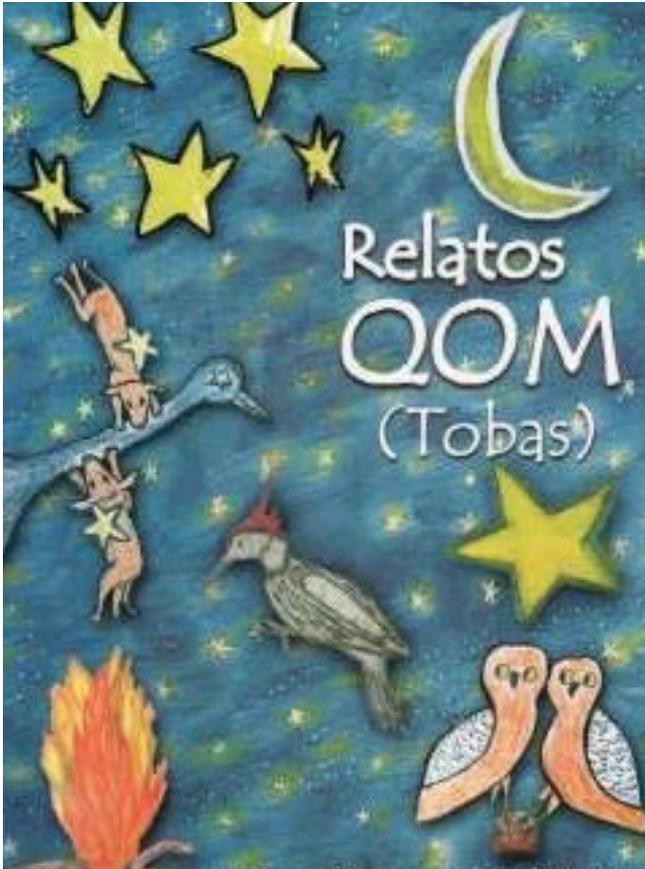
la flora y fauna del monte chaqueño y sus ecosistemas, y confeccionaron *etnojuguetes*. Se trata de objetos o juguetes producidos con elementos de descarte que representan a los animales del monte. A través de estos materiales buscan facilitar el acceso de sus hijas/os y nietas/os a los conocimientos y valores que consideran propios de la cultura *qom*.



Por ejemplo, entendiendo los *etnojuguetes* como un material didáctico que permitiría a los y las niñas conocer qué animales y plantas hay tierra adentro (es decir, en el monte), qué se puede comer de ellos, qué enfermedades pueden aliviar y cómo se los puede obtener o cazar. También indagaron en torno a juegos, danzas y canciones que aún se conservan en la memoria de sus ancestros. Trazaron mapas toponímicos en los que ubicaron antiguos cementerios y comunidades indígenas. Así como espacios sagrados del monte, espacios de marisca (caza) del monte y del río, y los espacios de recolección de frutas. Recuperaron la nominación en *qom*

l'aqtaqa (lengua *qom*) de esos espacios que hoy en día son nombrados con términos que les dieron los criollos (no- indígenas).

Los primeros materiales producidos por las “Madres Cuidadoras de las Cultura *Qom*” fueron destinados al nivel educativo inicial y primario. Pues su objetivo estaba dirigido a que sus hijas e hijos, más pequeños, permanecieran en el sistema educativo sin perder su cultura. No obstante, actualmente sus producciones son utilizadas como materiales didácticos en distintos niveles del sistema educativo formal en la modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Y su trabajo recibió reconocimientos y menciones a nivel municipal, provincial y nacional. Esto les permitió establecer vínculos con diversas instituciones y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Logrando, incluso, la obtención de premios a nivel internacional.



En esta investigación, mis principales interlocutoras indígenas ⁵ fueron: Adela (51) ⁶, Julia (48), Josefina (45), Rosa (50), Eva (52), Carola (50), Luz (42), Andrea (33) y Laura (25). Todas ellas son bilingües, se comunican de manera oral tanto en *qom* l'aqtaqa (lengua *qom*) como en español. Y más allá de la distancia generacional existe un nexo entre ellas. Puesto que todas debieron abandonar la escuela primaria en su infancia. Aunque, entre las principales razones señalan cuestiones de índole socio-económico. Otro de los factores que referencian las mujeres indígenas son las dificultades para acreditar los aprendizajes a raíz de su monolingüismo. Esta condición, el monolingüismo, era habitual, dado que el español era incorporado

tardíamente como una segunda lengua. Esta cuestión, mencionada por las indígenas, está vinculada a que, hasta la década de 1980, los programas educativos oficiales no habían incorporado el bilingüismo en el aula (Hirsch y Serrudo, 2010). Por tanto, la educación era impartida íntegramente en español. Un rasgo que nos habla del carácter asimilacionista de las políticas educativas que se desplegaron durante la mayor parte del siglo XX. Sin embargo, muchas de ellas lograron culminar sus estudios primarios y secundarios siendo adultas. Incluso comenzaron estudios terciarios en programas educativos bilingües interculturales en el Centro de Estudios Superiores Bilingüe Intercultural (CESBI) del Complejo Educativo Bilingüe Intercultural "Lqataxac Nam Qompi".

⁵ En este ensayo me concentro, fundamentalmente, en las voces y experiencias de las mujeres maduras, mujeres que hoy tienen entre 40 y 65 años. No obstante, también incorporamos las percepciones de algunas mujeres más jóvenes. La decisión metodológica de otorgarles el protagonismo a las mujeres maduras se asienta en tres cuestiones. En primer lugar, porque constituyen la mayor parte de las mujeres que conforman el grupo. Pues las mujeres jóvenes son pocas en relación con las mujeres maduras, y las ancianas ya no participan habitualmente de las actividades de la organización. En segundo lugar, las mujeres maduras junto a las ancianas son las que protagonizaron el proceso de organización cuando las que hoy son jóvenes aún eran niñas. Por último, la mayoría de las mujeres ancianas son *qom* l'aqtaqa (lengua *qom*) hablantes lo que dificultó la posibilidad de establecer un contacto fluido con ellas. A diferencia de éstas últimas las mujeres maduras y jóvenes son bilingües y se comunican en *qom* l'aqtaqa (lengua *qom*) y en castellano. Si bien es posible reunir a las mujeres maduras en una franja generacional, sus trayectorias personales son diversas. De manera que presentan distintos niveles de escolarización e inserción laboral.

⁶ Los números colocados entre paréntesis refieren a las edades de las mujeres indígenas cuando inicié el trabajo de campo en 2013. Los nombres con que aparecen mencionadas en este ensayo no son sus nombres originales. Estos fueron modificados a fin de preservar su identidad.

Actualmente, algunas de ellas finalizaron sus estudios secundarios y terciarios y poseen un trabajo asalariado. Se desempeñan como docentes, auxiliares docentes, docentes *idóneas* ⁷, agente sanitario y/o enfermera. Otras son artesanas, realizan cestería y/o tejen con fibra de *cháguar* ⁸. Mientras que algunas conservan una doble condición asalariada-artesana. Tal es el caso de Carola, quien posee un trabajo asalariado de medio tiempo en la Municipalidad de Pampa del Indio. Pero, de manera simultánea, no abandona su condición de artesana.

La mayoría de las mujeres con quienes me vinculé durante la investigación dividían su tiempo entre el trabajo asalariado y el trabajo en el hogar (limpiar, lavar, cocinar, cuidar a las y los hijos). Y el tiempo restante lo dedicaban a participar en la organización "Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom*". Parte del grupo también asistía a cultos en iglesias evangélicas. Mientras que otras abandonaron esos espacios, a veces por conflictos específicos y otras veces por falta de tiempo.

Muchas de estas mujeres viven en los parajes Pampa Grande y IV Legua ⁹ que circundan el pueblo de Pampa del Indio. Se desplazan entre estos espacios, y desde sus viviendas a sus lugares de trabajo, en bicicleta y a pie. Las más jóvenes, Andrea y Laura, lo hacen en motocicletas. Son mujeres con una fuerte presencia en el ámbito comunitario: la escuela, la iglesia, el salón de las mujeres de Pampa Grande, la municipalidad, el puesto de salud, el almacén, el casco de Pampa del Indio, etc.

Adela, Julia y Josefina acumularon mayor experiencia en el ámbito extracomunitario. Puesto que, desde hace años realizan con frecuencia viajes a la capital nacional, Buenos Aires, y a la capital provincial localizada en Resistencia. Lugares donde ofrecen charlas, dan talleres o realizan presentaciones sobre el trabajo de la organización y sus producciones (*etnojuguetes*, libros, mapas toponímicos, etc.). También realizan estas actividades en universidades y centros culturales. En ocasiones, y cada vez más frecuentemente, son invitadas a participar de eventos en otros países.

Entre ellas, Adela y Julia son consideradas como figuras de referencia por las otras mujeres. Y entre ambas adoptan el papel de coordinadoras. Gestionan innumerables actividades y

⁷ Con la categoría "idóneo" mis interlocutoras hacen referencia a quien es poseedora de conocimientos o saberes específicos sobre la cultura ancestral *qom*, y en consecuencia es considerada la persona más adecuada para transmitir esos conocimientos, aunque no posea un título docente que acredite ese saber. Un idóneo puede desempeñarse como docente para compartir esos saberes.

⁸ Con el término "chaguar" se hace referencia a una planta de fibra textil (*Bromelia hieronymi*) que habita en las partes semiáridas de la región del Gran Chaco Sudamericano: Argentina, Bolivia, Paraguay. Esta resistente fibra es utilizada desde tiempos ancestrales por los pueblos indígenas de la región para confeccionar objetos domésticos como bolsos, ropa, redes, sogas, y para sus actividades de subsistencia.

⁹ Pampa Grande se encuentra a 3km. del casco de Pampa del Indio y IV Legua a 10 km. Entre ambos parajes hay una distancia de 7km. aproximadamente.

representar a la organización en diferentes eventos. Además, son las que alcanzaron un mayor nivel educativo. De manera que, ambas poseen trabajos asalariados como docente y agente sanitario. Este aspecto es considerado valioso por el resto de las mujeres *qom* y por la misma comunidad.

También podríamos mencionar que pertenecen a familias donde las mujeres ejercen el liderazgo. Las madres de Adela y Julia jugaron un rol protagónico en los inicios del proceso organizativo de las mujeres indígenas en Pampa del Indio. Otra característica es que muchas de las integrantes de la organización poseen lazos de parentesco entre sí. Son primas, tías, sobrinas, madre, hija, etc., o bien, son vecinas que se conocen desde siempre.

Es también importante resaltar su vestimenta y apariencia. Puesto que visten pantalones, jeans, camisetas, blusas de colores con encajes, camperas de jean. Zapatos y zapatillas que combinan con el uso de *yicas* tejidas en fibra de *chaguar* ¹⁰. Y lucen unas cabelleras largas, tupidas, lacias y oscuras que suelen llevar sueltas, o bien, recogida con trenzas o rodete. Es decir, poseen una estética ligada a patrones de vestimenta occidentales y modernos.

2.1 Los orígenes de la organización

La organización "Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom*" encuentra su antecedente en otro espacio femenino que lo precedió en el tiempo. Bajo el nombre "*Qomlashepi*" (Mujeres *Qom*) se ampararon distintos grupos de mujeres indígenas *qom* (tobas) que se conformaron a mediados de la década del 80' en diversos parajes o asentamientos indígenas. Estos grupos se encontraban localizados en zonas periféricas respecto del casco urbano de Pampa del Indio (Campo Alemany, Campo Medina, Santa Rita, Cuarta Legua, Pampa Grande, Pampa Chica, entre otros). En el tiempo de la conformación de los mencionados grupos, era posible encontrar entre sus integrantes mujeres de tres generaciones: abuelas, madres e hijas (o bien, mujeres ancianas, maduras y jóvenes respectivamente) ¹¹.

En un primer momento, las actividades que desarrollaron se concentraron en proyectos de tipo productivo dirigidos a las mujeres. Tenían como objetivo responder las necesidades económicas de las familias campesino- indígenas. Se trataba de cursos de alfabetización para adultos y cursos para aprender oficios: corte y confección de ropa para niños y

¹⁰ La "yica de chaguar" es un bolso o cartera realizado a partir de una planta de fibra textil (*Bromelia hieronymi*) característico de los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Gran Chaco. Utilizado, ancestralmente, para la recolección en el monte.

¹¹ Hoy en día, aunque las ancianas no participan cotidianamente del grupo, son consultadas por las mujeres maduras y jóvenes cuando necesitan indagar en cuestiones del pasado que desconocen.

adultos, alpargatas, tejido, medicinas naturales, cocina y alimentación, entre otros. Posterior y paulatinamente, este tipo de capacitaciones fueron transformándose y predominaron las capacitaciones que abordaron los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. De forma paralela, a partir del año 2003 comenzaron a dedicarse a un proyecto de recuperación de la cultura ancestral.

2.2 Mujeres Misioneras y “Opción preferencial por los pobres”

A mediados de la década de 1980, la conformación de los grupos de mujeres “Qomlashepi” fue alentada por la acción de tres monjas: Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos. Quienes en 1984 llegaron a Pampa del Indio vinculadas a redes de apoyo constituidas por Organizaciones No Gubernamentales (ONG) de tinte eclesial: el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Se trataba de ONG impregnadas del espíritu de la renovación conciliar. Las religiosas habían sido convocadas para trabajar en el marco de proyectos de desarrollo rural impulsados por estas instituciones y destinados, especialmente, a mujeres indígenas.

Hasta 1974 formaron parte de la Congregación Hermanas de la Caridad Hijas de María Santísima del Huerto. Se habían desempeñado como docentes en las obras educativas de la mencionada congregación. Sin embargo, fueron alcanzadas por el influjo de la Teología de la Liberación y por los cambios ideológicos y pastorales que significó el Concilio Vaticano II (CVII) en la Iglesia Católica. Los cuestionamientos efectuados en el CV II representaron puntos de inflexión que propiciaron profundas transformaciones en el seno de la iglesia. Las congregaciones religiosas femeninas no se mantuvieron al margen de estos cambios que se materializaron, en algunos casos, en fuertes rupturas con los roles asignados a las monjas (Touris, 2009).

Hacia fines de los años sesenta en la Congregación Hermanas de la Caridad de las Hijas de María Santísima del Huerto se produjeron tensiones y conflictos entre las monjas. Algunas de ellas eran afines a los “vientos de cambio” infundidos por el Concilio Vaticano II. Pero otras eran más apegadas a la tradición, preferían conservar las prácticas que habían llevado adelante hasta entonces. Las monjas de signo renovador consideraban imperioso tomar definiciones que les permitieran responder, de un modo más adecuado, a los requerimientos que emanaban de la renovación conciliar. Y que dieran lugar a nuevas formas de vida consagrada. No obstante, la congregación no hacía lugar a sus pedidos. Esta determinación condujo a un grupo aproximado de treinta y cinco monjas a la ruptura o a la deserción de la congregación que las había albergado hasta entonces. Juzgaban que existía en el seno de las congregaciones una fuerte resistencia y que los cambios se producían muy lentamente.

Esa ruptura o deserción significó para las monjas salir de la protección de la institución religiosa y de la seguridad que ésta les ofrecía. De modo que, comenzaron a auto-sustentarse económicamente a través del trabajo en escuelas y hospitales de las regiones donde se instalaban. Se quitaron el hábito religioso y comenzaron a vestir de manera similar a las mujeres que las rodeaban. Estas decisiones estaban en sintonía con “un estilo propio y una lógica de acción colectiva” (Catoggio 2016: 92). Además, se vinculaba a una particular modalidad de inserción en medios rurales y/o populares, tanto en villas miserias como en poblados marginales del interior del país.

En 1974, al verse desvinculadas institucionalmente de la Congregación, conformaron una organización que las aunase a la que denominaron Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América. Una vez nucleadas en esta organización transitaban diversas experiencias de inserción ligadas a las posibilidades que habilitaban los obispos ¹² que habían impulsado el Programa Nacional de Pastoral (PNP) ¹³. De esta manera Mercedes, Susana y Angélica, afirmándose en la “opción preferencial por los pobres”, se incorporaron a la pastoral que estaba desarrollándose en zonas periféricas y postergadas del país.

De modo que las religiosas que se dirigieron a Pampa del Indio habían sido protagonistas de fuertes rupturas en el seno de la Iglesia Católica y de su congregación. Además de llevar adelante su propio proceso organizativo que las condujo a conformar la Fraternidad Misionera.

En 1984, cuando llegaron a Pampa del Indio, estaban desplegándose allí capacitaciones en el marco de diversos proyectos de desarrollo impulsados por ONG de tinte eclesial. Más concretamente, en una antigua casona que contaba con varias hectáreas de tierra, funcionaba el Centro de Capacitación Integral (CECAPI). Este Centro aglutinó el despliegue de diversas acciones de capacitación en el marco de proyectos de desarrollo con población indígena. Se trataba de capacitaciones orientadas a la producción de huertas y hortalizas, producción de algodón y técnicas de sembrado. Los principales destinatarios habían sido durante años, fundamentalmente, los varones indígenas. Sin embargo, durante la década del ochenta las mujeres indígenas comenzaron a ser tomadas en cuenta. Su participación en esas capacitaciones no estuvo libre de conflictos. En ese sentido, tuvieron que desarrollar diversas estrategias para sortear numerosas dificultades.

2.3. Del espacio doméstico al espacio público

La salida de las mujeres indígenas de sus hogares para participar de diversas capacitaciones

¹² Entre ellos podemos nombrar el emblemático caso de Monseñor Angelelli en La Rioja, Monseñor Devoto en Goya, Monseñor Iriarte en Reconquista y Monseñor Brasca en Rafaela, sólo por citar algunos ejemplos.

¹³ Para profundizar en la trayectoria de las religiosas del Huerto en el postconcilio sugiero consultar Denuncio (2019).

en el marco de proyectos de desarrollo fue objeto de profundas críticas en el ámbito comunitario. Como también motivo de quiebres en el seno de sus propias familias. Las mujeres indígenas supieron desarrollar distintas estrategias para enfrentar esas dificultades y legitimar su presencia en el espacio público comunitario. La construcción de un discurso, anclado en la maternidad y en la cultura, en el que defendían su nuevo espacio de capacitación y trabajo fue parte de esas estrategias.

En este sentido consideramos que el proceso organizativo e identitario protagonizado por las mujeres *qom*, y su construcción discursiva en el espacio público, las condujo al despliegue de una política de identidad (Femenías, 2007). Donde se posicionan como mujeres-madres portadoras, cuidadoras y transmisoras de una cultura ancestral. Considerando lo sostenido por Restrepo (2012), quien enfatiza que:

"[afirmar que] las identidades están en el discurso y no pueden dejar de estarlo [...] no es lo mismo que afirmar que las identidades son sólo y puro discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de (o algo otro que) la realidad social y material [...] 'decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso' (Briones 2007: 68) [...] la 'dimensión discursiva' es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social" (2012: 133-134).

En esta línea, observamos que las mujeres indígenas se representan como "mujeres-madres". Cuyo rol preponderante es ser las cuidadoras, portadoras y transmisoras de un cúmulo de prácticas, saberes y valores heredados de sus ancestros (los antiguos), que ellas denominan cultura *qom*. En dicha construcción, esta cultura está constituida por la selección de algunos aspectos que habrían caracterizado el estilo de vida de los antiguos antes del proceso de conversión socio-religiosa.

Siguiendo a Citro y Torres Agüero (2015), "cultura antigua" es el término con el que los *qom* refieren a los estilos de vida previos a su conversión religiosa a alguna de las modalidades del cristianismo presentes en la región. Estilos de vida que "los nuevos" desconocen, lo que se convierte en un peligro que amenaza la pervivencia de su pueblo. Y que ellas, las indígenas, hoy se encargan de recuperar a través de un proceso de vitalización de la lengua y la escritura *qom*. A la par de las danzas, los relatos portan valores, por ejemplo, los saberes ligados al conocimiento del monte y los modos sustentables de vincularse con la naturaleza. Esta recuperación cultural está destinada a las generaciones actuales y futuras, y se dirige tanto a los *qom* (tobas) de la comunidad a la que pertenecen las mujeres que integran la organización y a los de otras comunidades, como a los *doqshé* (no-indígenas).

“El valor de una madre es como responsable de su cultura; responsable de su hijo, de su nieto en cuanto a la educación. Entonces para nosotros es la madre el valor, es muy importante. La responsabilidad también, porque ella es la que da al hijo la educación todos los días, es la que está siempre”. (Adela)

“Nosotros nos damos cuenta que ahora a nuestros chicos que van a la escuela les preguntan: ¿Cuáles son las tradiciones? ¿Cuáles son los valores culturales que tienen? ¿Cómo hacían fiesta anteriormente? Algunos pueden saber, pero la mayoría no sabe. Entonces para nosotros hace falta recuperar para transmitir a ellos porque el día de mañana cuando al chico se le pregunta que no quede en el aire, digamos. Y saber lo que es sus valores”. (Julia)

Como podemos observar en estos testimonios, la cultura *qom* hace referencia a estilos de vida que “los nuevos” desconocen, lo que se convierte en un peligro que amenaza la pervivencia de su pueblo. Allí radica la legitimidad del rol de la mujer-madre como la responsable de la recuperación y transmisión de pautas culturales ancestrales que deben ser preservadas.

“Hay otras culturas indígenas que perdieron las lenguas y mantuvieron las costumbres [...] pero perdieron su lengua que es lo más importante [...] nosotros no queremos que nuestros hijos pasen lo mismo. Para nosotros el valor es el idioma”. (Adela)

“El rescate es muy importante para nosotros porque eso después necesitan “los nuevos”, lo perdido, para que los chicos sepan [...] lo que rescatamos nosotras le pasamos a “los nuevos”, para que ellos sepan. Es importante porque es muy nuestro, es nuestra cultura que nunca podemos perder, así como los blancos no pueden perder su cultura los indígenas tampoco [...] Es importante que los nuevos puedan aprender, guardar, tener su memoria”. (Eva)

2.4. Maternidad, cultura qom y espacio público

La experiencia de la maternidad atraviesa la trayectoria de vida de cada una de las mujeres que forman parte de la organización. Mis interlocutoras relataron el temprano vínculo con esta dimensión de la vida femenina. Pues la mayoría de ellas transitó su primer embarazo entre los doce y los diecisiete años.

El número de hijos que tienen las mujeres que conforman la organización fluctúa entre cuatro y diez. Por tanto, pasan o han pasado gran parte de su vida desarrollando tareas vinculadas al cuidado de sus hijas e hijos.

Entre las mujeres *qom* feminidad y maternidad se presentan íntimamente vinculadas. La valoración y posicionamiento como mujeres en el seno de familia extensa y en el ámbito de la comunidad están ligados a la maternidad. Así lo expresan Adela y Josefina:

“Desde que nace [el niño o la niña] la madre es la que está con el hijo. Por eso es que, para nosotras, lo importante es que nosotras mismas podemos valorarnos como mujer”. (Adela)

“Es muy importante tener hijos, no es lindo no tener hijos. [...] Es raro una mujer sin hijos, la mayoría tiene. Pero yo conocí a una mujer, amiga de mi mamá, que no tuvo hijos. Nunca pudo tener y se sentía muy sola, muy aburrida. [...] Se pasaba el día en casa de mi mamá [...] hubo un tiempo que hubo una vecina de ella, una señora que dice ella que quedó embarazada y el marido le dejó, y le dijo a ella que si quería ese bebé se lo regalaba. [...] Y agarró y lo crio como un hijo propio, lo crio con mucho amor al nenito [...] Ella siempre nos decía a nosotras, éramos adolescentes, que es muy feo no tener hijos, muy feo”. (Josefina)

Mediante estos relatos podemos observar que la maternidad es muy valorada por las mujeres *qom*. Puesto que las relaciones de cooperación establecidas entre las mujeres de una familia extensa, abuela, madre, hija, hermanas, primas, tías, etc., favorecen una red en la que se llevan adelante prácticas maternas comunitarias. Estas incluyen los cuidados de la mujer embarazada, del recién nacido, los consejos en torno a la alimentación, la solidaridad y la cooperación entre las mujeres para el cuidado de los niños. Así como la transmisión de los valores y pautas sociales y culturales *qom*.

Entre las Madres Cuidadoras de la Cultura *Qom* las responsabilidades derivadas de la maternidad son identificadas como el motor que las estimuló a organizarse. Además de ponerse en contacto entre ellas para socializar y satisfacer necesidades. Y también para luchar y acceder a mejores condiciones de vida para sus hijos y sus familias. En este sentido, la maternidad y la participación de las mujeres *qom* en el espacio público se hallan íntimamente vinculadas:

“Era más que nada por la necesidad de las familias rurales que somos indígenas también. Entonces se dio la posibilidad de que podríamos las mujeres hacer algo por nuestros hijos, por nuestras familias. Entonces ahí se originó la organización de mujeres”. (Rosa)

“Eso surgió porque fueron las mujeres, las que empezamos a organizarnos primero, allá por el año 1985, ahí fue para hacer algunas cosas pequeñas. Aprender algunas cosas y ahí fue que también no fue fácil porque las mujeres casi nunca antes salían

de la casa, eran las que atendían la casa, la familia. Empezamos a capacitarnos, por ejemplo, corte y confección, ropa para los chicos, tejido, sobre alimentación". (Julia)

"La madre atiende al chico, al hogar, la mantención del hijo también, aunque tenga el marido, pero siempre está, de mantener, criar, educar a su hijo". (Eva)

Participando en estas actividades de capacitación, las mujeres *qom* veían la posibilidad de contribuir en el hogar, ofrecer mejores condiciones de vida a sus familias y a sus hijos. Y de esta manera cumplir con sus responsabilidades como madres, que incluyen la manutención económica y proporcionar todos los cuidados necesarios para su desarrollo.

2.5. Mujeres indígenas frente a la violencia

• Desde el interior de sus comunidades

La salida de las mujeres *qom* del espacio doméstico y su organización en grupos de trabajo y reflexión en el espacio público comunitario, e incluso la trascendencia de algunas de ellas hacia el espacio extracomunitario, condujo a situaciones que hicieron evidente la subordinación y violencia de género existente dentro de sus comunidades. Intercambiar sus experiencias con otras mujeres las llevó a concientizarse y compartir la incomodidad que atravesaban frente a variadas situaciones de cuestionamiento, amenazas, hostigamiento y violencia física que sufrían por parte de sus parejas. En palabras de una de mis interlocutoras:

"Se formó un grupo en contra de la violencia hacia la mujer en Pampa Grande, nos acompañó INCUPO. Pero después como que no, se armó problema porque los hombres que maltrataban a las mujeres insultaban a las mujeres que estaban trabajando [a las capacitadoras y a las asistentes al taller]. Hay hombres golpeadores dentro de la comunidad, y la mujer de INCUPO se fue y como que tuvieron miedo las mujeres que quedaron trabajando. Insultaban a todas las mujeres que estaban integrando el grupo que trataban ese tema de la violencia contra la mujer. Y ellas fueron las que sacaron esas remeras 'que no hay diferencia entre hombre y mujer, que no hay diferencia entre las personas'". (Julia)

Frente a esta situación, y con el acompañamiento de INCUPO, las indígenas comenzaron a participar de talleres en contra de la violencia hacia la mujer. Donde reflexionaban desde el paradigma de los derechos de las mujeres. La respuesta comunitaria por parte de los varones, e incluso de otras mujeres, no se hizo esperar. Aquellas que concurrían a las capacitaciones, tanto las mujeres indígenas asistentes como las capacitadoras, fueron insultadas y hostigadas públicamente por su participación en el taller. Esta situación cobró

tal magnitud que las capacitadoras sintieron temor y dejaron de impulsar y acompañar la iniciativa. De ese modo se hizo evidente que la violencia sufrida por las mujeres *qom* dentro de sus comunidades aún no podía ser abiertamente cuestionada. No obstante, en esos talleres las mujeres indígenas tomaron contacto con el discurso de los derechos y comenzaron a configurar nuevos modos de pensar y enmarcar las situaciones de opresión en las que se encontraban involucradas.



Esto condujo a que las mujeres organizadas, apropiándose del tema en que se capacitaban, idearan una estrategia para visibilizar la violencia a la que estaban siendo sometidas. De esa manera crearon unas remeras que contenía la siguiente leyenda en

qom la'aqtaqa (lengua *qom*): "nache shenaqta'a't ra huo'o ra qarvi, yale qataq 'alo". En español se traduciría como "la mujer y el varón tienen los mismos derechos". Por otro lado, cuando las mujeres *qom* eran cuestionadas y criticadas por sus grupos familiares o por sus parejas, respondían solicitando respetaran su derecho a trabajar y participar. Así como a no ser sancionadas por desempeñar labores fuera del hogar. Pues sus tareas se enfocaban en la recuperación de su cultura ancestral que significaría un beneficio para la misma comunidad.

Amparadas bajo el discurso de los derechos de las mujeres, en el trabajo grupal y ejerciendo diversas estrategias de negociación, las mujeres *qom* lograron tensionar y modificar algunos aspectos de las relaciones de género. Dichas relaciones no igualitarias que estaban presentes en sus grupos familiares y con sus parejas. Muchas de ellas, mirando en retrospectiva, evalúan que se produjeron modificaciones en la dinámica familiar y en el reparto de tareas en el espacio doméstico. Justamente a partir de su "salida" al espacio público.

• Desde el exterior de sus comunidades

En 2013, a raíz de la pavimentación de la Ruta Provincial N°3 se produjo una consecuente presencia y tránsito de varones no indígenas forasteros en la zona. Durante esa misma época se registraron situaciones de violencia sexual (abuso) a niñas y adolescentes *qom*. Estas situaciones de violencia de género tomaron relevancia a partir de que fueron

detectadas y dadas a conocer por docentes doqshé (no-indígenas) de escuelas con población indígena entre su alumnado.

Esta problemática dio lugar a que las integrantes de la organización se capacitaran como "promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual". Dentro el marco del "Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N°3. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad" del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicio, en conjunto con un equipo de extensionistas de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE).

En esas capacitaciones se informaron, desde una perspectiva jurídica, acerca de las medidas de denuncia inmediata que es necesario realizar en esos casos. Las mujeres indígenas manifestaron su preocupación por los casos de abuso y violaciones no denunciadas por el temor de las damnificadas a las fuerzas de seguridad.

Desde la capacitación recibieron orientaciones para la auto-organización y ellas se propusieron acompañar a las denunciantes ante la dificultad de no hablar en español. Como vemos, la cuestión de la lengua continúa siendo un aspecto que restringe las posibilidades del acceso a la justicia. Además, las mujeres indígenas se comprometieron a difundir por programas de radio local el trabajo de prevención que iniciarían.

Esa capacitación fue el puntapié inicial para que el colectivo, junto a un equipo de profesoras extensionistas de la UNNE, diseñaran y ejecutaran un "Taller de prevención sobre violencia de género y salud sexual integral". Para que sea dictado en escuelas secundarias con población indígena y destinado tanto a docentes como a estudiantes. La iniciativa fue bien recibida por las escuelas y recibió el apoyo del Consejo Comunitario Indígena.

Resulta importante observar el tratamiento diverso de la comunidad respecto las acciones emprendidas por el colectivo de mujeres *qom* cuando problematizan la violencia hacia las mujeres. Si la fuente de la violencia es identificada dentro de la comunidad, como en el caso de la primera capacitación realizada por INCUPO, se observa que la repercusión inmediata consistió en la desaprobación de esa iniciativa por parte de los varones de la comunidad. Sin embargo, cuando la fuente de la violencia contra las mujeres es localizada fuera de la comunidad, el caso de los varones forasteros no-indígenas, las iniciativas y acciones de prevención son bien recibidas. Incluso, son alentadas por el resto de la comunidad y obtienen el apoyo del Consejo Comunitario Indígena. Se trata de una actitud que logra ocultar la opresión que sufren las mujeres en el seno de sus propias comunidades.

Las mujeres indígenas se incomodan y discuten las posiciones en las que sus propias comunidades las colocan. Sin embargo, esto no significa que abandonen el compromiso con la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Aunque este posicionamiento invisibiliza en el espacio extracomunitario las situaciones de violencia que sufren las mujeres en el seno de sus comunidades. Eso no expresa que ignoren la opresión y la violencia de género existente en las relaciones en las que se hallan inmersas. Por el contrario, las mujeres indígenas comienzan a debatir y problematizar la violencia de género en el espacio público comunitario.

3. Reflexiones finales

En este ensayo recuperamos el proceso organizativo e identitario de un colectivo de mujeres *qom*. Cuya conformación fue estimulada en el marco de proyectos de desarrollo impulsados por ONG de inspiración eclesial.

En un primer momento, las actividades que desarrollaron se concentraban en proyectos de tipo productivo. Tenían como objetivo responder a las necesidades económicas de las familias campesino-indígenas. Se trataba de cursos de alfabetización para adultos y cursos para aprender distintos oficios. Hacia fines de la década del ochenta y durante los años noventa, paulatinamente y acorde a las transformaciones ocurridas en el paradigma del desarrollo y las políticas multiculturales desplegadas a nivel global, introdujeron capacitaciones destinadas a las mujeres indígenas sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. La novedad de estos espacios femeninos de reunión radicó en que a la habitual crítica a la opresión de clase y etnia se sumaba la reflexión sobre la opresión de género. Estas experiencias llevaron a que las mujeres *qom* (tobas) iniciaran incipientes procesos de empoderamiento. A partir de la valoración de su persona que contribuyeron a mejorar su autoestima. Esto las condujo a involucrarse en proyectos de recuperación de su cultura ancestral, en los que pusieron en valor su rol como mujeres-madres.

También vimos que esta organización de mujeres prioriza el pedido de ejecución de políticas interculturales en materia de educación, salud y territorio. Mismas que son manifestadas en el espacio público extracomunitario cuando interpelan al Estado o a la "*sociedad dominante*". En otras palabras, organizan sus demandas en torno a la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Soslayando la defensa de los derechos de las mujeres, o bien, subordinándolos a los primeros.

Sin embargo, si analizamos lo que sucede cuando este mismo colectivo presenta demandas en el espacio público comunitario. Es decir, cuando interpelan a sus compañeros

indígenas, notamos que recurren a la defensa de los derechos de las mujeres como una estrategia para luchar contra la opresión y la violencia de género existente en el seno de sus propias comunidades.

En este sentido, un punto en que coincidimos las investigadoras que venimos analizado diversas experiencias organizativas de mujeres indígenas, tanto en Argentina (Denuncio, 2017; Gómez, 2014a, 2014b; Gómez y Sciortino, 2014-2015, 2018; Sciortino, 2013, 2014) como en otros países de América Latina (Hernández Castillo, 2008; Oliart, 2012), sugiere que cuando las referentes indígenas presentan demandas en el espacio público suelen priorizar la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural. Colocando en una posición subordinada la defensa de sus derechos como mujeres.

De manera que, el posicionamiento de las mujeres indígenas plantea enormes desafíos. Por un lado, la necesidad de replantear el paradigma occidental imperante en materia de derechos que confronta y diferencia los derechos individuales y los derechos colectivos. Y por otro, desafía al feminismo contemporáneo. Pues al considerar que sus derechos como mujeres están ligados a los derechos colectivos de sus pueblos abonar una mirada que desestima la idea de igualdad de todas las mujeres, enfatizando en su revés sus múltiples diferencias.

6. Bibliografía

Bray, D. (1989). "El Estado, los donantes extranjeros y los pueblos indígenas de la provincia del Chaco, Argentina: de la subyugación al comienzo de la autodeterminación, 1884-1988", Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social – Serie Documentos de Trabajo N°6.

Catoggio, M. (2016). El clero contestatario frente a la dictadura. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Citro, Silvia y Soledad Torres Agüero (2015), "Las músicas amerindias del Chaco argentino entre la hibridación y la exotización", *Journal de la société des américanistes*, 101 (1-2): 203-230.

Colabella, L. (2014) "Te vamos a ir a buscar... Piqueteros(as) y antropólogos(as) en interacción etnográfica". En: Guber, R. (comp.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Editorial: Miño y Davila.

De La Cruz, L. M. (1997). Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichí. La Plata: Editorial Universitaria de La Plata.

Denuncio, A. (2017). "Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas' Procesos organizativos e identitarios de mujeres indígenas en el Chaco argentino. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". Tesis de Maestría Inédita. Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Denuncio, A. (2019). "De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las religiosas de Huerto en el postconcilio". *Sociedad y Religión*, 52 (29): 97-120.

Fasano, P. (2014). "Enredada. Dilemas sobre el proceso etnográfico de investigación de un chisme y su publicación". En: Guber, R. (comp.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Editorial: Miño y Davila.

Femenías, M. L. (2007). "La exaltación de la diferencia". En: Femenías, M. L., *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Gómez, M. (2014). "Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas", *Publicar*, 12 (16): 59-61.

-(2014b), "Procesos organizativos y participación política de mujeres indígenas en México: voces de activistas y abordajes en la bibliografía", *Mora*, 20 (2).

Gómez, M. y Sciortino, S. (2014-2015). "Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia". *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, 5 (5): 37-63.

-(comp.) (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.

Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Guber, R. (2001). *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.

Hernández Castillo, R. (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

Hirsch, S. y Serrudo, A. (2010). *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina: identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.

Lanusse, L. (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Marcus, G. (2018). "Etnografía Multisituada", *Etnografías contemporáneas*, 4 (7): 177-195.

Oliart, P. (2012). "Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género". En: Hernández Castillo, R. y Canessa, A. (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima-Perú: IWGIA.

Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en Teoría Cultural*. Colombia: Universidad del Cauca.

Rofman, A. (1993). "Las economías regionales. Un proceso de decadencia estructural". En: Bustos, P. (comp.), *Más allá de la estabilidad estructural*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert.

Sapkus, S. (2009). "Desarrollo capitalista y transformación de la estructura agraria en la provincia de Formosa. Un abordaje del departamento Pirané. Ponencia presentada en VIII Re-

unión de Antropología del MERCOSUR (RAM). Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009.

Sciortino, S. (2013), "Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarios en los discursos identitarios". Ponencia presentada en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, FFyL, UBA. Buenos Aires, 27 a 29 de noviembre de 2013.

- (2014), "Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina", C.M.H.L.B., Caravelle, n. 102: 87-106.

Touris, C. (2009). "Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina". En: Andújar, A. (comp.) De minifaldas y revoluciones. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.

Trincherro, H. (2000). Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central. Buenos Aires: Eudeba.

Von Bremen, V. (1987). Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco. Stuttgart: AG- KED.

Wallis, C. (1986). Cuatro proyectos indígenas del Chaco. Organización Intereclesiástica para la Cooperación al Desarrollo (ICCO)