

Mujeres indígenas y espacio público

Maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva



por **Anabella Denuncio**

Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología,
Universidad Nacional de Quilmes (IESCT-UNQ)
orcid.org/0000-0001-8016-5080
denuncioanabella@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo analiza, desde un enfoque etnográfico, las estrategias desplegadas por las mujeres indígenas que participan en procesos organizativos para trascender desde la esfera doméstica hacia la esfera pública en las primeras décadas del siglo XXI. El artículo argumenta que las mujeres indígenas, por un lado, se posicionan en el espacio público como mujeres-madres poseedoras, cuidadoras y transmisoras de una cultura ancestral para demandar la ejecución de políticas interculturales recurriendo a un discurso anclado en la defensa de los derechos a la diversidad étnica y cultural. No obstante, cuando este mismo colectivo de mujeres indígenas presenta sus demandas en el espacio público comunitario recurre a un discurso que enfatiza 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. Concluye que las mujeres indígenas –en tanto sujeto político–, al plantear que sus derechos como mujeres están ligados a los derechos colectivos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural, desafían tanto la vigencia de la división de derechos entre individuales y colectivos así como la idea de igualdad de todas las mujeres, enfatizando en su revés sus diferencias.

Palabras clave: *Mujeres indígenas, maternidad, violencia de género, espacio público, derechos.*

Indigenous Women And The Public Sphere: Motherhood, Violence And The Collective Female Consciousness

ABSTRACT

This work analyzes, from an ethnographic perspective, the strategies used by indigenous women who participate in organizational processes to transcend from the domestic sphere to the public sphere in the first decades of the 21st century. The article argues that



indigenous women, on one hand, position themselves in the public sphere as women mothers, caregivers and transmitters of an ancestral culture to demand the application of intercultural policies, resorting to a discourse anchored in the defense of the rights to ethnic and cultural diversity. However, when this same group of indigenous women presents their demands in the public community sphere, they resort to a discourse that emphasizes the defense of women's rights as a strategy to fight against the oppression and gender violence that exists within their own communities. To conclude, indigenous women, as politics actors, by stating that their rights as women are linked to the collective rights of indigenous peoples and to ethnic and cultural difference, challenge the division of individual and collective rights, as well as the idea of equality of all women, while emphasizing their differences.

KEYWORDS: *Indigenous women, Motherhood, Gender violence, Public sphere, Rights.*

RECIBIDO: 14 de mayo de 2020

ACEPTADO: 7 de diciembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Denuncio, Anabella (2021). "Mujeres indígenas y espacio público: maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva". *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 8-31

Introducción

¿Qué estrategias utilizan las mujeres indígenas para trascender del espacio doméstico al espacio público? ¿Cuáles son los discursos a los que apelan las mujeres indígenas que participan en procesos organizativos cuando construyen su identidad y enuncian sus demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario? ¿De qué modo le hacen frente a la violencia de género existente en el seno de las comunidades indígenas y fuera de ellas?

En el transcurso de las últimas décadas en numerosas comunidades indígenas han surgido liderazgos femeninos en la conformación de grupos de mujeres que desarrollan un rol fundamental en la comunidad y que logran trascender el ámbito familiar al adquirir mayor visibilidad en el espacio público comunitario y extracomunitario.

El estudio acerca del involucramiento de las mujeres indígenas en diversos procesos de organización y participación se ha convertido en un importante tópico de investigación en diferentes países de América Latina –por ejemplo en México, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala y Brasil–.

En esas naciones latinoamericanas es posible visualizar, al menos, tres líneas temáticas que permiten agrupar los estudios sobre la participación social y política de las mujeres indígenas. La primera de ellas refiere a los procesos

organizativos, las demandas y las políticas de identidad (Hernández Castillo, 2008; Camus, 2000; Masson, 2008; Cumes, 2009; Méndez Torres, 2009; Flores Carlos, 2009; Bastián Duarte, 2008, 2011; Oliart, 2012; Sánchez, 2012; Vásquez García, 2012). Otra línea de investigación que ha cobrado relevancia da cuenta de las violencias que sufren las mujeres indígenas involucradas en procesos organizativos (Guzmán Gallangos, 2009; Pequeño Bueno, 2009; Pérez Moscoso, 2009; Cerda García, 2012). Un tercer abordaje tematiza el papel de las mujeres indígenas en los debates jurídicos y en los sistemas de justicia comunitaria (Cumes Simón, 2012; Sieder y Macleod, 2012; Sierra, 2012; Villa Hernández, 2012; Vianey Varga, 2012).

Sin embargo, en la Argentina, y más precisamente en la región del Gran Chaco, este campo de estudios es aún joven y se encuentra en expansión. Sus investigaciones son de aparición relativamente reciente y abordan la participación social y política de las mujeres indígenas que logran trascender el espacio doméstico y comunitario insertándose en diversos grupos o instancias de participación que dan lugar a procesos organizativos y procesos identitarios (Hirsch, 2003 y 2008; Castelnuovo, 2012 y 2015; Gómez, 2014; Gómez y Sciortino, 2015; Sciortino, 2013 y 2014; Denuncio, 2017).

Al respecto, Mariana Gómez (2014) sostiene que las mujeres indígenas que se involucran en procesos organizativos¹ e identitarios deben atravesar una doble frontera espacial que denomina “doble trascendencia”. Por un lado, deben traspasar el espacio doméstico; y por otro, el espacio comunitario. Para la autora, en esta acción de traspasamiento de fronteras se ponen en juego experiencias subjetivas en las que las mujeres indígenas objetivan su condición de género en relación con múltiples experiencias y por medio de prácticas discursivas que construyen nuevas posiciones de sujeto y nuevas identidades. “Esta ‘doble trascendencia’ es una experiencia política en sí misma y una condición de posibilidad para que las mujeres produzcan nuevos agenciamientos políticos y se inserten en diversas modalidades de participación o creen otras nuevas” (2014: 76).

En esta misma tónica, reflexionando acerca de la estrecha vinculación existente entre los procesos identitarios y las prácticas discursivas, Eduardo Restrepo (2012) 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 [...] la ‘dimensión discursiva’ es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social” (2012: 133-134). El autor además puntualiza que las identidades son, por un lado, parcialmente configuradas desde afuera puesto que la identidad implica una exterioridad constitutiva; y por otro, que la efectividad material y política de esas narrativas refiere a la ontogénesis y a las políticas de representación, y en este sentido “las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica” (2012: 134-142).

1 El término “procesos organizativos” fue primeramente acuñado por Hernández Castillo (2008) y luego retomado por Gómez (2014) para referirse a diversos procesos de organización (en espacios, agrupaciones, organizaciones indígenas propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud) en los que se desarrollan distintos tipos de procesos identitarios.

Considerando este abordaje conceptual, el artículo indaga y analiza –desde una perspectiva etnográfica (Guber, 2011)– de qué modo, durante las primeras décadas del siglo XXI, las mujeres indígenas logran trascender el espacio doméstico y apropiarse del espacio público comunitario y extracomunitario, por ser un ámbito privilegiado –y marcadamente masculinizado– para la construcción de demandas indígenas.

Los análisis presentados en este trabajo son resultado de mi experiencia etnográfica entre las mujeres indígenas chaqueñas, en campañas de campo realizadas entre 2013 y 2017² en la localidad rural de Pampa del Indio, en la provincia del Chaco, Argentina. Más puntualmente, la indagación se focaliza en las experiencias del colectivo *Nat'e'lpi Nsoquiaxanaxanapi* (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”),³ una organización de mujeres indígenas qom (tobas).⁴

La historia del nacimiento de este colectivo de mujeres indígenas se encuentra vinculada a la conformación de espacios femeninos de capacitación y trabajo que se organizaron hacia mediados de la década de 1980 y que fueron bautizados bajo el nombre de grupos *Qomlashepi* (en español, Mujeres Qom). La agrupación de las mujeres indígenas en estos grupos de capacitación y trabajo fue alentada por la acción de tres monjas⁵ que durante la década de 1980 llegaron a Pampa del Indio, vinculadas a instituciones de desarrollo de raigambre eclesial –el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)– que, en aquel entonces, llevaron adelante proyectos de

2 En el transcurso de aquellos años, en varias oportunidades recorrí los 1145 km. que separaban mi lugar de residencia en San Miguel-Provincia de Buenos Aires de la localidad de Pampa del Indio-Chaco. En esos viajes fui estableciendo vínculos con las mujeres indígenas que conformaban la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Participé de actividades y reuniones en el *salón de las mujeres*, colaboré en la escritura de proyectos, y fui parte de distintas actividades que se desarrollaron en espacios de la comunidad (salones comunitarios, escuela, organizaciones de militancia indígena, radio comunitaria indígena, etc.). Ello dio lugar a que estableciera vínculos más estrechos con algunas de ellas, quienes generosamente estuvieron dispuestas a conversar conmigo y compartirme numerosos aspectos de sus vidas y de las de sus familias. Lo que me permitió trazar sus trayectorias de vida a través de entrevistas etnográficas o no-dirigidas (Guber, 2004).

3 La organización está constituida por entre treinta y cuarenta mujeres indígenas qom. Entre ellas, Adela (51), Julia (48), Josefina (45), Rosa (50), Eva (52), Carola (50), Luz (42), Andrea (33) y Laura (25) fueron mis principales interlocutoras indígenas en esta investigación. Entre paréntesis figura la edad de mis interlocutoras en el momento en que comencé a realizar el trabajo de campo en el año 2013, sus nombres han sido modificados a fin de preservar su identidad y anonimato.

4 Los “qom” o “tobas” constituyen uno de los grupos étnicos que viven en el Chaco argentino, pertenecen a la familia lingüística guaycurú y poseen una tradición cazadora-recolectora. Desde la época precolombina han practicado una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca, el meleo (la colecta de miel) y la recolección. Su forma de organización social fue la banda, conformada por la unión de varias familias extensas cuyos miembros se inscribían en un entramado de alianzas. Las bandas se desplazaban por los territorios al ritmo de los ciclos ecológicos. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con la ocupación de sus territorios por parte de las fuerzas militares y la colonización subsiguiente, los indígenas fueron progresivamente sedentarizados y proletarizados (Tola, 2013).

5 Las mencionadas religiosas, vinculadas a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) en la Iglesia Católica, se afirmaron en la “opción preferencial por los pobres” y se incorporaron a las pastorales que estaba desarrollándose en zonas postergadas del país durante la década de 1970 (Denuncio, 2019).

promoción social y económica con población indígena en el noreste argentino. En ese marco, las religiosas se desempeñaron como “promotoras” o “agentes de pastoral aborígen” y estimularon la conformación de los grupos *Qomlashepi*. En un primer momento las actividades de los grupos se orientaron a capacitar a las mujeres indígenas en proyectos de tipo productivo pero posteriormente este tipo de capacitaciones fueron transformándose y predominaron un conjunto de cursos en los que se abordaron los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres.

A comienzos del siglo XXI este colectivo de mujeres indígenas inició un trabajo de recuperación de su *cultura ancestral* a partir del *rescate*, escritura, preservación y transmisión de relatos tradicionales del pueblo qom presentes en los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y ancianos de la comunidad. Desde ese momento comenzaron a autodenominarse “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”.

Este artículo contribuye a comprender qué estrategias utilizan las mujeres indígenas para “transcender” (Gómez, 2014) del espacio doméstico al espacio público; a qué discursos apelan cuando construyen su identidad o enuncian sus demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario; y en qué medida puede hablarse de las mujeres indígenas como un sujeto político (Scott, 2008).

El artículo se organiza en tres secciones. En la primera, reflexiono sobre las prácticas y discursos, atravesados por la maternidad y el rol de las mujeres indígenas como poseedoras, cuidadoras y transmisoras de saberes ancestrales, al que apelan las mujeres qom para legitimar su presencia, organización y acción en el espacio público comunitario y extracomunitario. En la segunda, indago y analizo de qué modo en el proceso de traspasamiento de fronteras o “doble transcendencia” (Gómez, 2014) las mujeres indígenas qom organizadas lidian con las situaciones de violencia y/u opresión de género. En la tercera sección, inspirada en una pregunta formulada por Joan Scott (2008) acerca de la conciencia femenina colectiva, reflexiono acerca de si las mujeres indígenas pueden ser pensadas como un sujeto político y sobre cuáles son sus intereses y demandas en el espacio público.

Lo doméstico, lo político: mujeres indígenas y maternidad

El Plan Jefes y Jefas de Hogar y los orígenes de la organización

El 2001 fue un año crítico para la Argentina y en esos tiempos se implementó el Plan Jefes de Hogar. Con ese *plan* las madres que ya venían trabajando en el salón [hace referencia a las *Qomlashepi*] tenían que cumplir su trabajo por horas en una escuela, un hospital, donde le tocaba para cobrar ese *plan*. Y bueno, nosotras nos organizamos para cuidarles a los chicos, a los nenitos, para que ellas puedan cumplir su trabajo. Y ahí nació el nombre “Madres Cuidadoras” [...] mientras que cuidábamos a los chicos nosotras cantábamos, jugábamos con ellos, hablándole en nuestro idioma. Y ahí nació la idea (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013. Las *cursivas* me pertenecen).

Luego de una década de aplicación de políticas neoliberales y en el marco de la declaración de la emergencia alimentaria, ocupacional y sanitaria en la Argentina, la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” nació a

raíz de una estrategia ideada entre mujeres-madres indígenas para que las integrantes de los grupos *Qomlashepi* pudieran cumplir con la contraprestación obligatoria que el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD) les exigía para acceder al beneficio económico.

El PJJHD, enmarcado en los programas de transferencias condicionadas (PTC), consistió en el pago de una ayuda económica mensual a jefes/as de hogar desocupados/as, con hijos menores de 18 años o discapacitados. Como contraprestación los/as beneficiarios/as debían acreditar la concurrencia de sus hijos/as a la escuela y los controles de salud obligatorios e incorporarse en actividades de educación formal, capacitación laboral y/o proyectos productivos o servicios comunitarios con una dedicación de entre 4 y 6 horas diarias. El incumplimiento de estas condiciones daba lugar a la extinción del derecho a percibir la ayuda económica mensual.

Carla Zibecchi (2014), quien analizó con perspectiva de género el caso de los PTC en la Argentina, prestó especial atención al vínculo de estas políticas públicas con el trabajo de cuidado que realizan las mujeres en contextos de pobreza. La autora sostiene que estos programas sociales se caracterizaron, por un lado, por introducir una mayor corresponsabilidad a las madres en situación de pobreza, condicionando la transferencia de ingresos a contraprestaciones laborales o condicionalidades en salud y educación; y por otro, por no incorporar ninguna medida que facilitara el cuidado de los hijos y la incorporación de estas mujeres al mercado laboral. Agrega que, simultáneamente, reforzaron la idea de que el cuidado es una responsabilidad individual, no social, de las mujeres que no es compartida con los progenitores varones (2014: 105-106).

En este sentido, Zibecchi (2014) subrayó que estos programas constituyen la cristalización de la participación activa del Estado en la re-estructuración de relaciones asimétricas entre varones y mujeres y que más allá del lenguaje modernizante con el que están impregnados –al referenciar los conceptos de ciudadanía y participación– la mujer aparece circunscripta a roles tradicionales en los que, en calidad de “madre”, su función principal consiste en garantizar el bienestar y el cuidado de los hijos.⁶ Mientras que no se observa un esfuerzo por promover o incentivar la igualdad de responsabilidades entre varones y mujeres en lo relativo al cuidado de los hijos/as y a las tareas domésticas. Y en consecuencia, el cuidado aparece como algo propio de la “maternidad” y del “ser mujer” (2014: 106).

En la tónica de lo planteado por Zibecchi acerca de los roles y responsabilidad descargados en las mujeres madres, en las comunidades indígenas qom de Pampa del Indio, nació una estrategia solidaria y comunitaria ideada entre las mujeres integrantes de la organización *Qomlashepi*, quienes se organizaron para cuidar a los niños menores de 4 años mientras sus madres desarrollaban las contraprestaciones requeridas en escuelas, hospitales o centros comunitarios y comenzaron a llamarse a sí mismas “Madres Cuidadoras”.

Según relataron mis interlocutoras indígenas las características que adoptó esta nueva tarea, surgida de la necesidad que imponían las circunstancias

6 Al respecto es necesario mencionar los trabajos pioneros de Marcela Nari (2004) que, desde una perspectiva histórica, problematizan la maternización de las mujeres y la politización de la maternidad en Argentina.

socioeconómicas y los requerimientos de la PJJHD, en la que compartían muchas horas con los/as niños/as indígenas –los alimentaban, compartían juegos, canciones y cuentos en lengua qom para estimular su desarrollo– las llevó a reflexionar sobre las dificultades que afrontaba la niñez qom al ingresar al jardín de infantes.

Eso surgió porque algunas mamás empezamos a trabajar y estábamos buscando una forma de ayudarnos [...] Trabajamos con los chicos cuando empezamos con la estimulación temprana, también por el problema de los nenitos que a veces les costaba adaptarse en la escuela. Porque más antes casi no había auxiliares [Auxiliares Docentes Aborígenes⁷] en jardín, y el problema era que los chicos no querían estar en la escuela, se encontraban con un choque muy grande, no le entendían a la maestra. En los jardincitos los chicos siempre tienen su momento de estar encerrados. Y en la casa los chicos son libres, nunca están encerrados y les cuesta. Y entonces le tienen miedo a la maestra, porque tiene otro tono de hablar la señorita, y les cuesta adaptarse y ahí fue el momento que nos pusimos a ver qué pasa, porque los chicos sí o sí tienen que ir al jardín (Entrevista a Rosa. Pampa del Indio, abril de 2014).

Las mujeres indígenas observaban el *choque* que significaba para sus hijos/as el pasaje desde la institución familiar, en la que la lengua utilizada para comunicarse era la materna, a la institución escolar en la que los/as docentes usaban el castellano, y un conjunto de reglas y disposiciones vinculadas al control del cuerpo en el espacio escolar a las que los/as niños/as no estaban habituados.

También observaban que a raíz de estas dificultades, y para evitar el fracaso escolar, algunas familias qom habían dejado de hablarles a los/as niños/as en su lengua para que al ingresar a la escuela no se encontraran con las barreras comunicacionales antes descriptas. Las mujeres indígenas interpretaban esta situación como una pérdida del *valor de la cultura*.

Los chicos nuestros de la comunidad están perdiendo el valor de lo que es la cultura, principalmente el idioma. Algunos aprenden el castellano y ya no le importa más el idioma, ya no quiere hablar más y eso es lo más triste [...] ya no hablan nuestro idioma por la discriminación y también porque así puede ir a la escuela sin problema (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Con el objetivo de facilitar la inserción y permanencia de los niños indígenas en la escuela y en la búsqueda de *recuperar aquellos valores culturales que se estaban perdiendo*, las mujeres indígenas qom comenzaron a *trabajar sobre ese tema de rescatar la cultura*.

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 la madre es un valor muy importante. La responsabilidad también, porque ella es la que da

⁷ Los auxiliares docentes aborígenes (ADA) se encuentran principalmente en las provincias de Chaco y Salta y han recibido una capacitación para desempeñarse como docentes en escuelas con población indígena y bilingüe.

al hijo la educación todos los días, es la que está siempre (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

En esta construcción, la mujer-madre es la responsable de la transmisión de pautas culturales ancestrales que deben ser preservadas. Las mujeres qom comenzaron a enfatizar el rol de ser las poseedoras, cuidadoras y transmisoras de valores, conocimientos y pautas sociales y culturales de su pueblo de generación en generación.

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 (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

En el año 2003, este grupo de mujeres qom obtuvo un financiamiento que fue proporcionado por la Orden de La Merced, una institución de la Iglesia Católica, cuyo objetivo se centró en el *rescate de la cultura qom* para contribuir a la Educación Intercultural Bilingüe. En el marco de ese proyecto comenzaron a *recuperar* relatos tradicionales qom, graficaron la flora y la fauna del monte chaqueño y elaboraron juguetes que representaban variedades faunísticas de la región, a los que denominaron *etnojuguets*.

[...] y ahí empezamos nosotras a trabajar con los niños, les preparamos juguetes, les preparamos los rincones donde les cuidábamos, jugábamos con los chicos. Después también empezamos con los talleres de reciclado, donde nosotras hacíamos los juguetes. Son juguetes que son animales. Animales del monte que ahora no hay más, [...] no tenemos la posibilidad de mostrarles a los chicos un animal. Porque nosotros como aborígenes dependíamos del monte, vivíamos en el monte que ahora ya no existe más, pero quedó la historia, y les transmitimos a los chicos, y a través de eso les mostrábamos a los chicos. Y ahí iban saliendo ideas de las mismas mujeres (Entrevista a Rosa. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Las mujeres indígenas recuerdan que las recuperaciones culturales que realizaron –danzas y relatos, entre otras– en un principio no contaron con reconocimiento y valoración por parte de la comunidad, lo que las obligó a realizar un trabajo paciente y paulatino de compartir estos *antiguos* saberes en las escuelas –con los/as estudiantes qom y con los/as docentes *doqshé* (no indígenas)–, de quienes solo gradual y lentamente fueron obteniendo valoración y apoyo.

Dábamos en las escuelas de Pampa las danzas y las dramatizaciones, y así de a poco íbamos convenciendo a nuestra comunidad de que tenían que aceptar y por último valorar. Íbamos rescatando relatos, a través de esos relatos hacíamos los disfraces, actuábamos ese personaje y de ahí de a poco fuimos convenciendo [a nuestra comunidad] de [la importancia de] los materiales didácticos. Eso fue muy valioso para las escuelas y hasta los maestros mismos, los *doqshé*, se iban concientizando de a poco. De esa manera, mostrando lo que hicieron las madres y ahora si están aceptados, se valora muchísimo y gracias a esas madres que se juntaron, se organizaron por la preocupación de que no se pierda su cultura, ahora si les dan la razón (Entrevista a Andrea. Pampa del Indio, abril 2014).

Evidenciando un contraste entre el espacio comunitario y el espacio extracomunitario, las mujeres indígenas recuerdan que su trabajo fue valorado primero “afuera” de la comunidad y solo posteriormente, “adentro”.

Todo lo que han hecho las madres, quizá al principio nuestra comunidad no lo valoraba, porque siempre decían: “¿para qué están rescatando cosas que ya fueron?, no tiene sentido”. Y nosotras seguíamos luchando en eso, a nosotros nos valoraba mucho la gente de afuera, de otras provincias, valoraban muchísimo nuestros materiales. Pero la lucha era entre nosotros, en la comunidad, no querían hacer [se refiere a sus hermanos y hermanas indígenas], a veces te daban ganas de llorar, nos alentaban nuestras abuelas María y Federica (Entrevista a Andrea. Pampa del Indio, abril 2014).

En contraste con los conflictos y tensiones que se generaban en el interior de las comunidades indígenas en torno a la *recuperación de la cultura qom*, en el ámbito extracomunitario las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” recibieron diversos reconocimientos. Por ejemplo, obtuvieron el segundo lugar del “Premio Iberoamericano a los Mejores Materiales Didácticos Bilingües 2008” en el marco del Concurso Internacional con sede en Guatemala organizado por el Instituto para el Desarrollo y la Innovación Educativa en la Educación Bilingüe y Multicultural, que es miembro de la Organización de los Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OIE); y en 2012 les fue conferida la “Mención 8 de Marzo Margarita Ponce” en el rubro “Aporte al rescate de la Cultura de los Pueblos Originarios”, otorgada por la Unión de Mujeres de la Argentina, que reconoce a mujeres que se destacan en distintos ámbitos de la cultura, los derechos humanos y la política.

“Vos, ¿tenés hijos?”

En mi segundo viaje a Pampa del Indio, colaboré con las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en la redacción de un proyecto que, a partir de las actividades que ellas ya venían desarrollando, les permitiría obtener financiamiento de una institución eclesial que en el pasado había acompañado su trabajo. Por lo tanto, una tarde nos reunimos en el salón que las mujeres indígenas tienen en Pampa Grande –un paraje localizado a tres kilómetros del *pueblo* de Pampa del Indio– para discutir las temáticas y actividades que se abordarían en el mencionado proyecto.

Un rato antes de que comenzara la reunión, Luz, una mujer indígena de 42 años integrante de la organización, pasó a buscarme por la habitación en la que yo estaba alojándome. Caminamos juntas hasta la Ruta N° 3, luego continuamos hasta llegar a la radio comunitaria qom, y finalmente nos adentramos en un camino comunal para llegar al *salón de las madres*. En ese trayecto Luz me contó sobre su vida, me habló de sus cinco hijos y del fallecimiento de su marido. También hizo referencia a distintos trabajos que había realizado y sobre la importancia que tenía la maternidad en su vida y en la de muchas mujeres indígenas qom. En esa conversación aproveché para preguntarme si yo estaba en pareja y si tenía hijos.

Le conté que estaba en pareja pero que habíamos decidido no tener hijos todavía. Pude percibir que mi respuesta la sorprendió, y me dijo: “Y... es raro

sin hijos a tu edad,⁸ yo pensé que eras soltera” y luego exclamó: “Bueno, pero cuando los tengas tenés que traerlos para que nosotras los conozcamos”.

Como sostiene Rosana Guber (2004), al realizar el trabajo de campo, el investigador se interna en una trama de relaciones que aunque le resulten desconocidas tienen una existencia objetiva y determinante de las actitudes y disposiciones hacia él. Esta escena con Luz me permitió observar cómo estaba siendo percibida por las mujeres qom y, al mismo tiempo, reflexionar acerca de los esquemas interpretativos e identitarios que ellas estaban utilizando para pensarse y pensarme.

La experiencia de la maternidad atravesaba la trayectoria de vida de cada una de las mujeres que forman parte de la organización. Mis interlocutoras me 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. Las mujeres indígenas qom, en su mayoría, tienen una gran cantidad de hijos. Por tanto, pasan o han pasado una parte importante de sus vidas desarrollando tareas vinculadas a su cuidado. Entre las percepciones de las mujeres qom, feminidad y maternidad se presentan íntimamente vinculadas. La valoración y posicionamiento como mujeres en el seno de la familia extensa y en el ámbito de la comunidad están ligados a la maternidad. Así lo expresaron Adela y Josefina:

Desde que nace [el niño o la niña] la madre es la que está con el hijo. Por eso es que nosotras mismas podemos valorarnos como mujer (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

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 quedó embarazada y el marido le dejó, y le dijo a ella que si quería ese bebé se lo regalaba. [...] Y agarró y lo crió como un hijo propio, lo crió con mucho amor al nenito [...] Ella siempre nos decía a nosotras, que éramos adolescentes, que es muy feo no tener hijos, muy feo (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Mediante estos relatos podemos observar que la maternidad es muy valorada por las mujeres qom, ellas no imaginan sus vidas sin sus hijos/as. Entre las indígenas qom, las relaciones de cooperación establecidas por las mujeres de una familia extensa –abuela, madre, hija, hermanas, primas, tías–, 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/as niños/as. Así como la transmisión de los valores y pautas sociales y culturales qom.

8 En abril de 2014, yo tenía 28 años.

Además las mujeres indígenas qom se sienten responsables tanto de proveer económicamente⁹ como de suministrar todos los cuidados que son necesarios para el desarrollo de sus hijos/as.

La madre atiende al chico, al hogar, la manutención del hijo también aunque tenga el marido. Siempre está, es responsable de mantener, criar, educar a su hijo (Entrevista a Eva. Pampa del Indio, abril de 2014).

En este sentido, una de las primeras cuestiones sobre las que reflexionaron colectivamente cuando comenzaron el proyecto de *rescate cultural* fue sobre los antiguos modos de gestar, parir y criar de las mujeres indígenas qom. A esos modos culturales vinculados a la acción de materner las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” lo llamaron “Maternaje Qom”.

Maternaje qom

La importancia otorgada a la maternidad por las mujeres indígenas qom puede notarse en el acento que colocaron en rescatar y sistematizar una serie de antiguas pautas y reglas indígenas acerca de la acción de *materner* (gestar, parir y criar), que denominaron *maternaje qom*. En otras palabras, se trata de un conjunto de cuidados y restricciones que deben guardar las madres, los padres y las familias en relación con el embarazo, el parto y los cuidados que deben ser dispensados al recién nacido.

Etnógrafa.– ¿Qué es el “maternaje qom”?

Josefina.– Desde el embarazo, la mamá se tiene que cuidar mucho porque está un ser humano en su panza. Se tiene que cuidar mucho en cuanto a las comidas, las salidas, las cosas que no debe hacer, las cosas pesadas. No tiene que salir mucho a los montes porque hay animales perjudiciales, que pueden hacer que pierda a ese bebé. Por ejemplo, pisar las huellas de animales feroces, de los reptiles o de las serpientes grandes. Se le tiene que cuidar mucho a la mamá embarazada, tiene que estar en su casa y cuidar los alimentos que tiene que consumir. Hay comidas que se le prohíben comer, animales del monte: guazuncho, carpincho, cocodrilo [...] ni ver cuando están preparando porque es muy peligroso para el embarazo.

Después viene el nacimiento del bebé, se tiene que unir la pareja para criar ese bebé. Durante el embarazo también el papá se tiene que cuidar mucho, no tiene que cazar hasta el nacimiento del bebé, cuando el bebé tiene un año y algo recién ahí el padre puede matar o mariscar¹⁰ algo. Es un tabú que se cree mucho, se mantiene esa creencia de que el hombre cuando mata a un animal esa muerte le perjudica al bebé y la mamá, le puede llevar también... a menos que otro le cure y le vuelva a la vida, se puede pero muy poco, siempre muere la criatura cuando el papá mata un animal salvaje.

9 Las mujeres qom de Pampa del Indio acceden a recursos monetarios insertándose como empleadas domésticas informales en el casco del pueblo; vendiendo artesanías que ellas mismas producen; a través de transferencias monetarias en el marco de diversos programas estatales; o bien, unas pocas de ellas se desempeñan como empleadas municipales, docentes y/o agentes sanitarios. Muchos de esos recursos monetarios los destinan a cubrir las necesidades de alimento, vestido y vivienda de sus hijas e hijos.

10 Los *qom* o “tobas” poseen una tradición cazadora-recolectora, con el verbo “mariscar” hacen referencia a la acción de cazar, pescar, o recolectar frutos del monte.

Es todo ayuda, se les convoca a los consuegros, antiguamente era todo en la casa, hay un preparativo para hacer nacer el bebé. Se le ayuda a la mamá y entre todos tienen un preparativo para recibir a ese bebé. Desde el tiempo de las contracciones hay que hablarle a los dos a la mamá y al bebé de que la familia es muy unánime y que con alegría se le recibe a ese bebé. Entonces se le hace masajes a la panza de mamá, los hace quien lo va a recibir: la mamá, la partera o el partero porque también hay hombres que se dedicaban también a eso, tenían sus reglas de recibir a ese bebé que va a nacer, existían también... ahora ya muy poco porque van al hospital.

Cuando el bebé nace también es todo un tema porque hay que estar cuidándole entre la pareja todo el tiempo, que no esté muy al aire libre, tenerle bien envuelto y en la cuna, tenerle ahí para que se sienta mejor. Antiguamente muy poco se le tenía mucho en brazos, en la cuna... cuando el bebé va creciendo toda la familia le ayuda, se comparte todo. Ahora se está viendo que a los chiquitos muy chiquititos se les levanta y antiguamente no, cuando está más grandecito más despierto se le levantaba. Para el crecimiento del bebé se le hace masaje en la espalda, los bracitos, la cara, yo me acuerdo porque mi mamá me hacía practicar todo eso, entre toda la familia se unía para hacer esos masajes al bebecito. Todo el entorno familiar colabora con el cuidado de esa criatura (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

En suma, las mujeres qom se constituyen en enunciatoras, tanto en el espacio público comunitario como extracomunitario, desde el lugar de mujer-madre poseedora de antiguos saberes que constituyen la "cultura qom". Se trata de saberes que deben ser resguardados y transmitidos de generación en generación. Este posicionamiento supone para las mujeres indígenas un lugar de legitimidad ya ganado dentro de la comunidad, es decir, un espacio de saber y poder que no está sujeto a críticas.

Maternidad, cultura qom y agencia femenina

Hasta aquí sostuve que las mujeres indígenas qom recurren a la figura de las mujeres-madres poseedoras y transmisoras de conocimientos, valores y saberes ancestrales del pueblo qom de generación en generación; y que este posicionamiento identitario les otorga legitimidad para ocupar espacios y manifestarse en la esfera pública.

Silvana Sciortino (2013) al explorar la enunciación de una política de identidad entre las mujeres indígenas de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) halló narrativas identitarias en las que puede reconocerse cierta similitud con las que he descrito aquí. La autora sostiene que las indígenas de los ENM refieren a la imagen de la "mujer/madre" encargada de transmitir la cultura y los valores a sus hijos, sostenida en la idea de la "mujer/naturaleza" y en la imagen de la "mujer/madre/luchadora", que lucha por su Pueblo y por sus hijos. De este modo, para Sciortino la maternidad y sus responsabilidades asociadas proveen a las mujeres indígenas un modelo para entrar en la lucha política de sus pueblos teniendo una correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público, y cuya principal demanda es el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

En el sentido de aquello que subraya Sciortino, considero apropiados los desarrollos conceptuales de Saba Mahmood (2006, 2019) que proponen pensar la "agencia femenina" no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por

relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas. Mahmood (2019), siguiendo a Butler y Foucault, propone pensar la cuestión de la agencia social en el marco de una reconceptualización del poder, entendido como un conjunto de relaciones que no solo dominan al sujeto, sino que también otorgan las condiciones para su existencia. Es decir, las condiciones y procesos que subordinan al sujeto son los mismos que lo convierten en consciente de sí mismo y en agente social.

En otras palabras, se puede decir que el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible (Mahmood, 2019: 11).

Como he señalado a lo largo de este apartado, las mujeres qom son representadas “desde afuera”, por ejemplo, desde los programas de transferencias condicionadas (Zibecchi, 2014) como mujeres-madres, o bien, desde instituciones eclesiales que buscan favorecer políticas interculturales como mujeres-madres poseedoras de una cultura ancestral. Simultáneamente, en sus comunidades existe un fuerte mandato en el que son socializadas desde niñas que las construye como mujeres-madres encargadas de la conservación y la transmisión de la lengua materna y ciertos saberes ancestrales en el marco de las tareas que desarrollan en el marco de la esfera doméstica.

Frente a estas representaciones y mandatos es posible hipotetizar, en términos de Mahmood (2006, 2019), que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, a través del proyecto de *recuperación de la cultura ancestral*, retoman el mandato tradicional de la protección y transmisión de la cultura qom y la lengua materna. Sin embargo, no lo hacen en el marco del hogar o en la esfera doméstica, sino que se organizan en el espacio comunitario y utilizan esos conocimientos y representaciones para vincularse a diversas instituciones, organizaciones o agentes, y volverse visibles en el espacio público desde donde dan diversas disputas (de etnia, de clase y de género, entre otros).

Violencias y derechos

Violencias qom

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 familias y comunidades.

En el primer momento cuando yo me integré no fue fácil porque a veces mi marido se enojaba porque no estaba en la casa, llega en la casa y no me encontraba y se enojaba [...] Es muy feo eso de que el marido le domine a la mujer. Cuando

no la deja entonces no puede hacer, no tiene esa libertad. Pero como mujeres nosotras podemos lograr que nuestro marido nos comprenda. Y no es malo lo que estamos haciendo sino que es para el bien de nuestros hijos (Entrevista a Adela. Pampa del Indio, abril de 2014).

Hubo un tiempo como que [mi marido] me quería privar de todo “que yo no estaba en la casa, que esto, que aquello”. Porque yo empecé a viajar por los cursos que hacía INCUPO, y eso a mí me gustaba y cada vez que me invitaban yo me iba. Empecé a viajar con el grupo de mujeres y eso no le gustó. Siempre me llevaba bien con él pero no sé cómo cambió de idea. Me amenazó que me iba a pegar si yo no le hacía caso, yo tenía que quedarme encerrada en la casa sí o sí. (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

El problema que tuvimos fue que [mi marido] empezó a tomar y yo le tenía miedo. Claro, últimamente yo le tenía miedo porque tomaba, tomaba y había días que se ponía nervioso, se ponía violento, hasta a veces él mismo quería matarse (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

No le gustaba eso [se refiere a que a su marido no le gustaba que ella participara de las actividades de la organización de mujeres], decía que no vale para mí, que no tengo beneficio, que nadie me paga, todo eso [...] hasta que un día él agarró un cartón [una caja] llena de papeles que yo tenía guardada, son cosas que yo voy juntando. Por ejemplo, en un curso que yo hago siempre me dan una cartilla, un certificado, todo lo que yo aprendí entonces voy guardando, entonces cuando yo necesito eso ya tengo armado. Un día él tiró esa caja, me tiró todo. Y yo esperaba que por ahí el prenda fuego, ahí ya no lo iba a dejar. Pero lo dejé que él tirara, porque para él como que no servía para nada eso. Y me dijo eso, que para qué voy a tener guardado eso si no me va a servir para nada. Y dije: claro, para él nada pero para mí sí porque son las cosas que yo aprendí y que eso me va a servir para más adelante. Y claro, ¿a quién le va a gustar que la traten así, de que le tiren todo lo que...? Y a partir de ahí me doy cuenta de que lo que yo hago a él no le sirve, no tiene valor, pero para mí sí (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Incorporarse en distintos espacios organizativos e intercambiar sus experiencias con otras mujeres llevó a las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” 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.

Se formó un grupo en contra de la violencia hacia la mujer en Pampa Grande, nos acompañó INCUPO. Pero después 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 dicen “no hay diferencia entre hombre y mujer, que no hay diferencia entre las personas” (Entrevista a Julia. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Frente a esta situación, y con el acompañamiento del Instituto de Cultura Popular (INCUP), las mujeres comenzaron a participar de talleres en contra

de la violencia hacia la mujer en los que reflexionaron desde el paradigma de los derechos de las mujeres.¹¹ 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 enfoque de 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 estrategias 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*: "nache shenaqta'a't ra huo'o ra qarvi', yale qataq 'alo", que en español significa "la mujer y el varón tienen los mismos derechos".

Por otro lado, cuando las mujeres qom de las comunidades indígenas de Pampa del Indio fueron cuestionadas y criticadas por sus grupos familiares o por sus parejas respondieron solicitando que se respetara 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 significaba un beneficio para la misma comunidad.

La referencia al discurso de los derechos de la mujer podemos encontrarlo en las explicaciones que ofrecen Carola y Josefina acerca de la legitimidad de la tarea que desarrollan en la organización "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom", fundamentalmente se refieren al derecho de la mujer a trabajar y a participar, a no ser cuestionada ni sancionada por desempeñar tareas fuera del hogar y tiene como contracara la violencia sufrida por las mujeres en el seno de sus hogares y comunidades.

11 Durante la década de 1980, las acciones de desarrollo enmarcadas en el "enfoque de derechos" buscaron favorecer el reconocimiento de los Derechos Humanos de las personas. En contraposición a la "caridad" como forma de combatir la pobreza, este nuevo enfoque privilegió la agencia y el empoderamiento de los sujetos afectados por la pobreza como la clave para superarla. En este contexto, influenciado por las discusiones formuladas al interior del movimiento feminista y la academia, emergieron cuestionamientos a las estrategias de desarrollo que trabajaban con mujeres desde una perspectiva instrumental. Esas estrategias, enmarcadas en el enfoque "Mujer en el Desarrollo" (*Women in Development*), habían considerado a las mujeres como un "camino rentable" o una vía segura en la cual invertir para alcanzar objetivos de desarrollo económico y social -como el crecimiento económico, la reducción de la pobreza y la desaceleración del crecimiento poblacional- a partir del involucramiento y la participación de las mujeres. Sin embargo, posteriormente, hacia mediados de 1980 este enfoque fue sustituido por uno nuevo, denominado "Género y Desarrollo" (*Gender and Development*), en el que cobró protagonismo el concepto de "empoderamiento". A partir de entonces la perspectiva rectora del enfoque anterior fue sustituida por la idea de que lo que se debía lograr era revertir la subordinación de las mujeres y mejorar su autoestima a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones. Este enfoque buscó transformar la desigual división de poder entre hombres y mujeres (Castelnuovo, 2012; Pena, 2013).

Primero los hombres no querían que trabajemos pero después los vencemos a los hombres. Viste que nuestra raza le quiere tener a las mujeres en la casa nomás, haciendo la limpieza de la casa nada más, que la mujer no tiene que salir, cuidar a los chicos, pero a mí no me encantaba quedarme en la casa porque trabajé con las mujeres y ya me di cuenta. Me di cuenta de que es lindo participar porque así sabes muchas cosas porque si vos te quedás en la casa, todo lo que pasa nunca vas a aprender, querés tener las cosas y nunca vas a aprender. *Nosotros tenemos derechos* también para trabajar, ahora se dio cuenta mi marido, después se dio cuenta y dijo: “menos mal que trabajás”. “Si” dije yo “no te hice caso pronto”. Es una lucha pero lo pudimos hacer (Entrevista a Carola. Pampa del Indio, abril de 2014. Las *cursivas* me pertenecen).

Pero como yo *me capacité en todo lo que es derechos de la mujer*, ya hice una capacitación, entonces me puse a prestar atención a cómo, dónde, por qué me hacía esto, él quería que yo me encierre en la casa, entonces dije: “¡no!” porque *es mi derecho* también trabajar en lo que a mí me gusta (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013. Las *cursivas* me pertenecen).

Él quería que yo me quedara en la casa pero sin hacer nada, porque yo ya hacía los etnojuegos. Él me decía: “agarrá y llevá todo al salón porque si no yo te lo quemo”, quería quemar, entonces yo le dije que trasladaba a la casa de mi mamá, que hacía allá y a la tarde vuelvo, “bueno, hacé” me dijo. Y a medida que iba llevando las cosas también me llevaba mi ropa [...] me levanté y dije: “no, esto no va ir”. Me asesoré primero con el entorno familiar materno: mi mamá, mis hermanas, mi hermano. Fui y hablé con ellos y les dije esto está pasando y todos me escucharon. Hablé con los mayores también, todos estaban de acuerdo conmigo porque veían todo lo que pasaba en la casa. Hablé con mis amigas de la Facultad [las capacitadoras de la UNNE], una es la abogada que da esas capacitaciones. Entonces ellas me dijeron “si, te vamos a apoyar en todo lo que podamos, porque no puede ser que te tengan así o que te abandonen después con los chicos en la casa, te vas a quedar sin nada”. Entonces agarré y me fui, como dicen siempre que el hombre siempre es macho, agarré y le hice la prueba y me fui a Córdoba donde está Angélica, sola sin los chicos [...] Me fui. Estuve en Córdoba, después volví, me quedé en Resistencia con mis amigas de la Facultad. A veces me quedaba en la casa de mi hermano mayor. Estaba yo en Resistencia lo más tranquila, pero él no me dejaba de llamar, me mandaba mensajes, todo el tiempo, todo el día, lo único que me pedía es que vuelva a la casa y me dijo: “no te voy a molestar más, yo quiero que estés en la casa conmigo y con los hijos, no te voy a dejar”. Pero “aprendió la lección” me dice Andrés mi hermano, “le diste una buena lección”. Y después de ahí ya me empecé a acompañar (Entrevista a Josefina. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Estos testimonios dan cuenta de cómo las mujeres qom, amparadas bajo el discurso de los derechos de las mujeres, en el trabajo grupal y ejerciendo diversas estrategias de negociación, lograron tensionar y modificar algunos aspectos de las relaciones de género. Muchas de ellas, mirando en retrospectiva, evalúan que dichas relaciones no igualitarias presentes en sus grupos familiares y en el trato con sus parejas se modificaron, lo que generó un impacto en la dinámica familiar y en el reparto de tareas en el espacio doméstico. Justamente a partir de su “salida” al espacio público.

Violencias doqshé

En 2013, a raíz de la pavimentación de la Ruta Provincial N° 3 se produjo la afluencia, presencia y tránsito en Pampa del Indio de varones no indígenas

(*doqshé*). Durante esa misma época se registraron situaciones de violencia sexual (abuso) hacia niñas y adolescentes *qom*. Estas situaciones de violencia de género tomaron relevancia a partir de que fueron detectadas y dadas a conocer por docentes no-indígenas que se desempeñaban en escuelas con población indígena entre su alumnado.

Esta problemática dio lugar a que las integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se capacitaran como promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual, en 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 las mujeres indígenas se informaron, desde una perspectiva jurídica, acerca de las medidas de denuncia inmediata que deben realizarse en casos como los acontecidos. Las mujeres indígenas manifestaron su preocupación por los casos de abuso y violaciones no denunciadas por las damnificadas a raíz del temor al accionar de las fuerzas de seguridad. Desde la capacitación recibieron orientaciones para la auto-organización y aprovechando su condición de mujeres indígenas se propusieron acompañar a las denunciadas monolingües para evitar las dificultades derivadas de no hablar en español. Como es posible evidenciar, aún la cuestión de la lengua continúa siendo un aspecto que restringe las posibilidades de acceso a la justicia en las comunidades indígenas.

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” que fue dictado en escuelas secundarias con población indígena y estuvo destinado tanto a docentes como a estudiantes. La iniciativa fue bien recibida por las escuelas y recibió el apoyo del Consejo Comunitario Indígena y fue difundida por la radio indígena de la localidad.

Resulta importante observar el tratamiento diverso de la comunidad indígena respecto de 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 las reacciones suscitadas a raíz de la capacitación realizada por INCUPO, la repercusión inmediata consistió en la desaprobación de esa iniciativa por parte de los varones *qom*. Sin embargo, cuando la fuente de la violencia contra las mujeres indígenas es localizada fuera de la comunidad, el caso de los varones forasteros no indígenas (*doqshé*), 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 actitudes y disposiciones que logran ocultar la opresión que sufren las mujeres en el seno de sus propias comunidades. En este sentido, Fuller (2013) al observar este tipo de tensiones en las sociedades indígenas sostiene que

[...] las sociedades conocidas –si no todas– son androcéntricas, es decir, niegan derechos a las mujeres y conceden privilegios a los varones por el hecho de ser varones. Sus sistemas de creencias, políticos y jurídicos hunden sus raíces en el principio de la dominación masculina. Por ello existe una tensión cuando se

trata de abordar el tema de los derechos de las mujeres, porque en muchos casos impulsan los derechos de la mujer vulnera costumbres muy arraigadas (2013: 67).

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

Mujeres indígenas, participación en el espacio público y conciencia femenina colectiva

En *Género e Historia*, Joan Scott (2008) plantea una pregunta: ¿la presencia física de las mujeres en las protestas es una señal de que las mujeres forman una categoría política separada? Y ofrece la siguiente respuesta:

[...] la designación de “mujeres” como categoría intrínsecamente política ha tendido, algunas veces, a fusionar la aparición de las mujeres en las variadas multitudes políticas con la existencia de una *conciencia femenina colectiva* que podría analizarse en términos de género [...] [si bien] podemos argumentar que la aparición de las mujeres en las filas de quienes protestan contradice la presunción de que la femineidad excluye el activismo político, [...] algo muy distinto [es] suponer que su presencia ejemplifica una conciencia peculiarmente “de mujeres” [...] La cuestión clave es que la presencia física de las mujeres no siempre es una señal firme de que las mujeres formen una categoría política separada, de que hayan sido movilizadas como mujeres (Scott, 2008: 261-263. *Las cursivas me pertenecen*).

Me interesa, aquí, trasladar esta cuestión a las situaciones que asumen las mujeres indígenas en el espacio público comunitario y extracomunitario. En este sentido, ¿las mujeres indígenas pueden ser pensadas como un sujeto político? ¿Cuáles son sus intereses y demandas?

En un trascendente y muy criticado estudio conocido como el “Paradigma de los intereses”, Maxine Molyneux (1985) planteó la existencia de una escisión entre las mujeres pobres y las feministas. La autora consideraba que las “mujeres pobres” tendían a movilizarse en torno a “intereses prácticos”, definidos como aquellos que se basan en la satisfacción de las necesidades surgidas de la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo; mientras que las mujeres feministas se movilizaban en torno a “intereses estratégicos”, entendidos como aquellos que conllevan reivindicaciones para transformar las relaciones de desigualdad entre los géneros. Su propuesta la condujo a plantear que los intereses estratégicos eran los únicos de naturaleza intrínsecamente política y potencialmente transformadores.

Contrariamente, Hernández Castillo (2008) sostiene que estas tipificaciones dicotómicas realizadas por Molyneux entre intereses prácticos e intereses estratégicos –que han sido ampliamente cuestionadas por las feministas del Tercer Mundo– subestiman las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutirse cómo estas mujeres, en el marco de sus estrategias de supervivencia, negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas. Para Hernández Castillo el análisis de Molyneux deja de lado la dimensión cultural que pueden tener las movilizaciones en torno a las necesidades materiales.

[...] las mujeres pobres no solo luchan por su supervivencia, en sus luchas por cubrir las necesidades básicas, también modifican las concepciones preexistentes de género y desarrollo, al resistir colectivamente las formas de poder que se encuentran presentes en las instituciones patriarcales (Escobar y Álvarez, 1992; citado en Hernández Castillo, 2008: 20).

En este sentido, considero que resulta pertinente comprender la emergencia del sujeto político “mujeres indígenas” en la Argentina atravesado por una particular articulación en la cual sus intereses como mujeres están intrínsecamente ligado a intereses étnicos y de clase. Para conceptualizar esta cuestión, algunas autoras han recurrido a la categoría “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987; Briones, 1998, citado en Gómez y Sciortino, 2015). A través de esta acción en el espacio público las mujeres indígenas buscan evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas. En consecuencia, surge una identidad política que no cuadra dentro de las identidades que reclaman las feministas liberales. Y si bien es cierto que la identidad política que configuran las mujeres indígenas se encuentra muy cercana a las identidades políticas de los movimientos indígenas, no ignora la opresión y violencia de género presente en sus comunidades.

En otras palabras, observando el caso de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y las estrategias que elaboraron para asegurarse el logro de la “doble trascendencia” (Gómez, 2014), propongo considerar que las mujeres indígenas qom desplegaron una política de identidad (Femenías, 2007) a través de la cual buscaron legitimar su presencia, participación y demandas en el espacio público comunitario y extracomunitario. En el contenido de esa política de identidad, que opera como fundamento de su acción, las mujeres indígenas qom recurrieron a la figura de las “mujeres-madres”, poseedoras y transmisoras de conocimientos, valores y saberes ancestrales de su pueblo, y simultáneamente, construyeron un discurso anclado en el enfoque de derechos. Este posicionamiento les permitió manifestar en el espacio público extracomunitario la demanda de ejecución de políticas interculturales, en tanto sujetas de derecho a la diversidad cultural. En otras palabras, cuando las mujeres indígenas qom interpelan al Estado o a la “sociedad dominante” 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, al analizar lo que sucede cuando este mismo colectivo de mujeres indígenas presenta sus demandas en el espacio

público comunitario, es decir, cuando interpelan a sus compañeros indígenas, se observa 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.

Referencias bibliográficas

Bastián Duarte, Ángela (2008): "Identidades y procesos organizativos: mujeres nahuas en el sur de Veracruz", en Hernández Castillo, Rosalva (ed.): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

Bastián Duarte, Ángela (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz construyendo política*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Camus, Manuela (2000). "Mujeres y mayas: sus distintas expresiones", *Indiana*, N° 17-18, pp. 31-56.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2012). *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras – UBA.

Castelnuovo Biraben, Natalia (2015). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cerda García, Alejandro (2012). "Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos", en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Cumes Simón, Aura (2009): "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Cumes Simón, Aura (2012). "'Sufrimos vergüenza' Mujeres k'iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala", en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Denuncio, Anabella (2017). *Abora 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 en Ciencias Sociales (inérita). UNGS-IDES.

Denuncio, Anabella (2019). "De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio", *Sociedad y Religión*, N° 52, Vol. XXIX, pp. 97-120.

Femenías, María (2007). "Capítulo 2. La exaltación de la diferencia", en: *El género del multiculturalismo*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Flores Carlos, Alejandra (2009): “Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Gómez, Mariana (2014). “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, *Publicar*, Año XXII, N° XVI, pp. 59-81.

Gómez, Mariana; Sciortino, Silvana (2015). “Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia”, *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Vol. 5, N° 5, pp. 37-63.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Paidós.

Guber, Rosana (2011). *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Guzmán Gallangos, Flérida (2009). “La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento”, en Pequeño, Andrea (COMP.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

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

Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (2012). “Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina”, en: *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

Hirsch, Silvia (2003). “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica”, *Runa*, 24, pp. 213-233.

Hirsch, Silvia (2008). “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino”, en: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos.

Mahmood, Saba (2006). “Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto”, *Etnográfica*, vol.10, pp. 121-158.

Mahmood, Saba (2019). “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, *Papeles del CEIC*, vol. 2019/1, pp. 1-31.

Masson, Sabine (2008). *TZOME IXUC: Una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*. México, Plaza y Valdés Editores.

Méndez Torres, Georgina (2009). “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Molyneux, Maxine (1985). “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua”, *Feminist Studies*, Vol. 11, N° 2, pp. 227-254.

Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires, Biblos.

Oliart, Patricia (2012): “Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género”, en: Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Pena, Nuria (2013). “El impacto del feminismo en discursos y prácticas de derechos humanos y desarrollo”, en: Pena, N.; Pereyra, B.; Soria, V. (Comp.): *Desarrollo y Derechos de las Mujeres*. Buenos Aires, CICCUS.

Pequeño Bueno, Andrea (2009). “Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres indígenas en Ecuador”, en: *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Pérez Moscoso, María (2009): “Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial”, en Pequeño, Andrea (comp.): *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito, FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

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

Sánchez, Martha (2012): “Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Sciortino, Silvana (2013). “Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarios en los discursos identitarios”, en *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Sciotino, Silvana (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, pp. 87-106.

Scott, Joan (2008). “Algunas reflexiones adicionales sobre género y política”, en: *Género e Historia*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Sieder, Rachel; Macleod, Morna (2012). “Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Sierra, María (2008). “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”, *Iconos*, N° 31, pp. 15-26.

Sierra, María (2012). “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Tola, Florencia (2013). “Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco”, en Tola, Florencia; Medrano, Celeste; Cardin, Lorena (Eds.): *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur.

Vásquez García, Carolina (2012). “Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Vianey Varga, Liliana (2012). “Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Villa Hernández, Rufina (2012). “Las mujeres nahuas y su experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla”, en Hernández Castillo, Rosalva; Canessa, Andrew (ed.): *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Lima, IWGIA.

Zibecchi, Carla (2014). “Mujeres cuidadoras en contextos de pobreza. El caso de los Programas de Transferencias Condicionados en Argentina”, *Estudios Feministas*, Vol. 22, N° 1, pp. 91-113.