

De mujeres artesanas a la potencia feminista. Análisis de experiencias de mujeres mapuches en su participación de políticas estatales

From artisan women to feminist power. Analysis of experiences of Mapuche women in their participation in state policies

Maria Emilia Sabatella, Suzette Sánchez Iudicello

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar la participación de las mujeres mapuche en el marco de la implementación de dos proyectos financiados por políticas estatales. En primer lugar, el proyecto Xopun Bawehtuwun, de recuperación de memorias en torno al uso de las hierbas y la elaboración de preparados medicinales mapuche llevado adelante por la organización Epu Bafkeh de Los Toldos, provincia de Buenos Aires, Argentina. En segundo lugar, la experiencia de transmisión de la práctica del hilado y tejido a telar mapuche de las mujeres artesanas tejedoras de la Cooperativa Artesanal Zuem Mapuche, que nuclea a diferentes comunidades mapuche situadas en la línea sur y la zona andina de la provincia de Río Negro, Argentina. Durante la participación de estos proyectos, las mujeres actualizaron memorias colectivamente y produjeron alianzas que les permitieron discutir las lógicas de subordinación estatal y patriarcal que las atraviesan. En el desarrollo de nuestro trabajo, interpretamos a estas alianzas y a su potencial político como excesos de las políticas estatales. La particularidad de estos excesos es que, a la luz de las experiencias analizadas, desafían los condicionamientos y los estereotipos desde los cuales estas mismas políticas se formulan e implementan.

Palabras claves: Mujeres Mapuche; Políticas Públicas; Memorias; Alianzas entre mujeres.

Maria Emilia Sabatella 

Universidad Nacional de Río Negro – Argentina. msabatella@unrn.edu.ar

Suzette Sánchez Iudicello 

Universidad Nacional de Río Negro – Argentina. suzette.sanchez@mi.unc.edu.ar

Abstract

This paper aims to analyze the participation of Mapuche women in the context of the implementation of two projects financed by public policies. In the first place, the Xopun Bawehtuwun project, which is carried out by the Epu Bafkeh organization of Los Toldos, Buenos Aires province, Argentina. This organization intended to update the use of herbs and the elaboration of Mapuche medicinal preparations. Secondly, the experience of spinning and weaving transmission on the Mapuche loom from the women of the Zuem Mapuche Artisan Cooperative, which brings together different Mapuche communities located on the southern line and the andean zone of Río Negro province, Argentina. While they were participating in these projects, the women collectively updated memories and produced alliances that allowed them to discuss the logic of state and patriarchal subordination. In the development of our work, we read these alliances and their political potential as an excess of the state policies. The particularity of these excesses is that, in the light of the experiences analyzed, they defy the conditions and stereotypes from which these policies are formulated and implemented.

Keywords: Mapuche women; Public Policies; Memories; Alliances between women.

1. Introducción

Este trabajo parte de caracterizar la participación de las mujeres mapuche en el marco de la implementación de dos proyectos financiados por distintas políticas estatales. En primer lugar, el proyecto Xopun Bawehtuwun, de recuperación de memorias en torno al uso de las hierbas medicinales mapuche llevado adelante por la comunidad Epu Bafkeh de Los Toldos, provincia de Buenos Aires, Argentina. Este proyecto fue financiado por la Dirección de Proyectos Especiales de la Secretaría de Ciencia y Tecnología para la Innovación Productiva en el año 2006. En segundo lugar, la experiencia de transmisión de la práctica ancestral del hilado y tejido a telar mapuche de las mujeres artesanas tejedoras de la Cooperativa Artesanal Zuem Mapuche que nuclea a diferentes comunidades mapuche situadas en la línea sur y la zona andina de la provincia de Río Negro, Argentina. Zuem Mapuche ha participado de distintos proyectos promovidos por diferentes actores estatales como el Municipio de San Carlos de Bariloche, la Universidad Nacional de Río Negro, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y ha contado con el apoyo de la Federación de Cooperativas de la Región Sur (FECORSUR).

Previamente a introducir la particularidad de estos casos de análisis, nos proponemos comprender tanto al Estado y a sus políticas en el marco de procesos en los cuales la estatalidad produce espacios simbólicos y materiales para los pueblos indígenas en general, y para las mujeres mapuche, en particular. Partimos entonces de definir el Estado Nación como una formación histórica y social que se inscribe cultural y materialmente a partir de una serie de rutinas y rituales cotidianos que regulan las construcciones de subjetividad y significación (Corrigan y Sawyer, 1985). Dicha formación va articulando una homogeneización de pertenencias en torno a la ciudadanía, a la vez que categoriza y construye otras pertenencias desde la diversidad (Segato, 2007). Esta es la forma paradigmática en la cual fueron incorporados los pueblos indígenas a la nación, como una otredad interna (Briones, 1998), en la tensión entre la organización de su inclusión tolerada y la exclusión de esa incorporación diferencial en los niveles económicos, sociales y políticos (Briones, 2005). Las formas de organizar y determinar los accesos a estos niveles se llevaron a cabo a

través de legislaciones, discursos y políticas. Para las mujeres indígenas, la articulación de estas legislaciones y políticas redundó en una incorporación alterizada y subordinada, no sólo por su pertenencia, si no por el hecho de ser mujeres.

A partir de la apertura democrática iniciada en la década de 1980 y de la intervención de las políticas neoliberales en la década de 1990, el Estado nación argentino fue incorporando y reapropiándose de los discursos y las lógicas de construcción de la diferencia impulsados desde los organismos multilaterales de crédito y los marcos normativos internacionales. Estos marcos y legislaciones ponen en valor a la diversidad cultural, a la perspectiva de género y postulan a los pueblos indígenas como sujetos de derecho.

En el caso de las mujeres indígenas, su inserción en estos contextos políticos fue ambivalente. Mientras que por momento las formas de opresión que resultan de la articulación entre mujer e indígena fueron ignoradas o pormenorizadas dentro de las legislaciones y políticas, posteriormente fueron interpeladas desde un lugar de valorización (banalizado) como *guardianas* de la naturaleza, el conocimiento, promotoras del desarrollo y al cuidado de sus territorios, frente al avance del capitalismo y el extractivismo. Las mujeres indígenas entonces se postularon en dicho contexto “como nuevo actor social, sujeto político y sujeto de política con ciertas especificidades de género, culturales e históricas” (Gómez y Sciortino, 2018, p.11), tomando protagonismo en las agendas gubernamentales. A la par de producir políticas dirigidas a los pueblos y mujeres indígenas, el Estado reestructuró sus formas de gobierno y control de estos sujetos, ya sea a través de la implementación de políticas de corte indigenista, como participativo.

En esta misma dirección, consideramos que aún cuando estas políticas implicaron nuevos parámetros de inclusión y visibilización, continuaron reproduciendo concepciones relacionales del género desde un enfoque binario y heteronormativo, y desde esquemas eurocéntricos, colonialistas y androcéntricos, (Carosio, 2009; Curriel, 2014; Espinoza Miñoso, 2014; Lugones, 2008, Escobar y Harcourt, 2002; Viveros Vigoya, 2016). Siguiendo los aportes de Lugones (2008); Espinoza-Miñoso (2014) y Mohanty (2008), las políticas definen a las mujeres indígenas bajo un modelo de sujeto universal. En esta operación, vinculan el género exclusivamente con las mujeres y, en segundo lugar, representan a una mujer universalizada y ahistórica, donde no sólo las mismas son objetivadas, sino que se borran las particulares articulaciones que se producen a nivel nacional entre las matrices de género, clase y raza. Al homogenizar a la mujer como sujeta universal, se retoman las características de las hegemonías blancas y burguesas, así como las demandas esbozadas por los feminismos occidentales y academicistas, que promueven el sesgo univerzalizante de la modernidad occidental (Espinoza Miñoso 2017; Curriel Pichardo, 2014). Negando e invisibilizando las identidades locales, situadas y que no responden a un locus hegemónico y eurocentrado. A la par, producto de esta estandarización y desconocimiento, se suele apelar a ciertos estereotipos folclorizados y exotizantes que las políticas reproducen en sus temas y requisitos.

En resumen, las lógicas de dominación propias de los Estados al articularse con discursos y políticas internacionales de valorización de la diversidad propuestos por organismos de desarrollo, producen nuevas formas de subordinación y dominación de las mujeres indígenas. Por

un lado, aquellas producidas cuando las mujeres de los países geopolíticamente dominantes, o *desarrollados*, piensan políticas para las mujeres indígenas de los países dependientes y dominados (Aguinaga, 2011). Por el otro, las que surgen al omitir sus reclamos y demandas locales subsumidos en categorizaciones universalizantes, estigmatizantes, folclorizadas y que apelan a ciertas estandarizaciones de lo que es ser mujer indígena (Gómez, 2020).

Tomando en cuenta estos procesos de subordinación y estandarización, en este trabajo nos interesa pensar en los lugares con potencial político que las mujeres habilitan a pesar de los condicionamientos promovidos por las directrices de las políticas públicas (García Gualda, 2021). En particular en este artículo, nos centraremos en las acciones y estrategias que las mujeres mapuche producen en este marco de condicionamientos. Nos proponemos repensar la forma en la cual las mujeres han establecido vínculos y enlazado sus vidas volviendo palabras a los procesos de silenciamiento estatal, poniendo el cuerpo más allá de la violencia y la sumisión, y reconstruyendo mundos a partir de la articulación de sus trayectorias. Nuestro objetivo entonces será indagar en la forma en la cual, a partir de la participación de dos proyectos con financiamiento estatal –uno sobre preparados medicinales y otro de tejido mapuche–, las mujeres mapuche actualizaron memorias colectivamente y produjeron alianzas que les permitieron discutir las lógicas de subordinación estatal y patriarcal. Entendemos a estas alianzas como excesos de las políticas públicas estatales, esto es, aquellos espacios que surgen más allá -y a pesar de- de sus sentidos originales y los condicionamientos/estereotipos desde los cuales fueron formuladas. A continuación, presentaremos los casos con los cuales trabajaremos.

1.1. Acerca de los proyectos

Como hemos mencionado, en este trabajo nos interesa poner en diálogo dos experiencias de articulación entre organizaciones mapuche y políticas públicas. En el marco de estas articulaciones, las mujeres mapuche tuvieron un lugar protagónico por ser las personas que sostuvieron los proyectos en marcha, aún cuando no eran necesariamente las principales destinatarias. En primer lugar, el proyecto Xopün Bawehtuwün, redactado por los miembros de la organización Epu Bafkeh de Los Toldos fue presentado y aprobado por la Dirección de Proyectos Especiales de la Secretaría de Ciencia y Tecnología para la Innovación Productiva en el año 2006. La organización ya había desarrollado proyectos con financiamiento del Ministerio de Educación nacional, y de los estados provinciales y municipales. La idea del proyecto era indagar acerca de un modelo de salud complementario entre la biomedicina occidental y el modelo de atención mapuche, desarrollando diferentes acciones: talleres de enseñanza de la elaboración de preparados medicinales y de transferencia de conocimientos, la realización de una huerta de plantas medicinales y un herbario. Los talleres fueron abiertos a la comunidad y contaron con la participación de agentes de salud mapuche y no mapuche, vecinos de la zona, miembros de otras organizaciones mapuche, médicos de la residencia de medicina general de Junín y docentes. En sus primeras etapas, una bióloga junto con los agentes de salud mapuche exponían no solo conocimientos acerca de la medicina sino también en torno a la cosmovisión, a la política y el trabajo organizativo y al mapuzungun.

Paralelamente, fue a partir de estos talleres que también se inició el la recuperación de ceremonias mapuche e iniciaron su lucha contra el monocultivo de soja. Durante los años 2006 a 2008, un grupo de mujeres que participaban de los talleres comenzaron a juntarse y a concurrir a la *ruka* (casa, sede) de la organización para realizar las actividades de elaboración y de mantenimiento del herbario, del huerto y de los preparados, para charlar y encontrarse. En estos encuentros nos centraremos en el artículo. El trabajo de campo que enmarca a esta investigación se realizó durante el período 2007-2011, sin embargo en la actualidad se sostienen con la organización vínculos de trabajo de tipo colaborativo.

La Zuem Mapuche nace como proyecto organizativo formal en 1998, aunque su origen se remonta a la década de 1980. La posibilidad de asociarse les permitió hacer frente a diversas crisis (climáticas como las grandes nevadas y sequías, económicas como los procesos de privatización y ajuste estatal, entre otras), que reafirmaron la importancia del trabajo en conjunto. Actualmente la cooperativa nuclea a 67 artesanas y 3 artesanos correspondientes a distintas localidades de las regiones Andina y Sur: San Carlos de Bariloche, Comallo, Ingeniero Jacobacci, Maquinchao, Río Chico y los parajes Pilquiniyeu del Limay Chacay Huarruca y Mallín Ahogado. En cuanto a beneficiarios indirectos, comprende alrededor de 280 personas, familiares de las socias, que también forman parte de los procesos productivos. Casi la totalidad de las socias y los socios pertenece al pueblo Mapuche y la gran mayoría son mujeres. Las y los socios se nuclean en torno al interés por mantener y transmitir la práctica ancestral del hilado y tejido a telar mapuche, considerando ésta como una fuente de ingreso para quienes practican estas técnicas y comercializan su propia producción (lana hilada, prendas tejidas a dos agujas, prendas tejidas a telar, etc.). A su vez como espacio de recuperación cultural y de reivindicación política desde la identidad. Desde sus inicios, han participado de diversos programas provinciales y municipales, de proyectos impulsados por la Universidad Nacional de Río Negro que permitieron mejorar su producción y comercialización, y poner en valor sus prácticas y memorias. Ejemplos de estos son los talleres de teñidos de lana abiertos a la comunidad, las muestras de artes en espacios comunes municipales o su asistencia a las asambleas de articulación municipal en búsqueda de nuevas propuestas que se acerquen a la cosmovisión de su comunidad. Luchan por la eliminación del racismo y colonialismo en las prácticas estatales tales como la declaración formal del municipio intercultural de Bariloche, la presencia de figuras genocidas como héroes patriotas en los principales puntos del municipio entre otros. El trabajo de campo con la Zuem Mapuche se realizó entre los años 2017- 2019.

En ambos casos, de los espacios participativos (como los talleres) promovidos por las políticas que analizaremos (el incentivo a la recuperación de prácticas tradicionales mapuche en Los Toldos y las políticas de desarrollo rural para el dictado de cursos y la organización cooperativa) participaron principalmente mujeres. Por otra parte, tanto en un caso como en el otro, las organizaciones mapuche han tenido una relación con el Estado que podemos caracterizar como una articulación en base a demandas. La misma consistió en coordinar y acordar con el Estado (nacional, provincial o local) alguna tarea o proyecto específico, durante períodos cortos y con pocos condicionamientos a sus decisiones. En general, los vínculos se generaban mediante subsidios estatales destinados a talleres, la compra de insumos, transporte, el pago de locales. En estas arti-

culaciones, estas organizaciones han determinado parámetros posibles de su vinculación con el Estado, así como han discutido los efectos y consecuencias de sus relacionamientos. Es decir que, la articulación por demanda –con el Estado u otras instituciones no gubernamentales—pone en primer plano el mantenimiento del control simbólico y de la toma de decisiones sobre su devenir que tienen ambas organizaciones. Aún así, las actividades que definen hacer con apoyo estatal se ven reguladas. Al participar, deben amoldarse a los requisitos de los financiamientos y de las convocatorias a las cuales se adhieren.

Es sobre esta base que nos interesa analizar estas experiencias. Más que una política concreta o un marco normativo específico, retomaremos estos proyectos como espacios intervenidos e interpelados por el Estado desde múltiples financiamientos y políticas. En este contexto, caracterizaremos principalmente los efectos de vinculación entre las mujeres que estos espacios de participación generaron.

2. Metodología

El presente trabajo es el producto de una investigación de tipo etnográfica y feminista a los fines de comprender, desde la perspectiva de sus protagonistas, el modo en que se construyen los procesos organizativos, la producción de subjetividades y las relaciones de género en los casos analizados. En esta dirección, es pertinente destacar que ambas investigaciones se apoyan en los supuestos propios del paradigma histórico-crítico (Guba y Lincoln, 2002, Castañedas Salgado, 2019) que no comprende a la experimentación y a la cuantificación como prioridades, sosteniendo un criterio dialógico-dialéctico de construcción de conocimiento. Por lo tanto, el enfoque del mismo es de tipo cualitativo (Taylor y Bogdan, 1987).

Llevar a cabo la investigación desde una metodología feminista refiere a la implicación con la erradicación del adocentrismo, sexismo y dominación patriarcal presentes en el hacer científico y académico. Para ello se utilizan las claves analíticas del conocimiento situado (Haraway, 1995) y la interseccionalidad (Viveros Vigoya, 2016), que priorizan las perspectivas de las mujeres (Harding 2004, 2009), reconociendo el carácter intersubjetivo de la investigación, la visibilización, desnaturalización e historización de la opresión y el sistema desigual de género (Maffia y Suarez Tomé, 2021; Blázquez, 2010; Lagarde, 1996).

En tanto se reconoce el carácter activo de la persona investigadora como productora de sentidos y como intérprete de la realidad, el método hermenéutico configura la investigación. Desde aquí, los instrumentos y los datos generados son parte de un esquema de interacción del cual las investigadoras fuimos partícipes. En tal sentido, la propuesta metodológica plantea una articulación entre registros históricos y registros vivenciales.

La producción de materiales originales y su análisis será realizado desde el enfoque etnográfico, es decir que, en nuestro trabajo de campo, fue central el reconocimiento de los marcos de interpretación dentro de los cuales las actoras, en este caso las mujeres mapuches, clasifican el comportamiento–discursivo y no discursivo– y le atribuyen sentido (Guber, 2001). El mismo integró

técnicas cualitativas para la producción de datos como observación-participante (Greenwood, 2000) y entrevistas semiestructuradas a los fines de conocer en profundidad los cambios así como las dinámicas relacionales propiciadas por las experiencias analizadas. Desde aquí se entiende a la observación participante en un marco de colaboración, en tanto ni el investigador ni los investigados quedan por fuera del escenario, lo que no significa que no existan compromisos o intereses diversos. Se destaca que dicha técnica permite el acceso a la construcción de registros textuales sobre lo cotidiano, sobre acciones, movimientos y/o palabras que resultan significativos para comprender “el campo”. En este sentido, el campo se constituye en un conjunto de relaciones y trayectorias entramadas, donde las investigadoras están involucradas. Este campo fue nuestro objetivo, uno en el cual las categorías epistémicas – académicas o de sentido práctico– pierden, en sus usos situados, toda pretensión de neutralidad.

Con respecto al trabajo de análisis de los materiales originales producidos, los hemos interpretado tomando en cuenta los aportes de lo que Moraga y Castillo (1988) denominaron como “teoría encarnada”. Las autoras lo reconocen como aquel puente carnal que comunica de diferentes maneras para compartir y brindan la posibilidad de aprehender mutuamente desde historias y saberes que significan a las mujeres y feminismos (Dipietro y Wayar, 2021). Según Calafell Sala (2021) es un saber práctico que nos permite acercarnos al conocimiento desde las emociones, sentimientos y experiencias. El saber con el cuerpo, *sentisaber*, configura un repertorio vernáculo a través de los cuales los feminismos pueden desafiar los saberes hegemónicos que han sido legitimados (Dipietro y Wayar, 2021). De esta forma, buscaremos comprender la manera en la que las mujeres mapuche producen sentidos sociales construyendo colectivamente el mundo que las rodea, así como los marcos de interpretación culturalmente significativos desde donde entienden a sus vidas y sus trayectorias.

3. Los excesos de las políticas estatales: la habilitación afectiva y política de los proyectos

Como hemos mencionado hasta el momento, a partir de la apertura democrática, el Estado nación argentino fue incorporando y reapropiándose de los discursos y las lógicas de construcción de la diferencia impulsados centralmente desde los organismos multilaterales de crédito (en los cuales se puso en valor la diversidad cultural), así como de las diferentes normativas internacionales (como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo) que postularon a los colectivos indígenas como sujetos de derecho. Estas figuras y nociones generaron una nueva serie de exigencias e imposiciones (autosuficiencia, transparencia, protección de la naturaleza, conocimientos de cosmovisión y administrativos, entre otros) que estas personas y colectivos debían cumplir para ser valorizados como tales (Rose, 2003). En conexión con lo dicho hasta aquí, desde la década del 90, las políticas públicas han renovado las lógicas bajo las cuales se produce su implementación al incorporar nuevos principios rectores, entre los que se encuentra la creación de espacios participativos de gestión.

La figura de la participación indígena funcionará como dispositivo de Estado para regular la forma permitida (Hale, 2004) en la que los sujetos indígenas se insertan simbólica y material-

mente en la configuración nacional. Esto es, como un mecanismo eficiente de control sobre las prácticas participativas (Lenton y Lorenzetti, 2005), pero también sobre las acciones indígenas de quienes optan por no participar en el Estado como nación de las maneras establecidas. Aún teniendo en consideración estas cuestiones, siguiendo a Guiñazú, consideramos que los espacios de participación también permiten a las personas “inmiscuirse en las diferentes etapas de construcción y ejecución de políticas públicas, disputando, reformulando, modificando y alterando las formas, los efectos, límites y alcances previstos para una política pública” (2019, p. 63). Es decir, pueden ser espacios que debaten no sólo al Estado y sus políticas, sino a los criterios de inclusión y exclusión de las personas indígenas –especialmente a las mujeres– que los mismos promueven.

Tanto los financiamientos recibidos por Epu Bafkeh, como por la Zuem Mapuche (ya sea a partir de políticas de desarrollo rural, como de producción de conocimientos) implicaron la apertura de talleres. Tal como estaban propuestos, los mismos parecían reproducir ciertos criterios estandarizados para la incorporación de los pueblos y mujeres indígenas al Estado como nación. Eran espacios vinculados a prácticas que, en el marco del planteo inicial de los proyectos, podían pensarse como folclorizadas–aún cuando eran actividades que implicaban un conocimiento ancestral, dentro de las políticas parecían estar vaciadas de su valor (García Gualda, 2021)–y relacionadas al universo feminizado de lo doméstico (el telar y el tejido). Es decir, estos proyectos, al entrar en los financiamientos y reconocimientos estatales acentuaban a los espacios simbólicos y materiales destinados para las mujeres indígenas dentro del sistema patriarcal y estatal–distan-ciándose de lo que implican para los colectivos que los organizan.

Aún en este marco condicionante, ambos proyectos fueron habilitados por las mujeres mapuche afectiva y estratégicamente (Grossberg, 2003). Es decir, las mujeres en estos espacios establecidos por las políticas, construyeron nuevos significados y acciones, que revirtieron los sentidos folclorizados y patriarcales de las políticas públicas. En este sentido, sus encuentros permitieron establecer críticas hacia el Estado y el sistema patriarcal, pero también alianzas políticas, impen-sadas hasta el momento. A continuación, reconstruiremos estos excesos de las políticas a partir de diferentes ejes: la crítica al Estado, la crítica al sistema patriarcal y la formulación de alianzas entre mujeres.

3.1 La violencia estatal como experiencia compartida: Críticas al Estado desde espacios estatales

Para las mujeres con las que trabajamos, los talleres planteados en estos proyectos, implicaron un espacio de encuentro en el que –mientras realizaban distintas actividades– pusieron en común de sus trayectorias, sus pasados y presentes. Al recordar sus pasados, surgieron narraciones en las que se mencionaban los eventos dolorosos transitados tanto en su vida, como en la vida de sus madres y abuelas. Las contadas acerca de *lo que se tuvo que sufrir para llegar a dónde están hoy* suele ser una fórmula que condensa sentidos y experiencias. Muchas de estas experiencias de dolor se relacionaban –directa e indirectamente– con la violencia impuesta por el Estado.

Volviendo a las formas de inclusión de los pueblos Indígenas al Estado como nación, las

campañas militares denominadas “Conquista del Desierto” fueron el evento fundante a través del cual el pueblo Mapuche fue violentamente incorporado al Estado nacional (en plena conformación). Este evento dio inicio a un proceso genocida sistemático –que continúa en la actualidad– (Lenton et al., 2015) en el que desarticulaban violentamente sus procesos organizativos, productivos, parentales, persiguieron a sus autoridades ceremoniales y políticas, despojaron sus territorios y silenciaron sus conocimientos y prácticas. Estas violencias tuvieron efectos específicos sobre las mujeres, fundados en el entrecruce entre las lógicas patriarcales y las estatales. Al despojo de sus territorios y la desarticulación comunitaria se suman las intervenciones científicas y sanitarias sobre sus cuerpos (la sobre desnudez en sus imágenes, los maltratos, la inferiorización y negación como sujetas autónomas capaces de tomar sus propias decisiones), el avasallamiento sobre sus derechos sexuales y reproductivos, la intervención de sus partos, la ligadura de trompas forzadas, la explotación dentro del mercado laboral, la violencia física y sexual, el hambre, el miedo, la separación de sus familias y de sus territorios de origen (*tuwun*), entre otras.

Durante los encuentros de mujeres en los proyectos, estas violencias establecidas por el Estado fueron rememoradas críticamente. Para las mujeres de la Zuem Mapuche, el despojo del territorio y las contadas sobre las campañas militares eran un tópico común, aquellas emociones, anécdotas o sentimientos que tejiendo se recordaban vinculados con la prohibición, la tristeza y el silenciamiento. Como mencionan dos integrantes de la cooperativa:

Somos parte de un pueblo que fue destruido alevosamente, y justamente el genocidio mayor, fue el de pueblo Mapuche, así se quedaron con nuestro territorio, de este y del otro lado de la cordillera y cometieron un genocidio para quedarse con tanto territorio (O.O., integrante de Zuem Mapuche, 2019).

De parte de mi familia nunca hablaron, y eso que mis abuelos eran Mapuches (...) los padres, no querían que uno sepa esa historia, ¿para ellos sería triste no? Contar esa historia, y que uno hable la lengua también, no sé, digo yo, porque si no, nos hubiesen enseñado (M.M., integrante de Zuem Mapuche, 2019).

Como vemos en los pasajes, el despojo de los territorios y la persecución que se cuentan en estas historias tristes se inscriben en proyectos de construcción de la nación que implicaron también la censura y clandestinización de sus conocimientos y prácticas. Las mujeres de Los Toldos recordaban la persecución de sus prácticas ceremoniales y religiosas. Aún cuando fue en un tiempo lejano, recordaban un episodio ocurrido en 1902 cuando la policía irrumpió en un camaruco (ceremonia mapuche) en el que muchas personas mapuche fueron asesinadas y encarceladas, entre ellas la *machi* (autoridad político-espiritual encargada del tratamiento de la salud y la enfermedad) que oficiaba la ceremonia. Desde allí las ceremonias quedaron prohibidas. Ese evento produjo silencios familiares y silencios históricos más públicos que las mujeres recordaron: “a partir de 1900, de ese momento acá como que se llamó a silencio la cuestión espiritual y demás, quedó dormido lo que es el idioma, que quedó en muy poca gente...” (T.C. ex integrante de Epu Bafkeh., junio de 2009)

Este proceso sistemático de persecución y estigmatización continuó con distintos matices a

lo largo del siglo XX, con el arribo y la mayor presencia de instituciones públicas, como la escuela o el hospital, que funcionaron como dispositivos disciplinarios que modelaron sus formas de vivir.

Tanto en un caso como en el otro, las mujeres recordaban sus pasos por las escuelas o la negación de sus familias de enseñarles la lengua, el *mapuzungun*. Por ejemplo, relataban los modos en que sus abuelas y madres se negaban a enseñarles la lengua, por miedo a que fueran castigadas por los maestros en las escuelas, a que la sociedad reconociera que eran mapuche y que por ello quedaran excluidas. Frente a esta posibilidad, dejaron de transmitir la lengua y sus conocimientos, como menciona una integrante de Epu Bafkeh: “Esto fue cosa como herencia, que viene como un rechazo porque hemos sido muy perseguidos, entonces como que se guarda pero para muy adentro.” (T.T., integrante de Epu Bafkeh, agosto 2009) Eran historias con dolor emergieron y se resignificaron en los talleres ya que: “los abuelos te lo contaba muchas veces llorando, y eso hace que muchas veces esté dentro de nosotros, quede y cuando tenemos la posibilidad de soltarlo, nos sale como nos sale, algunos con lágrimas, a otros con bronca, pero es eso” (S.M., integrante de Zuem Mapuche, octubre de 2018) .

Los espacios de participación generaron un lugar donde se encontraron mujeres de edades similares (entre 50 y 60 años) con vivencias parecidas asociadas a su pertenencia como mapuche. El haber sufrido la violencia estatal, el despojo de sus territorios y la pérdida de su lengua, la estigmatización de sus prácticas, se volvieron temas en común en el que las mujeres se reconocieron como pares. En el encuentro de estas experiencias compartidas, las situaciones de violencia se enmarcaron en procesos más amplios no sólo vividos como pueblo, si no como mujeres pertenecientes al pueblo Mapuche.

3.2 El poder como amalgama: la mediación patriarcal no objetivada

Durante la participación de los talleres, las mujeres también pusieron en común experiencias donde se hizo presente la mediación patriarcal, es decir, el amalgama de poder que implica el patriarcado cuando se encarna en situaciones concretas. Siguiendo a Gutiérrez Aguilar, Sosa y Reyes (2018) definimos a la mediación patriarcal como la práctica social cotidiana y reiterada de “producir y fomentar separaciones entre las mujeres, al instalar una y otra vez algún tipo de mediación masculina entre una mujer y otra, y por tanto entre cada mujer y el mundo” (Gutiérrez Aguilar et al., 2018, p. 3). La mediación patriarcal define las formas en las cuales las mujeres se relacionan con el mundo y producen sentidos acerca del mismo. Para las mujeres mapuche, esa división entre mujeres y mujeres-mundo se encontró mediada también por el Estado que les impuso por la fuerza una visión y una forma de vivir occidentalizada. En paralelo, el Estado las distanció de sus formas de hacer, conocer y ser del pueblo Mapuche. Por ejemplo, la censura de sus conocimientos no sólo implicó la prohibición de los mismos, si no la interrupción de los modos de transmisión y de las relaciones implicadas en este proceso. Las mujeres recuerdan que tanto la curación como en el tejido eran actividades que realizaban y transmitían las mujeres (madres, hijas, abuelas). Sin embargo, con el avance del Estado como nación esas vinculaciones fueron interrumpidas.

Por otra parte, la opresión patriarcal (aún no objetivada por las mujeres como tal) se identificaba con otras situaciones. Por ejemplo, cuando la decisión de participar del proyecto era impugnada. En el caso de Los Toldos, que las mujeres fueran parte del proyecto se volvió un tema de repudio por otros vecinos y vecinas de la localidad. Para algunas mujeres, participar fue sinónimo de ser asociadas con ser brujas o curanderas: “me empezaron a dar con el curanderismo. (...) yo ya sabía que desde que yo había empezado (a venir) a acá que iba a pasar, iba a surgir eso”. (T.T., integrante de Epu Bafkeh, marzo de 2009)

Estas impugnaciones desde el curanderismo y la brujería hicieron que muchas mujeres abandonaran el taller. Aún cuando es sutil, las expresiones como curanderismo y brujería siguen funcionando como discursos patriarcales que dividen a las mujeres y que median la relación de las mismas con sus mundos. Por esta razón, el ejercicio de la memoria en el marco de los encuentros resultaba significativo, ya que les permitía restaurar una forma de transmisión y producción de conocimiento que implicaba el vínculo entre mujeres (entre ellas, en el recuerdo de sus madres y abuelas que tejían o curaban). Al hacerlo, restauraban también una vinculación con un mundo sensible que había sido interrumpida por el Estado.

Finalmente, en la mediación patriarcal el Estado también interviene en la relación de las mujeres con sus actividades y producciones (García Gualda, 2021). Anteriormente, caracterizamos las representaciones acerca de las mujeres indígenas que se reproducen a partir de ciertas políticas: las mujeres son caracterizadas de manera hiperreal (Ramos, 1992) como guardianas, cuidadoras y dadoras. Además de generar estándares inalcanzables, esta caracterización colisiona contra las lógicas de funcionamiento del sistema de producción actual y de las políticas estatales. Mientras que se les exige ser madres, abuelas y cuidadoras, el sistema las presiona para generar ingresos (ser artesanas). Este es el caso de las mujeres de la Zuem que deben producir sus tejidos para venderlos en la cooperativa. La organización del espacio doméstico y el funcionamiento de la cooperativa pone en tensión la vida de las mujeres, al mismo tiempo que hace peligrar su producción e incluso su sostenimiento en el tiempo. Estas presiones fueron dialogadas en el marco del proyecto y son vividas como una situación preocupante.

En la enunciación de estas dificultades, las mujeres dan cuenta de la forma en la que sus actividades son tensionadas por, pero a la vez tensionan a las lógicas patriarcales. Por un lado, porque la posibilidad de tejer frente a las demandas de tareas de cuidado de sus hogares, la atención del local comercial y la distribución entre artesanas productoras y comerciantes pone en jaque la falaz invención de los espacios público y privados como esferas separadas. Por otro, porque las lógicas de producción capitalista les demandan volúmenes e imponen valores de producción difíciles de sostener a pequeña escala, poniendo en peligro constante su sostenimiento en el mercado local. En muchos de sus relatos, las artesanas cuentan que quienes adquieren sus productos, demandan precios competitivos u horarios de atención más extensos incompatibles con las demandas familiares de cada una. Finalmente, al reflexionar sobre sus dificultades (muchas de ellas causadas por las lógicas mismas de los espacios en los que se involucran) dan cuenta también de las contradicciones de los proyectos en los que participan en los que la afirmación de su pertenencia colisiona con la mercantilización de la misma.

3.3 El entre mujeres, aquel espacio donde se teje la potencia feminista

En este apartado nos centraremos en la potencialidad política que tuvieron los encuentros de mujeres en el desarrollo de estos proyectos. Gutiérrez Aguilar et al. (2018) argumentan que las mujeres establecen enlaces y alianzas, las cuales se articulan para habilitar de otra manera y desplazar los lugares materiales y simbólicos fijados hegemónicamente para ellas por el Estado y el patriarcado “al acercarse a otras y coproducir nuevas fuentes de fuerza para sí mismas y para todas” (2018, p. 4). En este sentido, las relaciones no son sólo entre las mujeres en sí mismas, sino entre las mujeres con sus pasados y con sus antepasadas.

Como hemos ya mencionado, los talleres de tejido y de producción de preparados medicinales les permitió a las mujeres mapuche recuperar las experiencias de silenciamiento y violencia estatal. La lengua, curar con *lawen* (hierbas y preparados medicinales mapuche), tejer, solían caracterizarse como prácticas que antes no se sabían y que, en el taller, estaban recuperando. Los silencios y las memorias compartidas se concibieron como espacios de identificación colectiva que permitieron que las mujeres se reconozcan juntas y conozcan su historia en común. El pensar juntas y entre mujeres sobre ciertos acontecimientos significativos del pasado, fue conformando un piso compartido con respecto a la temporalidad y la espacialidad de sus recuerdos, pero también respecto de sus presentes. Si bien en un principio estos recuerdos emergían como familiares y desmarcados de su pertenencia mapuche (por ejemplo, la práctica del teñido de lanas, la forma en que las madres les curaban el resfrío, o el haber tomado yerba de pollo), con el tiempo fueron consideradas como experiencias con potencialidad política, tanto porque surgieron de su trayectorias como mujeres mapuche, como por el hecho de que les permitió problematizar los avances del Estado en sus vidas. En esta dirección, el encuentro en el marco de los proyectos no sólo reafirmó sus sentidos de pertenencia, sino que también les permitió ir construyendo un sentido del devenir compartido entre todas las participantes. Retomaremos entonces la forma en la cual cada una de las organizaciones formularon sus proyecto. En el caso de Epu Bafkeh, los recuerdos de sus antepasadas tomaron nuevos sentidos:

Y ahí como que comprendí que había un sistema de salud *mapuche* más allá de que en mi vida yo había practicado con mi abuela y con mi madre, digamos, prácticas de curación, de sanación, de diagnóstico de la enfermedad. (...) O sea, había un montón de cosas dentro de la práctica cotidiana del campo de mis abuelos que yo las tenía como naturalizadas (...), comprendí como se llamaba eso que hacían mis abuelos o mi mamá. O, por ejemplo, cuando ellos curaban las gallinas o los pollos que les agarraba o la peste o se enfermaban, también hacían curaciones *mapuche* s a la mañana, a la madrugada, después comprendí lo que estaban haciendo, pero bueno, en un principio tengo el recuerdo ese. (V.A.C., integrante de Epu Bafkeh, noviembre de 2009)

Como proyecto compartido, las mujeres se anclaron en la noción *küme felen* (simplificadamente, estar bien) que, como explican ellas, es la noción más cercana a la de salud. Progresivamente, el *küme felen* se volvió la meta buscada por las mujeres como un proyecto en común. En el proceso de ir definiendo el bienestar y el equilibrio establecieron también sus propias luchas:

Hoy por hoy existe una subordinación de la cultura mapuche a la sociedad occidental argentina y chilena, situación que crea grandes brechas de desigualdad en las condiciones de vida y salud con el resto de la sociedad mayoritaria. Por ejemplo, se dan problemas de anomia comunitaria, suicidios y alcoholismo. Suponemos que en el caso mapuche en Los Toldos esto es consecuencia de la negación de la identidad, pérdida de las tierras, además de la pérdida de la práctica medicinal mapuche y sus recursos terapéuticos (se han extinguido hierbas por las producciones transgénicas y fumigaciones). Por eso, existe la necesidad de recuperación de espacios donde exista *lawen* y protección de los espacios naturales. (V.A.C., integrante de Epu Bafkeh, julio de 2006)

Los padecimientos, producidos por la negación de la identidad, la pérdida de territorio y la estigmatización, se resignificaron. En estos encuentros, fueron valorizadas sus experiencias como mapuche por fuera del dolor, la vergüenza y el silencio generalizados que les habían sido impuestos.

Esto no fue exclusivo de la experiencia de Los Toldos, si no también de la Zuem Mapuche. Para las mujeres de las cooperativas, la práctica del tejido también fue considerada una práctica familiar, que incluso se consideraba como dada para algunas mujeres por el simple hecho de criarse en el campo: “es un trabajo que uno lo hace con voluntad, porque lo sabe hacer, imagínate que yo me crié en el campo, lo se hacer, se hilar, tejer” (R.R., Integrante Zuem Mapuche, Octubre de 2018). En la práctica del tejido, se reestablecen vínculos entre mujeres que también apelan al bienestar:

Una de las cosas que siempre se necesita es el acompañamiento a las compañeras, ir a los grupos, charlar, tratar de hacer distintos proyectos, hoy no tenemos la suerte de contar con eso. La última conducción que estuvo Bibi, hubo muchos proyectos y yo acompañe en esos, dábamos talleres de hilo, dos agujas, telar (S.M., Integrante de Zuem Mapuche, Octubre de 2018)

La participación de los espacios promovidos en el marco de los proyectos de la cooperativa se formularon a partir de la necesidad del acompañamiento, del encuentro y de la presencia de todas sus asociadas. Para las mujeres, esto está unido al sentimiento de pertenencia a la Cooperativa:

nosotras hacemos que esto funcione en los grupos como cooperativa, que tengan su día de juntarse a charlar, a tejer, la mayoría del conocimiento esta ahí dentro entre las mismas compañeras, es entonces darle el valor a la compañera, para que esa misma compañera enseñe, eso ayuda mucho” (S.M., integrante de Zuem Mapuche, octubre de 2018)

Por otra parte, en esta representación de la cooperativa, el espacio de encuentro para dialogar sobre su pertenencia mapuche y los procesos de silenciamiento estatal también son un factor de articulación. La construcción de su pertenencia como mapuche como lo silenciado, lo restringido, privado, destruido, permite revertirse a través de la performatividad del discurso propio. La Cooperativa como forma de organización oficia como uno de los dispositivos de enunciación de las sujetas mapuche en tanto actoras políticas:

Sí, en la cooperativa cuando se funda como espacio político siempre estuvieron las compañeras (...) Siempre fuimos parte de ese proceso y en el caso de la cooperativa y el movimiento indígena tiene que ver” (S.M., integrante de Zuem Mapuche, octubre de 2018).

Es entonces que surge la cooperativa como dispositivo comunitario para alojar, preguntarse, recordar y resignificar.

Porque los padres, por todo el silenciamiento que hubo, nunca les hablan de que son Mapuches, nada. Y por ahí ya de grandes sí, entonces yo pienso que desde la cooperativa ayudamos a ese despertar (I.I., integrante de Zuem Mapuche, Noviembre de 2018).

Este surgir, este despliegue identificatorio, favorecido por la cooperativa en articulación con el proceso identitario del pueblo Mapuche como tal, convive con el sentimiento de amenaza que actualiza la precariedad del posicionamiento de este pueblo en la arena política actual.

Entonces ese valor uno lo saca acá, es una cosa que nosotras estamos levantando de nuestra tierra, por más que hace años que venimos, y que a veces te vengas abajo, seguimos luchando, es el valor de nosotros, por eso es que no hay que perder eso, y siempre que nos reunimos con las compañeras, siempre decimos hay que seguir adelante, no hay que perderlo (R.R., integrante de Zuem Mapuche, Diciembre de 2018)

Para ambos casos, los espacios de participación de las políticas propiciaron un acto de identificación y de autoafirmación como mujeres mapuche. En la actualización de las memorias, las participantes de ambas organizaciones fueron comprendiendo su posición desigual como mujeres mapuche. En esta dirección, los discursos de las mujeres dejaron de hablar de *lo que se perdió* o *lo que no se sabe*, para hablar de los silencios impuestos, de violencias, identidades negadas y derechos avasallados.

Estas memorias recordadas en grupo conformaron también un saber constituido de las alianzas entre mujeres cuya fuerza de acción y potencial performativo puede ser presupuesto y recreado para orientar y dar sentido a aquellas situaciones de lucha a las que se enfrentan. Las memorias resignificadas emergen como estandartes desde donde discutir y orientar sus acciones, al mismo tiempo que construyen y definen un nuevo posicionamiento identitario y político para vincularse tanto con el Estado como con sus diversos agentes y representantes (municipio, universidades, programas internacionales, etc).

Adicionalmente, la posibilidad de encontrarse y compartir las dificultades de sus vivencias cotidianas, sumada a la reivindicación de su historia y trayectoria, les permite preguntarse por las demandas y roles que les son impuestos –los que muchas veces son difíciles de cumplir. Entre estos, aquellos que las condicionan desde las mismas políticas y proyectos estatales: las artesanas, las cuidadoras, las poseedoras del conocimiento, entre otras. Desde allí se cuestionan también los mandatos sobre el rol como mujeres mapuche en los cuidados, su distribución inequitativa,

la valoración desigual entre cuidados y trabajo reproductivo, y las tareas en las organizaciones de las que son parte. En este reconocimiento entre pares, surgen reflexiones y discusiones acerca de cómo vincularse con sus compañeros, con sus parejas e hijos. Se interpelan, imaginan y construyen propuestas y acciones que buscan problematizar sus lugares y roles actuales, a la vez que intentan crear modos de organización más justos, más equitativos y libres para ellas, pero también para las mujeres que las rodean (sus hijas, hermanas, tías).

4. Reflexiones finales: sobre la potencialidad feminista entre mujeres de la participación en las políticas públicas

En este artículo hemos retomado las experiencias de la implementación de dos proyectos llevados adelante por organizaciones mapuche bajo el financiamiento estatal, que fueron habilitados afectiva y políticamente por las mujeres. Estos dos casos, nos han permitido repensar tanto los lugares de participación dentro de las políticas públicas, como las prácticas políticas de las mujeres mapuche en estos espacios.

Mientras que los espacios de participación indígena han sido frecuentemente considerados dentro de la academia como dispositivos de control estatal, en nuestro trabajo hemos explorado su dimensión productiva (que podríamos llamar, *excesos*). Incluso cuando los proyectos en análisis se amoldan a ciertos criterios estandarizados, promovidos en las políticas, acerca del universo de significados que rodean a lo que se entiende por mujer indígena –a sus cualidades hiperreales como cuidadoras y artesanas, a sus prácticas como folclorizadas y no politizadas—, consideramos que se puede remarcar su dimensión política.

Las mujeres mapuche con las cuales trabajamos han ocupado y redefinido estos espacios afectivamente desde múltiples sentidos. Por un lado, como lugares para evidenciar los procesos de violencia y silenciamiento estatal, pero también las divisiones y rupturas en las formas de transmisión de conocimientos desde la mediación patriarcal. Por otro, han construido a los talleres como moradas desde donde reactivar las memorias y sus formas de transmisión entre hijas, madres, abuelas y mujeres del mismo pueblo. Finalmente, la recomposición de vínculos y conocimientos forjó alianzas entre mujeres que permitieron desafiar a las lógicas de subordinación estatal y patriarcal.

A través de sus conocimientos prácticos, que condensan emociones, sentimientos y experiencias, las mujeres han reivindicado un potencial político frente al Estado que era impensable al inicio de su tránsito por estos proyectos. Al conectarse y comprenderse *carnalmente* desde lo vivido y desde sus historias en común, las mismas han resignificado sus mundos. En estas experiencias en particular, han resemantizado los sentidos de estas políticas –como espacios ligadas al folclore o a la domesticidad—para convertirlos en un lugar de encuentro y de construcción de un proyecto en común cuya potencialidad produce sentidos feministas que habilitan la autonomía y la rebeldía para trastocar sus lugares de subordinación y opresión.

Referencias.

- Aguinaga, M. (2011). Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. En M. Lang y D. Mokrani (Comp.) *Más allá del desarrollo*. (pp. 55-80). El Conejo.
- Belloc, I. (2020) *Políticas regionales sobre paridad de género en espacios de poder político* [Tesis de Maestría, Flacso]
- Blázquez, N. (2010). Epistemología feminista: temas centrales. En N. Blázquez (Comp.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp. 21-38), UNAM.
- Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2005) Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. (Comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. (pp. 9-36) Antropofagia.
- Calafell Sala, N. (2021). 'Femealogías' de una Práctica Cotidiana: reflexiones encarnadas sobre el bordado y sus posibilidades epistemológicas. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 182-210.
- Carrasco, M. (2002) *El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies.: <http://utexas.edu/cola/llialas>
- Castañeda Salgado, P. (2019). Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación. *Otras formas de (des) aprender: Investigación feminista en tiempos de violencia y resistencia*, 19-41.
- Curiel Pichardo, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. Tejiendo de otro modo. En D. Miñoso, K. Gómez Correal y Ochoa Muñiz (Eds). *Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 325-334) Editorial Universidad del Cauca.
- Corrigan, P. y Sawyer, D. (1985) *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Basil Blackwell.
- De Jong, I. (2003). *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Delrio, W. (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Pietro J y Wayar M (2021) *Género, Transgénero y Postgénero en las Políticas del Cuerpo y las Disidencias en las Américas Latinas*. Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, 184, 7-12.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2017). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar de Filosofía Latinoamericana*, 12, 141-171.

- García Gualda, S. (2021) *Tejedoras de Futuro: Mujeres Mapuche y participación política*. Topos.
- Gómez, Mariana (2009), Percepciones e imágenes de las mujeres tobas sobre los proyectos de desarrollo artesanal en sus comunidades, VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR). Buenos Aires.
- Gómez, M. (2020). Nosotras sin intermediarios: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios. *Etnografías Contemporáneas*, 11, 190-218.
- Gómez, M. y Scortino, S. (2018) Introducción. En Gómez, M. y Sciortino, S. (Comp.). *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. (pp. 7-26) Tren en Movimiento.
- Greenwood, D. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica a las prácticas antropológicas. *Revista de Antropología Social*, 9, 27-49.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y Estudios Culturales: ¿No hay nada más que eso? En Hall, S. y Du Gay, P. (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. (pp. 148-180) Amorrortu.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo, reflexividad*. Norma.
- Guba, E. y Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En: Denman, C. y Haro, J.A. (comps.) *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. (pp.113-145). El Colegio de Sonora.
- Guiñazú, S. (2019) Interculturalidad y políticas públicas. Apuntes para la construcción de políticas participativas en el municipio de San Carlos de Bariloche, *Antropología. Cuadernos de Investigación*, 22, 57-73.
- Gutiérrez Aguilar, R. G., Sosa, M. N., & Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, 1, 1-15.
- Hale, C. (2004) Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”, *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Universitat de València.
- Harding, S. (2004). A socially relevant philosophy of science? Resources from standpoint theory's controversiality. *Hypatia*, 19, 25-47.
- Harding, S. (2009). Postcolonial and feminist philosophies of science and technology: Convergences and dissonances. *Postcolonial Studies*, 12, 401-421.
- Lagarde, M (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Editorial horas y horas.
- Lenton, D. y Lorenzetti, M. (2005). Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos indígenas en la agenda del Estado. En C. Briones (Ed) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 243-270). Antropofagia.
- Lenton, D., Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy, M., y Musante, M. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, 493, 119-142. <http://hdl.handle.net/11336/52773>.

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 09, 73-101.
- Maffía, D., y Suárez Tomé, D. (2021). Epistemología Feminista. En S. Gamba y T. Diz. *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*. (pp. 217-220) EUDEBA.
- Mohanty, C. (2008) Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En L. Suárez y R. Hernández Castillo. (coord.) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161) Cátedra.
- Moraga, C., y Castillo, A. (1988). *Esta Puente Mi Espalda. Voces de Mujeres Tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Ramos, A. (1992) *The Hyperreal Indian*. Serie Antropología, 135.
- Rose, N. (2003) "Identidad, genealogía, historia". En S. Hall y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. (pp. 214-250) Amorrortu.
- Segato, R. (2007) *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Viveros Vigoya, M. (2016) La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>

AUTORAS

María Emilia Sabatella. Licenciada y Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es jefa de Trabajos Prácticos regular de la carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) e Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Suzette Sánchez Iudicello. Doctoranda en Ciencias Sociales, Maestranda en Género y Políticas Públicas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (UNRN-CONICET).

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo no es producto de una publicación anterior.