



# Géneros, Feminismos y Derechos Humanos

Daniel Badenes

María Belén Castiglione

(compiladores)

# **Géneros, Feminismos y Derechos Humanos**

Prácticas situadas. Caminos de reflexión,  
investigación e intervención (2020–2022)

Compilado por:

**Daniel Badenes**

**María Belén Castiglione**



Universidad  
Nacional  
de Quilmes



(serie **encuentros**)

## **Universidad Nacional de Quilmes**

---

*Rector*

Alfredo Alfonso

*Vicerrectora*

María Alejandra Zinni

## **Departamento de Ciencias Sociales**

---

*Director*

Néstor Daniel González

*Vicedirectora*

Cecilia Elizondo

*Coordinadora de Gestión Académica*

María Laura Finauri

## **Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia**

---

*Presidenta*

Mónica Rubalcaba

*Integrantes del Comité Editorial*

Bruno De Angelis

María Eugenia Fazio

Karina Roberta Vasquez

*Editora*

Maite Doeswijk

*Diseño gráfico*

Julia Gouffier

*Asistencia Técnica*

Eleonora Anabel Benczearki

Hugo Pereira Noble

## **Imagen de tapa**

---

Victoria Maniago

**Géneros, Feminismos y Derechos Humanos**  
Prácticas situadas. Caminos de reflexión, investigación  
e intervención (2020–2022)

Compilado por:  
**Daniel Badenes**  
**María Belén Castiglione**

Géneros, feminismos y derechos humanos / Daniel Badenes ... [et al.] ; compilación de

Daniel Badenes ; María Belén Castiglione. - 1a ed. - Bernal : Universidad Nacional

de Quilmes, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-908-7

1. Estudios de Género. 2. Educación. 3. Feminismo. I. Badenes, Daniel, comp. II. Castiglione, María Belén, comp.

CDD 305.4201

Departamento de Ciencias Sociales

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Serie Encuentros

*[sociales.unq.edu.ar/publicaciones](http://sociales.unq.edu.ar/publicaciones)*

*[sociales\\_publicaciones@unq.edu.ar](mailto:sociales_publicaciones@unq.edu.ar)*

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

-  Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:
-  **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).
-  **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
-  **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

# | ÍNDICE |

## **PALABRAS INICIALES DE LES COMPILADORES**

*Daniel Badenes y María Belén Castiglione*.....9

## **INTRODUCCIÓN**

*Patricia Sepúlveda*.....11

## **PARTE I. Género y educación**

### **CAPÍTULO 1**

Una pedagogía posible entre las derivas transgresoras  
o transfeministas cuir y el decolonialismo

*Romina Rodríguez*.....39

### **CAPÍTULO 2**

De la educación sexual a la Educación Sexual Integral. A 15 años  
de la Ley aún encontramos resistencias

*Lara Duré*.....67

### **CAPÍTULO 3**

¿Qué tiene de “especial” la ESI en educación especial? Reflexiones  
en torno a la ESI, la discapacidad y el trabajo docente

*Marina Copolechio Morand*.....79

## **PARTE II. Pensar las violencias**

### **CAPÍTULO 1**

Estrategias interculturales e interseccionales contra la violencia de género en una comunidad mapuche de Neuquén

*María Florencia Trentini*.....101

### **CAPÍTULO 2**

El impacto del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio en el acceso a los derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos de las mujeres jóvenes de los sectores populares

*María Pilar Pereyra*.....123

### **CAPÍTULO 3**

Valoración del riesgo de violencia de género en la pareja mediante la entrevista psicológica

*Paula María Figueroa*.....143

## **PARTE III. El ámbito laboral**

### **CAPÍTULO 1**

Género y entramado de las relaciones productivas: relatos de las trabajadoras domiciliarias textiles en Mar del Plata

*Carola Ruppel*.....157

### **CAPÍTULO 2**

Sistematización de las políticas de géneros en Trenes Argentinos Operaciones

*Luciana Logioco*.....187

### **CAPÍTULO 3**

Ser o no ser: la maternidad en ámbitos laborales

*Lucrecia Estrada*.....213

## **PARTE IV. Las disputas del sentido**

### **CAPÍTULO 1**

De Eva Duarte a Eva Perón. Una historia posible del peronismo  
feminista y los medios masivos

*Lía Gómez*.....235

### **CAPÍTULO 2**

“Nación marica”: sexualidades y contra- archivo en tres revistas  
argentinas (1984-1998)

*Isabel Aráoz*.....255

### **CAPÍTULO 3**

El lenguaje inclusivo o la aceptación del paso del tiempo

*Analhi Aguirre*.....281

**Pensar las violencias**

**| CAPÍTULO 1 |**

**Estrategias interculturales e interseccionales  
contra la violencia de género en una comunidad  
mapuche de Neuquén**

María Florencia Trentini

**Punto (situado) de partida**

En noviembre de 2021 se desarrolló el Primer Encuentro de Mujeres de Los Lagos en la provincia de Neuquén, Argentina, el *Lafkence Zomo Xawn en mapuzungun* (idioma mapuche). Este encuentro reunió alrededor de 150 mujeres de más de 10 comunidades indígenas y a más de 15 organizaciones y colectivas feministas. Se realizó en el territorio de una comunidad mapuche cercana a Villa La Angostura que está atravesando un proceso de lucha contra la violencia de género, llevando adelante un proceso de reconstrucción y reparación interna. Según un comunicado emitido por la propia comunidad, este encuentro:

Dio cuenta de la necesidad y urgencia de encontrarnos, de convocar a mujeres e identidades no binarias, mapuche y no mapuche, organizadas y no organizadas que habitan territorio mapuche, para crear y fortalecer una lucha feminista e intercultural, y una agenda común (Florencia Trentini, 2021b)

Tres años antes, las *pu zomo* (mujeres) de la comunidad habían iniciado un proceso de juntarse, encontrarse y animarse a contar las violencias que estaban viviendo desde hacía mucho tiempo. A partir de este proceso dos adolescentes decidieron denunciar penalmente los abusos que habían sufrido de niñas por parte de uno de sus tíos, autoridad y referente de la comunidad. Esta situación puso sobre la mesa ciertas prácticas fuertemente naturalizadas al interior del colectivo y obligó a repensar vínculos y relaciones entre sus integrantes. De esta manera, las denuncias de las jóvenes abrieron un espacio de oportunidad para cuestionar, problematizar y empezar a cambiar ciertas lógicas, el dolor y el daño que habían atravesado se volvían la puerta de entrada para repensar las relaciones de género.

Durante los últimos años las mujeres fueron tejiendo redes sororas, se fueron encontrando, abrazando, sosteniendo, pidieron ayuda a otras mujeres mapuche por fuera de la comunidad y a colectivas feministas para capacitarse y formarse en contra de la violencia de género, para entender, a partir de escucharse y compartir, que ciertas prácticas que históricamente se repetían en la comunidad eran violencias sobre sus cuerpos y sus vidas. En este proceso, encontraron en una colectiva feminista de Villa La Angostura el acompañamiento necesario desde el día en que realizaron las denuncias penales y en todo lo que vino después. De hecho, el Primer Encuentro de Mujeres de Los Lagos fue una forma de estar juntas y celebrar la alianza que lograron construir. Fue también una forma de fortalecerla, porque como sostiene la actual *lonko* (cabeza/jefa), “la única forma de salir de tanta violencia es ir juntas” (Florencia Trentini, 2021b).

Desde la distancia, espacial y temporal -ya que en el marco de la pandemia hace más de dos años que no visito esos territorios comu-

nitarios que habité durante quince años, primero como estudiante de grado de antropología, después durante el proceso de investigación de mi tesis doctoral, y más esporádicamente a partir de 2016, culminado ese proceso- me emocionó ver cómo esas mujeres, con las que muchas veces en conversaciones informales habíamos abordado las problemáticas de las violencias que nos atravesaban, y habíamos pensado -infructuosamente- distintas instancias para poder abordarlas juntas, se encontraban realizando un proceso colectivo para pensar la(s) violencia(s) y desnaturalizar prácticas cotidianas.

Me encontré revisando mi propia historia junto a ellas, todo aquello que no formó parte de las problematizaciones teórico metodológicas de mi tesis doctoral. Como universitaria, blanca, de clase media y de Buenos Aires, muchas veces pude estar en lugares, reuniones e instancias en las que ellas no estaban y pude responderle a hombres de las comunidades como ellas no podían. Sin embargo, lo que no pude hacer en aquel momento fue vincular esas desigualdades y violencias que observaba y escuchaba con el tema de investigación que me encontraba analizando. Actualmente, seis años después de cerrar mi proceso de doctorado, me encuentro atravesando un proceso que en el devenir me llevó a adoptar la perspectiva feminista como un posicionamiento teórico y político, repensando los objetivos de mi investigación y las preguntas de la misma, para aportar a problematizar, visibilizar y trastocar estas desigualdades. La decisión de cursar este Diploma es parte de este proceso.

En este marco, el presente trabajo busca empezar a revertir ese espacio de vacancia en mi propio recorrido académico-formativo y analítico, pero también busca ser una herramienta para contribuir a la lucha que estas mujeres vienen llevando adelante para desarmar

violencias históricas. El caso de esta comunidad me interesa particularmente, por un lado, porque las denuncias públicas por violencia de género han empezado a desarmar un entramado de prácticas machistas que durante muchos años fueron naturalizadas por todes les integrantes de la comunidad, incluidas quienes hoy han asumido la responsabilidad de trabajar al interior para erradicar la violencia de género, y lo vienen haciendo a través de proyectar el *Kvme Felen*.

El *Kvme Felen* es el sistema de vida del Pueblo Mapuche, suele traducirse a veces como “buen vivir”, y significa estar en equilibrio con una misma y con los demás *newen* (fuerzas/energías), como parte del *waj mapu* (el todo). Es vivir en armonía retomando los principios ancestrales de ordenamiento circular e integral en el que el *ce* (persona) es un *newen* más del todo, pero con el rol fundamental de ser guardián/a o cuidador/a de todas las vidas y energías que componen el mundo, para lo cual el *ce* debe mantener una comunicación permanente a través del *mapuzugun* (idioma de todos los *newen*). En este orden/equilibrio el varón y la mujer son complementarios mediante el principio de dualidad de género (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010). Este es el orden y la armonía que fueron violentados y debilitados con la llegada del *wigka* (blanco) y que se debe recuperar para poner fin a la violencia de género.

Pero, por otro lado, esta proyección del *Kvme Felen* se da en relación a una conexión particular con las compañeras feministas de Villa La Angostura, con quienes vienen llevando adelante talleres y capacitaciones contra la violencia de género, asisten a encuentros transfeministas y movilizan para fechas feministas como el 8M y el 3J. En este marco, entiendo que el caso en análisis permite mostrar la implementación de distintas estrategias como: denuncias públicas, marchas, talleres sobre

violencia de género, asambleas comunitarias, espacios de encuentro y contención, capacitaciones, etc.; mediante las cuales considero que estas *pu zomo* están creando un dispositivo intercultural e interseccional en contra de la violencia de género. Este dispositivo se fortalece y nutre con la cosmovisión del pueblo mapuche, la memoria de las antepasadas, las movidas feministas como el #NiUnaMenos y con las experiencias de vida y conocimientos de cada una de estas mujeres. Me interesa particularmente poder pensar cómo la cosmovisión mapuche -plasmada en el *Kvme Felen-* en conexión con la lucha feminista, han habilitado la posibilidad de construcción de diversos espacios de encuentro en función de los conocimientos de las distintas mujeres que participan de este proyecto colectivo intercultural y reflexionar sobre los conceptos mapuches de complementariedad y dualidad, que como sostiene Suyai García Gualda (2017) devienen una utopía pero que a la vez entran constantemente en tensión con realidades actuales fuertemente machistas y patriarcales en los territorios comunitarios, y también con planteos del movimiento feminista blanco.

### **Mujeres mapuche, violencia de género e interseccionalidad**

A grandes rasgos, la violencia de género puede ser definida como aquella que se ejerce contra las mujeres y disidencias sexo-genéricas, motivada por relaciones de poder desiguales que reflejan una situación de subordinación social y discriminación basada en estereotipos y preconceptos. José Garriga Zucal y Gabriel Noel (2010) sostienen que *violencia* es un término polisémico y ambiguo, que puede referirse a acciones individuales y/o colectivas, que pueden ser espontáneas, organizadas o ritualizadas, legales o ilegales, intencionales o no intencionales. Esta ambigüedad y heterogeneidad implica que cada hecho

violento deba ser abordado de manera situada, porque solo un análisis preciso permitirá su prevención. En este sentido, es fundamental identificar las distintas dimensiones de la violencia: simbólico-discursiva, físico-corporal e institucional-normativa.

Retomando a Diana Maffia (2010) me interesa destacar la importancia de la expresión a utilizar al momento de abordar este tipo de violencia. Como sostiene la autora, es cuando hablamos de violencia de género que iluminamos las estructuras simbólicas que justifican y naturalizan la violencia; y cuando hablamos de violencia sexista ponemos el eje en las relaciones de poder entre los sexos y el sistemático disciplinamiento de un sexo sobre otro. En este trabajo me referiré a violencia de género, en tanto que permite dar cuenta de un entramado de opresiones y desigualdades que históricamente viven, sufren y resisten las mujeres con las que trabajo. También me interesa destacar que me referiré a mujeres o *pu zomo*, en tanto en esta comunidad no hay, hasta el momento, un reclamo desde las disidencias sexo-genéricas.

Ahora bien, pensar la violencia de género en el marco de una comunidad mapuche implica también atender a procesos históricos particulares que construyeron formas también particulares de entender *lo indígena*, que se tensionan con visiones esencialistas y representaciones estereotipadas de lo que se espera de las comunidades y también de las *mujeres indígenas*. Sería un error pensar que implícitamente no operan categorías normativas, que en este último caso se relacionan a lineamientos y narrativas internacionales. En este sentido, Mariana Gómez (2020) sostiene que a las *mujeres indígenas* se les asigna externamente un conjunto de roles y mandatos que ellas deben encarar y performatear y desde los cuales también se subjetivan. Esta construcción estereotipada las idealiza desde una mirada occidental,

cristalizándolas como guardianas de la naturaleza o madres cuidadoras, depositando en ellas las responsabilidades de cuidado de sus familias, sus comunidades y sus territorios. Como muestra esta autora, estas representaciones y roles asignados previamente también son reapropiados y performados por las propias mujeres a partir de un entramado particular que, entre otras cosas, se vincula a procesos históricos de inclusión y exclusión a nivel local.

De esta manera, siguiendo a Mariana Gómez (2014) entiendo que los diversos procesos organizativos y modalidades de participación política de estas mujeres, son resultado del entrecruzamiento entre un proceso de reciente disputa por su protagonismo al interior de las comunidades y organizaciones de militancia indígena, y la influencia de un discurso transnacional y multicultural que crea a la *mujer indígena* como nuevo actor social y político y un nuevo sujeto de políticas. Según esta autora las *mujeres indígenas* se hacen visibles en sus propias agencias y agendas, al mismo tiempo que hay intereses por hacerlas visibles en el marco de políticas multiculturales que promueven la formación de organizaciones internacionales dedicadas a sus problemáticas específicas y el surgimiento de políticas globales que plantean a esta población como destinataria (Mariana Gómez y Silvana Sciortino, 2018). Asimismo, Mariana Gómez y Silvana Sciortino han analizado la problemática de la violencia de género en el caso de mujeres indígenas mostrando que existe una perspectiva *reificada* que establece un *deber ser* respecto de la “mujer indígena” que termina obturando la visibilidad sobre contextos de violencia y discriminación vividos por estas mujeres (Mariana Gómez y Silvana Sciortino, 2015). Las políticas destinadas a “mujeres indígenas” están fuertemente asociadas a un feminismo liberal que al construir la categoría mujer de

manera homogénea omite y oculta las múltiples desigualdades y violencias, imponiendo una agenda política que asimila una definición de género a mujer, desconociendo el carácter histórico y variable del género y las relaciones de poder que lo condicionan (Cynthia Del Río Fortuna *et al.*, 2012, p. 57).

En el caso en estudio cobra especial importancia atender a estos procesos, porque la reafirmación identitaria y la conformación de la comunidad en tanto tal son sumamente recientes. En este marco, la disputa por la autenticidad de su reclamo como *verdaderamente indígena* ha puesto a la identidad étnica como punto de partida (Florencia Trentini, 2015), invisibilizando las intersecciones con otras violencias y desigualdades, pero también las diversas formas de agencia y de lucha que conforman las trayectorias de vida de estas mujeres que actualmente se reconocen públicamente como *mapuche*. Lo que me interesa destacar es que estas mujeres rompen con la imagen que se espera de una *mujer indígena*, ya que muchas de ellas no han podido habitar históricamente los territorios comunitarios, viviendo en los barrios periféricos de las ciudades de San Carlos de Bariloche y Villa La Angostura, representadas históricamente para el imaginario local como mujeres pobres, que fueron sumamente cuestionadas cuando devinieron públicamente *indígenas* (Florencia Trentini, 2021a).

Por otra parte, en función del caso en estudio me interesa destacar que el género como categoría no es culturalmente neutro (María Cristina Valdez, 2017), por lo que trabajar con mujeres que se reconocen como parte del Pueblo Mapuche implica atender a cómo cierta categoría de género o relaciones de género que operan en mi propia sociabilización y subjetividad blanca, de clase media y urbana pueden terminar imponiéndose al momento de analizar las expe-

riencias de estas mujeres. En este sentido, retomando a María Cristina Valdez (2017), destaco que ciertos conceptos históricamente situados como *dualidad*, *complementariedad* y *reciprocidad* permiten caracterizar al género desde una perspectiva mapuche que atienda a la colonialidad de género en relación con la colonialidad del poder (María Lugones, 2008). A partir de esto María Cristina Valdez (2017), siguiendo a María Lugones (2008), propone la necesidad de considerar la interseccionalidad de las múltiples opresiones y subordinaciones que operan simultáneamente. De esta manera, las categorías de etnia, clase, género, raza, nacionalidad, edad, sexualidad, entre otras, se co-constituyen y una se inscribe en la otra. En este marco, algo central a atender es que desde la perspectiva mapuche el género debe ser pensado en relaciones de otro tipo que habilitan configuraciones identitarias complejas en las que devenir hombre o mujer (entre otras opciones posibles) depende de entramados relacionales que exceden lo que acontece en el mundo hegemónico, como por ejemplo los *pewma* (sueños) (María Cristina Valdez, 2017, p. 5). Los *pewma*, que se traducen como sueños, tienen para les mapuche un significado distinto a esa práctica que sucede cada noche, son en realidad comunicaciones con diversas fuerzas (*newen*) que hablan, guían, enseñan a través de ellos. En la cosmovisión mapuche cada *ce* (persona) nace con un conocimiento estipulado por el *Az Mapu* (el centro de las cosas, la ley universal, las voces de la naturaleza como fuente de conocimiento que representa normas que nos permiten conocer las reglas de comportamiento frente a otro *newen*). Este *kimvn* (conocimiento) se complementa con el *kimvn* de los antepasados (*kvpalme*) que es depositado en el *kvga* (origen familiar) y que se entrega a través de *pewma* (CMN, 2010).

## **(Re)pensar la violencia de género desde los Feminismos Comunitarios**

Para reflexionar sobre las estrategias en contra de la violencia de género que las mujeres con las que trabajo están desarrollando retomo el marco teórico-político de los feminismos comunitarios. Siguiendo a Rita Segato (2011) considero que es importante atender a la colonización autoimpuesta en los estudios feministas latinoamericanos, la relación de ambivalencia entre colonizador/colonizada, teniendo en cuenta que las relaciones de género se vieron modificadas históricamente por el colonialismo y la colonialidad, cristalizada y reproducida por los estados nacionales modernos que se constituyeron negando la existencia y la ciudadanía de los pueblos indígenas. Esta autora identifica tres posiciones dentro del pensamiento feminista latinoamericano: 1) el feminismo eurocéntrico, blanco, que afirma que la dominación patriarcal es universal, lo que justifica transmitir los avances de la modernidad a las mujeres indígenas, negras y campesinas de los países colonizados mediante una *misión civilizatoria modernizadora*; 2) el feminismo que plantea la inexistencia del género en el mundo precolonial, a pesar de que según la autora es difícil encontrar avales histórico-etnográficos de algún momento en el que no existieran ciertas jerarquías entre varones y mujeres; y 3) lo que Rita Segato (2011) denomina “patriarcado de baja intensidad”, mostrando que en las sociedades precoloniales si bien existía un ordenamiento de género diferente al de la cultura occidental, hay evidencia de nomenclaturas de género y de relaciones patriarcales. Cuando esta estructura entra en contacto con la modernidad el resultado es fatal, porque un idioma que ya era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden súper jerárquico, debido

a la superinflación de los hombres en su papel de intermediarios con el mundo exterior del blanco y la superinflación de la esfera pública habitada ancestralmente por los varones. A su vez, los varones indígenas al verse emasculados y subordinados por los varones blancos refuerzan su capacidad de control y dominación masculina en el único espacio en el que pueden hacerlo y así buscan restaurar su virilidad: al interior de las comunidades, con las mujeres.

Asimismo, Rita Segato (2016) destaca que en el mundo precolonial los géneros ocupaban dos espacios diferentes de la vida social, en una estructura dual donde ambos términos/espacios eran ontológicamente plenos y completos, y si bien existía una relación jerárquica, el espacio público, habitado por los hombres, no englobaba ni representaba al espacio doméstico habitado por las mujeres, que no era privado. Esa estructura dual es reformateada por el binarismo colonial, destruyendo la plenitud ontológica del espacio doméstico, desprovisto de politicidad, reducido a partir de ese momento a cumplir la fusión de alter de lo público, que se convierte en dominio universal. A partir de ese momento pasa a ser íntimo y privado. Es el inicio del patriarcado de alta intensidad para las comunidades.

Sin caer en propuestas idílicas, Julieta Paredes (2010) propone despatriarcalizar las comunidades donde los hombres han sufrido experiencias de sometimiento pero no reconocen el sometimiento de las mujeres, y de hecho han sido cómplices y ejecutores de las opresiones a través del machismo y el control de los cuerpos. Desde esta perspectiva, la violencia de género no se inicia con la(s) conquista(s), existía antes, pero la modernidad y la colonialidad permitieron la construcción del patriarcado como un sistema de poder que ya no afecta únicamente a los cuerpos femeninos o feminizados, sino a los cuerpos de los

hombres como fuerza de trabajo que estructura el poder económico, político, social, racial y cultural (Julieta Paredes, 2010). Esto es lo que Rita Segato (2016) denomina como “patriarcado de baja intensidad” y “patriarcado de alta intensidad”, y Julieta Paredes (2010) define como “entronque patriarcal”.

En este marco, además, Lorena Cabnal (2010) sostiene que el “territorio-cuerpo” ha sido el espacio históricamente disputado por los patriarcados, por este motivo recuperar y defender el cuerpo implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos. El territorio-cuerpo es el primer lugar de enunciación con una memoria corporal e histórica propia, de la historia de expropiación colonial y de las rebeldías asociadas a su liberación. Para las feministas comunitarias la descolonización de los pueblos es impensable sin la despatriarcalización del territorio-cuerpo y del territorio-tierra.

Es en relación a esto que retomo el concepto de cuerpo-territorio y las propuestas del ecofeminismo para pensar la relación entre la conquista, posesión y explotación de los cuerpos de las mujeres y de los territorios en el marco de un sistema patriarcal, capitalista y colonial. Frente a esto, los ecofeminismos proponen una alternativa basada en la sostenibilidad de la vida, remarcando que somos seres ecodependientes e interdependientes y que por lo tanto nuestras vidas dependen de los cuidados del entorno y de aquellas personas (humanas y no-humanas) que nos rodean (Yayo Herrero, 2015). Estas propuestas, en diálogo con los feminismos comunitarios (Lorena Cabnal, 2010; Julieta Paredes, 2010) permiten dar cuenta del entramado entre patriarcado-capitalismo-colonialidad que relega históricamente a las mujeres a las tareas de cuidado de la naturaleza y de las personas, obligándolas a garantizar las

condiciones materiales de subsistencia que hacen posible la reproducción del sistema, señalando a las mujeres como guardianas, cargándoles una nueva obligación y responsabilidad. Sin embargo, como muestra el caso analizado este rol deviene espacio de oportunidad política y el diálogo con los feminismos abre la posibilidad de alianzas para disputar el actual sistema, entramando las luchas por el territorio con las luchas por la recuperación del propio cuerpo expropiado (Lorena Cabnal, 2013). En el caso en estudio, las mujeres vienen desplegando distintas estrategias mediante la construcción de redes sororas, en donde *lo doméstico* y los *territorios vivos e históricos* devienen locus de posibilidad para luchar contra la violencia de género.

La propuesta de los feminismos comunitarios me permite reflexionar sobre el planteo que las mujeres mapuches con las que trabajo hacen sobre la *dualidad y complementariedad* entre *pu zomo* (mujeres) y *pu wexu* (varones) pensándolas como construcciones históricas y no como nociones estáticas e inmodificables. Por este motivo entiendo que cuando el Pueblo Mapuche sostiene que el *Kvme Felen* “es respetar la dualidad de género y generación” (CMN, 2010, p. 39), esto debe ser pensado históricamente y no desde la idealización de un tiempo anterior a la colonización donde el patriarcado no existía. Esto no implica negar que en distintos momentos estas mujeres afirmen que la violencia llegó con el *wigka* (blanco) que alteró el orden y la armonía, sino que implica entender que estas mujeres tienen capacidad de agencia y creatividad y que pueden politizar el *Kvme Felen* para luchar en contra de la violencia de género actual en las comunidades, en diálogo con el movimiento feminista, sin estar planteando un retorno idílico a un pasado ancestral, aunque este muchas veces opere en sus discursos como horizonte normativo.

## **(Re)pensar la complementariedad y la dualidad en la lucha contra la violencia de género**

El proceso vivido por esta comunidad mapuche en la lucha contra la violencia de género muestra cuestiones interesantes para repensar los roles estereotipados de *zomo* (mujer) y *wenxu* (varón) y para repensar en el proceso los conceptos de *complementariedad* y *dualidad*. En primer lugar es importante destacar que distintas autoras dan cuenta que el rol de las *mujeres indígenas* al interior de las comunidades está asociado a la figura de “madre, guardiana; cuidadora, defensora de la vida” (Suyai García Gualda, 2017; Mariana Gómez y Silvana Sciortino, 2018; Mariana Gómez, 2020). Su rol de transmisoras del conocimiento (María Cristina Valdez, 2017) les otorga la posibilidad de cambiar prácticas e imaginar otras formas de vivir. Frente a esto es interesante cómo el proceso atravesado por la comunidad puso a les niñes en el centro. Como me explicaron, “lo tenemos que hacer por nuestros niñes”, remarcando la responsabilidad de trabajar para que ellos no siguieran naturalizando la violencia, aprendan otras lógicas y formas de relacionarse y de esta manera erradicar la violencia de género mediante la proyección del *Kvme Felen*.

Para las mujeres con las que trabajo, el fin de la violencia de género es entendido de la mano de la proyección del *Kvme Felen* basado en la *dualidad* y la *complementariedad* entre *pu zomo* y *pu wenxv*. Suyai García Gualda (2015, 2016, 2017, 2020) propone al *Kvme Felen* como una alternativa que incluye el reto de re-pensar las relaciones de género en el que la *complementariedad* es parte de la *utopía mapuche* en tanto objetivo colectivo-comunitario que trasciende la inmediatez e impulsa a la transformación, participación y lucha política del Pueblo/Nación Mapuche en su conjunto y de las mujeres en particular.

En el documento *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*, elaborado por la Confederación Mapuche de Neuquén, se explica que:

Vivir bien es priorizar la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros. Los niños y niñas se complementan con ancianas y ancianos, el hombre con la mujer, la oscuridad con la claridad, lo positivo con lo negativo. Nada en el *Waj Mapu* existe sin su par. Lo opuesto es complementario, no antagónico. (CMN, 2010, p. 44)

Frente a esto, Suyai García Gualda (2017) sostiene que el principio de complementariedad ha sido resignificado para poner en tensión las relaciones de género occidentales. Considero que la propuesta del *Kvme Felen* y el principio de *complementariedad* no deben ser pensados desde una alteridad o diferencia radical (un afuera de la modernidad, del capitalismo), sino desde su propia mismidad, desde la superposición, la hibridación y principalmente a partir de las interseccionalidades situadas e históricas. *Kvme Felen* y *complementariedad* articulan experiencias de violencia, desigualdad, despojo, explotación y también resistencia y lucha; son reconstruidos y resignificados en relación a procesos de negociación y disputa, brindando la posibilidad de poner en cuestión la idea de un mundo único y de pensar otras dinámicas posibles de reproducción de la vida que hoy se encuentran subsumidas, invisibilizadas y negadas.

Esto no representa, bajo ninguna circunstancia, una postura idealizada, estática y romántica del *Kvme Felen*, sino por el contrario, implica una praxis política situada, vivida y padecida desde los territorios-cuerpos. Los aportes de los feminismos comunitarios para criticar las propias prácticas culturales (entendidas como inmodificables),

permiten evitar posturas relativistas que justifican desde lo cultural prácticas violentas que reproducen el patriarcado al interior de las comunidades (Suyai García Gualda, 2017). Siguiendo a esta autora, más allá de las críticas que desde algunas corrientes feministas se le realizan a la noción de *complementariedad*, o de que constituya un mito, el hecho de que las mujeres mapuches reivindicuen el concepto muestra la posibilidad de cuestionar cómo los hombres indígenas están reproduciendo relaciones de poder del colonizador, rompiendo el principio de dualidad presente en el *Kvme Felen*. Así, la *complementariedad* se presenta como un motor de transformación socio-político, donde la equidad de género y el respeto por la complementariedad aparecen como desafíos operativos que les mapuche han de llevar adelante en breve (Suyai García Gualda, 2016, pp. 28-29).

Lejos de una mirada esencialista y ahistórica, el rol de cuidadoras y madres debe ser entendido a partir de un entramado histórico y situado que disputa la división arbitraria entre lo espiritual y lo político, lo privado y lo público, la naturaleza y la cultura. Desde el lugar de cuidadoras de lo espiritual, de lo familiar y la comunidad, y desde lo privado, lugares que la historia (y el patriarcado) les asignó, hoy estas mujeres se paran como actrices políticas fundamentales que ocupan cargos de autoridad política en la comunidad, pero a partir de su rol femenino de contención. Como me explicó la actual *lonko*:

*No pensé que iba a llegar a ser lonko, pero sí tenía ese rol en la práctica, hacía de lonko pero no lo era, porque a mí me tocó reconstruir la comunidad, contener a las dos partes, porque la comunidad se dividió literalmente en dos frente a las denuncias.* (Fragmento de entrevista, 2022)

De esta manera, *la complementariedad y la dualidad* lejos de estáticas devienen situadas, repensando el rol de *zomo* y el de *wenxu*. En palabras de la *lonko*:

*A partir de ese día no queremos más violencia y para eso tenemos que trabajar mucho, por eso empezamos a hacer talleres de zomo, para charlar sobre los tipos de violencia, pero también los wenxu empezaron a replantearse su rol como hombres y a despatriarcalizarse, descolonizar esa forma que ellos tienen.* (Fragmento de entrevista, 2022)

De esta manera, al apelar a *la complementariedad y la dualidad* en el marco del *Kvme Felen*, las mujeres de esta comunidad no están planteando volver al pasado, su apuesta es a la proyección. Para esto, es importante tener en cuenta que tal como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui “el mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente” (2010, p. 55). Las experiencias de estas mujeres permiten atender a los cambios en las relaciones de género que interpelan y reescriben las jerarquías de género al interior de la comunidad, en el marco de un fuerte avance del movimiento feminista en Argentina.

### **A modo de cierre (y nuevas aperturas)**

Sin duda existen tensiones al pensar el feminismo en el marco de comunidades indígenas, tensiones que los feminismos comunitarios han buscado abordar. Partiendo de estos planteos teórico-políticos me interesa pensar a partir de las prácticas y las estrategias situadas que algunas mujeres y disidencias indígenas y no indígenas, están tejiendo y creando para luchar contra la violencia de género, se entiendan a sí mismas o no como feministas. Las mujeres mapuches con las que tra-

bajo a veces se posicionan desde *ser feministas* y otras se desmarcan y diferencian de *las compañeras feministas*. Sin embargo, más allá de esta marcación/demarcación es el *ir juntas* lo que les permite imaginar una vida libre de violencias. En palabras de la *lonko*: “porque no estamos solas, por eso armamos alianzas, redes con otras organizaciones, incluso no feministas. Porque la única forma de salir de tanta violencia es ir juntas, no hay otro camino” (Fragmento de entrevista, 2022).

Hacerse cargo del miedo y la vergüenza precisó de otras, fue en espacios de encuentro que ellas mismas han ido gestando donde las vergüenzas, los miedos y las violencias sufridas dejaron de ser algo personal para volverse una experiencia compartida y política. Como me expresó la *lonko* al momento de contarme sobre un nuevo espacio que estaban comenzando:

*Estamos haciendo un taller de cerámica, es el momento donde todas las mujeres de la comunidad vienen, algunas vienen con sus hijos, y pasamos dos horas, que es lo que dura el taller, algunas se han quedado más de seis horas, pero compartimos charlas, compartimos dolores, nos desahogamos.* (Fragmento de entrevista, 2021)

En estos procesos, estar juntas, charlar, compartir, desahogarse deviene una herramienta política desde la cual pararse con orgullo después de muchos años de vergüenza. El ser mujer mapuche, o mejor dicho devenir mujer mapuche, es un proceso político, personal y emocional, porque como sostiene Sara Ahmed (2004) lo emocional es político y opera en la construcción y significación de lo colectivo y lo social. Para estas mujeres la vergüenza y el orgullo son producto de relaciones históricas situadas, signadas por estigmatizaciones, discriminaciones y violencias, pero también por organización, resistencia, lucha y sorori-

dad. Siguiendo a esta autora, las emociones tienen poder y así como pueden conducir a la inacción y al silencio, pueden conducir a *un despertar* que si bien es personal se convierte en acción política colectiva.

Los cuerpos-territorios de las mujeres son atravesados por múltiples violencias que articulan o intersectan las relaciones de género, clase, raza, edad, nacionalidad, etc. Sin embargo, no siempre es sencillo pararse frente a esas violencias. El caso en estudio muestra que recién cuando uno de estos hechos cobró estado público, cuando la violencia dejó de ser un secreto a voces y se convirtió en un grito, recién ahí fue posible empezar a organizarse para poner fin a históricas relaciones de opresión al interior de la comunidad. A partir de ese momento, estas mujeres comenzaron a implementar distintas estrategias en las que la cosmovisión mapuche y la memoria de las antepasadas se entranan con el #NiUnaMenos y con las compañeras feministas de Villa La Angostura, habilitando la creación de un dispositivo intercultural e interseccional contra la violencia de género mediante el que se resignifican la *complementariedad* y la *dualidad*. Un dispositivo que no busca volver a un pasado ideal sino que busca, como ellas mismas dicen, “querer cambiarlo todo”.

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2004). Affective Economies. *Social Text* 22(2), 117-139. Recuperado de <https://www.muse.jhu.edu/article/55780>.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, pp. 11-25. Madrid: ACSUR- Las Segovias. Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- Confederación Mapuce de Neuquén (CMN) (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuce*. Recuperado de <https://confederacionmapuche.org/>
- Del Río Fortuna, Cynthia, González Martín, Miranda y País Andrade, Marcela (2013). Políticas y género en Argentina: aportes desde la antropología y el feminismo. *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 5, 54-65. Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/78890>
- García Gualda, Suyai (2015). Cuerpos femeninos/territorios feminizados: las consecuencias de la conquista en las mujeres Mapuce en Neuquén. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 4(1), 586-611. <https://doi.org/10.4471/generos.2015.48>
- ----- (2016). Mujeres Mapuce, extractivismo y *Kvme Felen* (buen vivir): la lucha por los bienes comunes en Neuquén. *Millcayac Revista Digital de Ciencias Sociales*, 3(4), 15-39.
- ----- (2017). *Kvme Felen* y el retorno de la complementariedad: el “utópico” desafío Mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. (En)clave Comahue. *Revista Patagónica de Estudios Sociales*, 22, 83-100. Recuperado de [https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/RDIUNCO\\_0b745d080733f414ef2aa21dc60aa398](https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/RDIUNCO_0b745d080733f414ef2aa21dc60aa398)
- ----- (2020). Muertes silenciadas. Notas para pensar los feminicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 1(1), 45-55. <https://doi.org/10.46652/pacha.v1i1.6>
- Garriga Zucal, José y Noel, Gabriel (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, VIII(IX), 97-121.
- Gómez, Mariana (2014). Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XII(XVI), 59-81.

- ----- (2020). Nosotras sin intermediarios: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios. *Etnografías Contemporáneas*, 6, (11), 190-218. Recuperado de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/541>
- Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia. *Entramados y Perspectivas*, 5 (5), 37-63. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/1494>
- ----- (Comps.) (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Herrero, Yayo (2015). Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo. *Boletín de recursos de información*, 43. Centro de Documentación Hegoa. Recuperado de <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/publications/334>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.
- Maffía, Diana (2010). *Violencia y lenguaje: de la palabra del amo a la toma de la palabra*. Encuentro Internacional sobre Violencia de Género. Ministerio Público de la Defensa y el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina. Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz: Cooperativa El Rebozo. Recuperado de <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca y Vanesa

Vazquez Laba (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Godot.

- ----- (2016). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Trentini, Florencia (2015). Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi [Tesis doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2967>
- ----- (2021a). Habitar la participación, hacer política y producir mundo(s): reflexiones desde una perspectiva interseccional y ontológica. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XIX (XXXI), 37-57. Recuperado de <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/259>
- ----- (2021b). El Pueblo Mapuche y la lucha contra la violencia de género. *Notas Periodismo Popular* (25 de noviembre de 2021). Recuperado de <https://www.notasperiodismopopular.com.ar/2021/11/25/el-pueblo-mapuche-y-la-lucha-contra-la-violencia-de-genero/>
- Valdez, María Cristina (2017). Aportes *Mapuce* para pensar el género. *Corpus*, 7 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1825>

## Entrevistas en profundidad

- *Lonko* de la comunidad Mapuce de la zona de Los Lagos, Neuquén (2021, 2022).