

Debates recientes en torno a las mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género.

Silvana Sciortino y Gómez Mariana.

Cita:

Silvana Sciortino y Gómez Mariana (2015). *Debates recientes en torno a las mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/515>

Debates recientes en torno a las mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género

Silvana Sciortino y Gómez Mariana¹

Resumen

Nos proponemos considerar debates que tienen lugar respecto a las mujeres indígenas, los derechos colectivos y la violencia de género. Articularemos escenarios concretos de discusión donde mujeres indígenas, académicas y activistas se encuentran estableciendo posiciones, diálogos y rupturas. En éstos se hace visible una perspectiva sobre las mujeres indígenas que describimos como “reificada”, en tanto que establece un “deber ser” respecto a “la mujer indígena” que obstruye la visibilidad sobre contextos de violencia y discriminación vividos por las mujeres indígenas en sus comunidades o en espacios de organización social y política. Así, expondremos la experiencia de una activista indígena, Octorina Zamora, cuya voz tomó notoriedad mediática dado su discurso crítico frente a determinados posicionamientos mediáticos y académicos en relación al caso “Lapacho Mocho”. La segunda refiere a un espacio colectivo de articulación política que reúne a mujeres indígenas en un taller nacional en los ENM, abordando la discusión sobre la legalización/despenalización del aborto.

Palabras claves: mujeres indígenas; violencia de género; derechos colectivos.

1. Introducción

Nos proponemos poner a consideración una serie de debates que tienen lugar respecto a las mujeres indígenas, los derechos colectivos y la violencia de género. Con este objetivo pondremos en articulación escenarios concretos de discusión donde mujeres indígenas, académicas y activistas se encuentran estableciendo posiciones, diálogos y rupturas. En éstos

¹ Silvana Sciortino, Doctora en Antropología-UBA. Becaria Postdoctoral del CONICET. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de la Plata, silvana.sciortino@gmail.com
Mariana Gómez: Doctora en Antropología-UBA. Investigadora Asistente del CONICET. Facultad de Filosofía y Letras. Sección Etnología y Etnografía, gomin19@yahoo.com

se hace visible una perspectiva sobre las mujeres indígenas que describimos como “idílica o reificada”, en tanto que establece un “deber ser” respecto a “la mujer indígena” que obstruye la visibilidad sobre contextos de violencia y discriminación vividos por las mujeres indígenas en sus comunidades o en espacios de organización social y política.

A continuación expondremos dos experiencias de mujeres indígenas organizadas y posicionadas frente a situaciones de violencia de género en las comunidades o espacios de organización social y política indígena. Una de ellas refiere a la experiencia de una activista indígena, Octorina Zamora, cuya voz tomó notoriedad mediática a partir de su discurso crítico frente a determinados posicionamientos mediáticos y académicos en relación al caso conocido como “Lapacho Mocho”. La segunda hace referencia a un espacio colectivo de articulación política que reúne a mujeres indígenas en un taller nacional en los ENM, abordando la discusión sobre la legalización/despenalización del aborto.

2. El caso Lapacho Mocho y las intervenciones de Octorina Zamora (autoridad, *niyat*, wichi)

Nos interesa en primer lugar traer para discutir en esta esa lo acontecido en torno al caso “Lapacho Mocho” en el Chaco Salteño. En el año 2006 esta pequeña comunidad wichi de Tartagal ocupó el interés de uno de los principales diarios nacionales (Página 12) y de otro de la provincia de Salta (El Tribuno) al conocerse la noticia de que una niña de esa comunidad, en ese entonces de aparentemente entre 9 y 11 años (pues como fue anotada en el registro civil tiempo después de nacer ni su madre ni otras personas de su comunidad recordaban exactamente bien cuándo nació)² aparentemente había sido abusada sexualmente por el marido de su madre, de 28 años, aunque luego esto mismo, si fue abuso sexual o se trató de una relación sexual-conyugal consentida, fue lo que se puso en discusión en distintos medios y apelando a distintas voces y fuentes. Originalmente fue la madre de la niña quién, aconsejada y/o presionada por la directora de la escuela e la comunidad, denunció a su marido en agosto de 2005 y el Juez de Tartagal, Ricardo Martoccia, ordenó la detención del hombre, de nombre Fabián Ruiz o *Qa'tú* en su idioma, quién permaneció preso en el penal de Tartagal hasta Julio de 2012, cuando fue excarcelado a la espera del comienzo del juicio oral.

Sin embargo, en el 2006, la Corte Salteña anuló el procesamiento del acusado y ordenó realizar un nuevo fallo que contemple las pautas y normas culturales de la comunidad.

² En el documental “El Etnógrafo” hay una escena donde el antropólogo John Palmer conversa con la madre de Estela y con Estela (así se llamaría la joven-niña) el verdadero año de su nacimiento.

Para este entonces y después de que la niña diera a luz fruto de esa unión sexual, gran parte de la comunidad, entre ellos varios caciques y la familia de la joven/niña -incluyendo a su madre-, reclamaban que la justicia libere a *Qa'tu* y le permita volver a su comunidad. De los cuatro jueces, tres votaron a favor de la revisión del fallo; el voto en contra provino de la única jueza (María Cristina Garro Martínez) quién argumentó que: "...los pueblos pueden conservar sus costumbres e instituciones propias siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos"³.

Este caso ha sido de particular interés para la opinión de juristas, abogados/as, antropólogos/as, periodistas, activistas indígenas y la propia comunidad wichi Lapacho Mocho. El mismo se develó con una complejidad inusual para la jurisprudencia de Argentina puesto que desafía los supuestos del derecho positivo, las pretensiones de universalidad de los Derechos Humanos, los Derechos de los Niños y Niñas y los Derechos de las Mujeres y la presunción de que los derechos consuetudinarios son incuestionables internamente por los pueblos y comunidades. Las voces "expertas" que intervinieron para dar su opinión y sentar posición (apoyo o rechazo a la revisión del fallo en un primer momento) procedieron del campo de la antropología, del derecho y de un sector de las mujeres indígenas activistas. Así, rápidamente el debate se construyó tensionando dos posturas que los medios mencionados reflejaron y produjeron.

La primera postura sostiene argumentos que buscan comprender el significado de lo que sería una unión sexual avalada por la "comunidad" y la "cultura wichi" (la unión de un hombre con dos mujeres: su esposa y la hija de ésta proveniente de un anterior matrimonio). Esta postura se vio reflejada en las intervenciones de un antropólogo de la Universidad de Salta (Víctor Márquez) encargado de realizar un primer peritaje antropológico, en la abogada del acusado Fabián Ruiz (América Alemán), en los tres jueces de la Corte de Salta y en el Secretario de Derechos Humanos de la provincia de Salta (Oscar Guillén).

La otra postura, por encima del reconocimiento de las costumbres y normas indígenas y del derecho consuetudinario, reivindica el respeto a la universalidad de los derechos humanos, los derechos de los niños y niñas y los derechos de las mujeres. Quienes se posicionaron en este último lugar para cuestionar el "relativismo cultural" de la postura anterior fueron mujeres que integran la Comisión de la Mujer de la Universidad de Salta (Palacios y Carrique, 2008) y también, lo más interesante para nosotras, una autoridad (*niyat*)

³ "La polémica sobre el abuso". 12/10/2007. Página 12

y activista wichi, Octorina Zamora, oriunda de Embarcación, pueblo del Chaco salteño donde habitan varias comunidades wichi y de otras etnias. Octorina fue entrevistada por el diario Página 12 en varias oportunidades y dio a conocer su disidencia con los argumentos de los/las abogados/as y antropólogos/as que apoyaron la revisión del fallo y el derecho de la comunidad de Lapacho Mocho a dirimir sus asuntos, incluyendo sus prácticas matrimoniales y sexuales, bajo sus propias normas y costumbres ya que, desde su punto de vista, ello atentaba contra la integridad de las mujeres, jóvenes y niñas.⁴

Pero otro punto que nos interesa traer para discutir aquí es que las mujeres indígenas no encajan en los discursos de la academia. Desbordan las imágenes etnográficas que se elaboraron sobre ellas a principios del siglo XX y que todavía perduran, material etnográfico utilizado para elaborar argumentos jurídicos en la actualidad.

3. Imágenes fosilizadas sobre las mujeres indígenas del Chaco

La idea de que las púberes chaqueñas poseen libertad sexual y de decisión en varios asuntos en sus comunidades se remonta a los escritos de los etnólogos de origen europeo (Karsten, 1932; Nordenskiöld, 1992; Métraux, 1931) que visitaron el Chaco en las primeras décadas del siglo XX. Allí afirmaban que las indígenas chaqueñas, después de pasar por su primera menstruación, podían gozar de una amplia libertad sexual así como también elegir a sus cónyuges (Gómez, 2012). De aquí en adelante, esta imagen sobre la libertad sexual de las jóvenes y la autonomía femenina contribuyó a erigir en la etnografía chaqueña la idea de que las relaciones de género en los grupos indígenas de la región tenderían hacia el pacifismo, la igualdad y complementariedad, reproduciéndose una imagen de la “mujer indígena” donde, desde un presente etnográfico, se la retrataba viviendo exclusivamente dentro de las lógicas de parentesco y de género de sus grupos y, espacialmente, dentro de la “comunidad”. Esta mirada idílica y fósil se inserta en una “perspectiva cosmologicista” más amplia sobre los pueblos indígenas que la etnografía chaqueña heredó (o copió) de los americanistas provenientes de Francia, Inglaterra, Estados Unidos. La perspectiva americanista produce imágenes fosilizadas sobre las estructuras de género de los pueblos indígenas de diversas

⁴ “La dirigente wichi que acusa a la Corte Salteña por discriminación”, publicado el 2/7/2007 en Página 12; La dirigente wichi que acusa a la Corte Salteña por discriminación”, publicado el 2 de julio de 2007 en Página 12; “La cultura impuesta”, y las subnotas “Wichi o no Wichi es abuso” y “Abuso es el chineo” publicadas en Página 12 el 22/10/2012.

partes del mundo (llamadas “áreas culturales”) (Gómez, 2015). El género es generalmente entendido como un complejo cultural que incluye una división sexual del trabajo, una división social de la sexualidad y la reproducción, mitos y rituales. En muchos análisis no se termina de asumir (porque prima una mirada esencialista en su versión moderna o posmoderna) que la condición de género de los/las indígenas es dinámica con respecto a los principios de visión y di-visión de cualquier cosmología y ontología, sea esta “indígena” u “occidental”, así como respecto a los procesos que reconfiguraron las dinámicas de las comunidades indígenas en las últimas décadas (como los procesos de misionalización, escolarización, las nuevas formas de racialización, explotación laboral, el “desarrollo”, los recientes procesos de participación política, etc.).

Pero las mujeres indígenas también desbordan y trastocan el discurso prolijo y radical con el que hablan los feminismos: aquel acusado de colonial por operar con las categorías de las mujeres blancas, burguesas y occidentales y aquel otro que busca trascenderlo para incluir las experiencias de las “mujeres de color” y que se hace llamar feminismo poscolonial. Paradójicamente Octorina, desde sus intervenciones, cuestionaba la imagen fosilizada sobre la “mujer indígena”, posicionándose en una postura universalista amparada en el discurso de los derechos universales y humanos de las mujeres y al mismo tiempo en valores “cristianos” y “wichi”, buscando articular de otro modo (y apelando a argumentos de varios discursos) lo que significa el “consenso” en las comunidades indígenas y defenderse de aquello que es considerado violencia de género. Así, entre la postura relativista-cosmologicista (que no puede escuchar a las mujeres indígenas porque tiene una imagen de ellas fosilizada) y la postura pro-derechos humanos de las mujeres que, según Bidaseca (2011) “busca rescatar a las mujeres de color”, Octorina parece posicionarse en ésta última.

Actualmente muchas mujeres indígenas están cuestionando las costumbres y normas de sus comunidades y luchando para cambiarlas al percibirse y construirse como nuevos sujetos de derecho (Hernández, 2011). Las críticas de Octorina representan las de una “mujer indígena” que, además de destituir la autoridad del discurso (masculino) de la comunidad de Lapacho Mocho, cuestiona las lógicas de parentesco en las que están inmersas la mayor parte de las mujeres indígenas del Chaco. Sus intervenciones recuerdan las transgresiones que debieron hacer muchas otras indígenas cuando se propusieron transformar sus propias condiciones de género desafiando las estructuras sociales de las comunidades donde nacieron y se criaron. Y como seguramente sabrán las pensadoras feministas, cuando las mujeres cuestionan pueden ser acusadas de traidoras, mas aún en casos como éstos donde destituyen

discursos celosamente custodiado por los hombres de sus comunidades, con el consenso (es importante decirlo) de numerosas mujeres (indígenas, indigenistas y académicas).

A continuación nos proponemos explorar cómo la perspectiva “idílica” sobre la mujer indígena desborda los “saberes expertos” y toma forma en la construcción de posicionamientos identitarios que realizan las propias mujeres indígenas. Cabe notar que un amplio sector de las activistas indígenas, incluso aquí en Argentina, despliega lo que algunas autoras han llamado “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987; Briones, 1998) desde el cual se busca evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas. Las agendas de discusión y de lucha, las maneras en que se integra la discusión sobre el “género” y los “derechos de las mujeres” varían. Los posicionamientos son diversos dependiendo de los interlocutores a quienes se están dirigiendo en distintos escenarios. En algunos casos, un discurso de denuncia sobre la desigualdad de género puede aparecer cuando los interlocutores son las organizaciones, comunidades y compañeros varones de militancia, pero suele estar ausente cuando se dirigen al estado, las ONGs, los agentes de financiamiento o al feminismo institucionalizado: allí predomina un discurso esencialista (y no poscolonial o descolonial, esto es *otra cosa*) que destaca la complementariedad y la dualidad como experiencias distintas de socialización de género que las diferenciarían de mujeres de otros sectores populares y, claramente, de las feministas blancas y criollas.

4. Escenarios políticos y mujeres indígenas en Argentina

En relación al movimiento indígena en América Latina, Hernández Castillo y Sierra (2005) señalan que las mujeres indígenas estuvieron presentes históricamente en los espacios de movilización social pero por lo general cumpliendo funciones de “acompañamiento”, relegadas de la toma de decisiones o del uso de la palabra. Sin embargo también señalan que aunque en segundo plano o dedicadas a tareas propias del espacio doméstico en los encuentros del movimiento, supieron aprovecharlos para reunirse y compartir experiencias entre mujeres de distintas regiones (Hernández y Sierra, 2005:2-3). En el trabajo de campo realizado por Sciortino junto a mujeres indígenas en Argentina, los relatos recogidos convalidaron estos señalamientos. Ellas señalaban de manera crítica el lugar de “cocineras” en las movilizaciones o de “secretarias” en las ONG’s, en el sentido de la imposibilidad de tomar la palabra, opinar, participar en las decisiones colectivas. Aquí también puede observarse cómo el sesgo de género participa en la configuración de estereotipos que muestran a las

mujeres “congeladas” en roles y ámbitos de la vida social y política o que, por el contrario, las presentan como modelo de una multiculturalidad ornamental y despolitizada. Pero este sesgo no sólo es un producto del marco androcéntrico que aún perdura en las Ciencias Sociales y desde el cual se abordan los fenómenos sociales, sino también es resultado de las relaciones de desigualdad internas de los colectivos en estudio. Los actores sociales reproducen lógicas de exclusión hacia las mujeres como potenciales interlocutoras de los asuntos políticos, estableciéndose “ellos”, los varones, como las voces de referencia válidas.

4.1 Debates sobre el aborto en los ENM

El debate sobre el aborto hizo visible posiciones dominantes entre las indígenas, las cuales autoafirman una identidad acabada y cerrada a problemáticas que generan “grietas” internas al colectivo más amplio de organización indígena. Pero también expuso “otras voces” también indígenas que se animan a confrontar y poner en tensión representaciones idílicas de la mujer y los géneros al interior de los Pueblos Indígenas.

La observación participante en los ENM permitió identificar y caracterizar, en una primera instancia, dos posturas sobre el aborto. La primera se opone a debatir sobre este tema resguardándose en una identidad indígena que apela a la noción de “la cultura” como entidad estable, fija y preestablecida. Desde esta posición conservadora, el aborto no sería un “tema originario” que corresponda a la agenda indígena y a la agenda de sus mujeres. Por lo tanto, la identidad aquí defendida deviene en una especie de “corset o chaleco de fuerza” que restringe los debates y reivindicaciones a un esquema predefinido de derechos y reconocimientos a obtener como grupo.

La segunda posición que pudo observarse entre las indígenas, en cambio, acuerda con dar el debate. En esta apertura hacia la reflexión sobre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos de las mujeres se registraron propuestas hacia una concepción de la salud desde la “autodeterminación” y la autonomía deliberativa de los pueblos. En este sentido, el aborto se propone como un “tema” a debatir entre mujeres indígenas en relación a la recuperación de “prácticas ancestrales” y conocimientos que las madres y abuelas indígenas tienen sobre anticoncepción y control de la natalidad. Las participaciones de las mujeres interesadas en debatir muestran una tendencia hacia la afirmación de las identidades y de las culturas desde la apertura a lo que algunos/as autores/as llaman “discurso interno”, “deliberación interna” de los pueblos. Aquí tanto la cultura, como la identidad incorporan la posibilidad de transformación, cambio, dinamismo como propio de un pueblo, de un grupo.

En este sentido los antagonismos, las tensiones, las diferencias internas, en lugar de acallarse, se tornan elementos constitutivos y de deliberación para la transformación de las desigualdades intra-grupo.

Cabe destacar que el debate conflictivo que el tema del aborto generó al interior del grupo provocó una vía de salida para otra serie de cuestiones que afligen a las indígenas pero que quedan relegadas ante “el temario” preestablecido de discusión que un sector de mujeres establece en el taller. En primer lugar, llaman la atención los relatos sobre experiencias de violencia vividas por las indígenas. Estas experiencias de violencia que emergieron “clandestinamente”, específicamente en relación a “violaciones”, dejan expuestas las estrategias de conformación de una agenda política direccionada, que subsume ciertas demandas o problemáticas a “una prioridad política” predefinida e inamovible. En segundo lugar, los debates que finalmente tuvieron lugar en los ENM evidenciaron que el aborto concierne como problemática a las originarias. La clandestinidad de esta práctica aumenta el riesgo de muerte de las mujeres que practican un aborto, como las indígenas sostuvieron, “mata a las mujeres”.

Aunque no sin resistencia de parte de algunos sectores de originarias, las indígenas muestran a través de la complejidad de sus fundamentos a favor o en contra de dar el debate que vienen deliberando al respecto. Deliberando internamente cómo posicionarse en una lucha que nace por fuera del movimiento indígena pero que en la actualidad requiere de la perspectiva de las mujeres originarias. Necesariamente la lucha por los derechos de los pueblos se cruza con la lucha por los derechos de sus mujeres. Este reconocimiento propone articular la perspectiva individual desde la cual se enuncian los derechos de las mujeres como humanas y la noción de sujeto colectivo que contiene la defensa de los derechos de los pueblos.

5. Reflexiones finales

En este trabajo nos propusimos poner en consideración una serie de debates que tienen lugar respecto a las mujeres indígenas, los derechos colectivos y la violencia de género.

El caso de “*Qatú* y la joven/niña wichi” dejó planteada la necesidad de revisar el sistema jurídico en Argentina, dada su falta de pertinencia para ensayar soluciones a problemas que, aparentemente (pues no hay mucha investigación sobre estos temas en nuestro país) en las comunidades se estarían dirimiendo desde otros sistemas normativos. Sin

embargo, la disyuntiva que los medios y la academia construyeron al plantear el caso de “Qa’tú y la joven/niña wichi” entre “relativismo cultural” y “universalismo” o, en su forma más antagónica entre “tradición” y “modernidad”, o también en el discurso de los feminismos entre “derechos de las mujeres universales” vs. “feminismo poscolonial” no permite comprender que, primero, estas dos posturas en verdad representan uno de los antagonismos subjetivos de muchas mujeres indígenas, antagonismos que pretenden superarlos apropiándose de nuevos discursos sobre el género y los derechos colectivos de sus pueblos y construyendo nuevas posiciones de sujeto e identidades; y segundo, que las vidas de las niñas, jóvenes y mujeres indígenas están atravesadas por lo que la antropología mexicana en la década del ‘70 llamaba “triple discriminación” o “triple opresión” y hoy la teoría poscolonial renombra como “intersección”. En Argentina, por lo menos desde hace 130 años (desde las campañas de exterminio, conquista y colonización llevadas adelante por el estado argentino), las vidas de las mujeres indígenas no pueden simplemente encasillarse en uno u otro mundo, tal como si los parajes o comunidades rurales representaran la “tradición” mientras que la vida en los barrios periurbanos pobres, la “modernidad”.

La postura “relativista” puede tener potencial para explicar el sentido de otras formas de acceso y unión sexual entre mujeres y hombres de distintas edades en otros sistemas culturales pero pareciera que no puede comprender lo que está queriendo decir una mujer indígena y wichi (si por ahí pasa la autoridad para intervenir en este debate) como Octorina, cuando se enoja y grita (como ocurrió en el debate organizado en la facultad de Filosofía y Letras en noviembre de 2012) (Tarducci, 2013) que la realidad de las mujeres indígenas es más compleja que los retratos elaborados por la antropología: un poder-saber (diría Foucault) erigido en voz experta para hablar en nombre de las y los indígenas. La postura relativista y culturalista no parece estar abierta a escuchar y comprender los cuestionamientos a su condición de género “tradicional” que han comenzado a hacer las propias mujeres indígenas porque está atada a una imagen etnográfica de la “mujer indígena” que la propia etnografía argentina del Chaco tiene mucha resistencia a revisar (Palmer, 2005). Por su parte, el discurso sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres, de alcance global y transnacional, permite la desnaturalización de la violencia de género pero no visualiza el entramado de causas estructurales que la producen y puede ser fácilmente utilizado para “culturalizar”, como señalan Hernández y Suárez (2008), las desigualdades que padecen las mujeres indígenas desde el relativismo cultural.

La perspectiva cosmologicista sobre los pueblos indígenas del Chaco se asienta en imaginarios esencialistas que operan con un concepto de cultura donde el cambio histórico es

visto como un proceso originado externamente (desde afuera, por influencia o contacto con un ambiente externo, como la “cultura criolla” o la “cultura blanca occidental”) y no como un proceso interno a las dinámicas sociales de los grupos y comunidades indígenas. Si a esto le sumamos la ideología de la armonía y el equilibrio, todas aquellas situaciones que involucren algún tipo de abuso sexual sólo pueden ser *nombradas* si son llevadas adelante por hombres no indígenas. Es urgente y necesario trascender esta visión pues la perspectiva cosmologicista se encuentra con obstáculos para imaginar, describir y comprender las cambiantes vidas de las mujeres miembros de pueblos indígenas que, como nos muestra la investigación de Sciortino, las mismas mujeres vienen discutiendo desde hace tres décadas en espacios propios.

En Argentina las experiencias de las mujeres indígenas poco a poco comienzan a visibilizarse en las organizaciones de militancia indígena, en la academia, en el ámbito de la justicia y en las políticas gubernamentales. Las mujeres indígenas, por primera vez, estarían emergiendo como un actor social y político con sus propias particularidades. Estamos ante una nueva política de identidad y es en el marco de ella donde las mujeres indígenas vienen realizando sus propios debates.

En síntesis: son varias las políticas de representación que están construyendo, varias referentes indígenas desde hace ya largos años se vienen dando voz a sí mismas aunque no desde las estrategias retóricas del feminismo poscolonial, aún cuando muchas hayan optado por reproducir las críticas al uso de la categoría género (incluso negándose a incorporarla en sus lenguajes) y al feminismo de las “mujeres blancas”, como se puede apreciar en el taller que tienen las mujeres originarias en el Encuentro Nacional de Mujeres.

En los talleres de los ENM observamos también cómo esta representación “fossilizada” de la mujer indígena se pone en juego en las disputas por reconocimiento cultural. El taller es un lugar de enunciación donde se pone en construcción una identidad política que se debate de manera tensa entre la defensa de los derechos colectivos de los pueblos y los derechos individuales de las mujeres. Una identidad “entre medio”, de mínima, entre dos amplios movimientos sociales, el indígena y el de mujeres que se configura en las tensiones de poder que su misma conformación provoca en términos de lealtades de grupos (Sciortino, 2014). Estar presente en los talleres y participar de los debates permitió identificar problemáticas específicas de género que quedan relegadas o “no nombradas” ante las prioridades políticas de sus Pueblos (Sciortino, 2013). Se tratan abiertamente, por ejemplo, temáticas referidas a las luchas por el territorio, la recuperación de la propia cosmovisión y la educación intercultural. Problemáticas que el colectivo propone debatir a partir de sus trayectorias comunitarias y personales, locales y regionales. Ahora bien, llama la atención el silencio que se impone

desde las voces hegemónicas del taller respecto a problemáticas que emergen en relación a situaciones de vulnerabilidad de género específica de las mujeres. En especial en lo que concierne a la violencia de género y a cuestiones que hacen a la salud sexual y reproductiva.

Líneas arriba señalábamos una concepción de cultura esencialista donde el cambio histórico es entendido como factor externo y donde prima la ideología del equilibrio y la armonía. En el debate sobre la legalización/despenalización del aborto observamos que la posibilidad de deliberación interna, en este caso entre mujeres, se clausura ante la apelación a “la cultura”, “lo ancestral” como entidad inmutable y preestablecida. Aquí la cultura cerrada a la deliberación y al cambio funciona como mecanismo de clausura que impide el debate sobre problemáticas que preocupan a algunos sectores de las mujeres y que ponen en cuestión la ideología de la complementariedad y la armonía en las relaciones de género indígenas.

Como muestran nuestras investigaciones en Argentina, de manera incipiente desde fines de la década del ochenta pero con nueva fuerza y mayor organización a inicio de los años noventa, las mujeres indígenas comenzaron a actuar como actoras políticas elaborando sus propias agendas de demandas y luchas. Cabe destacar que en los primeros ENM realizados se evidencia la participación de mujeres indígenas que desde 1986 expusieron posicionamientos y formas incipientes de organización (Sciortino, 2013).

En un contexto más amplio, desbordando la participación en los ENM, en algunas regiones de Argentina las mujeres indígenas están tomando protagonismo en las luchas por los territorios indígenas amenazados por intereses neoextractivistas. También se están volviendo visibles en las organizaciones indígenas y en ámbitos estatales donde se diseñan e implementan políticas indigenistas gubernamentales (políticas para los indígenas, ver Lenton, 2010) mientras que en aquellos municipios con alto porcentaje de población indígena han comenzando a sumarse a la política partidaria (Gómez, 2014).

Las mujeres indígenas se encuentran insertas, como todo colectivo que se autoafirma en la escena política contemporánea, en un entramado de agendas, prioridades políticas, legislaciones y acciones transnacionales, regionales y nacionales. Los movimientos locales a los que ellas pertenecen entran directa o indirectamente en las lógicas de la globalización, oscilando entre problemáticas situadas, diagnósticos deslocalizados y soluciones ajenas a las perspectivas de los/as actores/as. Estas mujeres entretejen sus voces en el concierto de las diferencias, enuncian figuras reivindicativas que son resultados del debate (conflictivo) con el movimiento indígena, el movimiento de mujeres, el feminismo y otros posibles interlocutores dependientes de la escena local. Entre la auto-esencialización de las identidades indígenas y el etnocentrismo del movimiento de mujeres, entre los roles domésticos y la participación

protagónica en la escena política pública, las indígenas se afirman “entre-medio” de sentidos, reivindicaciones y proyecciones políticas.

Bibliografía

- Bidaseca, Karina. 2011. “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café” O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot. pp. 95-120.
- Briones, Claudia. 1998 *La alteridad del cuarto mundo*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Gómez, Mariana. 2012. “Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres qom (tobas)”. En Vanesa Vázquez Laba (comp.). *Feminismos sexualidades y religiones en mujeres subalternas*. Volumen V, Colección Religión, Género y Sexualidad. Católicas por el Derecho a Decidir Argentina (CDD). pp. 113-148.
- ___. 2014. “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”. *Publicar en Antropología* Año XII, Nro. 16, pp. 59-81.
- ___. 2015. “La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la etnografía del Chaco argentino y sus usos ideológicos fuera de la etnografía”, (*en prensa*).
- Hernández Castillo, Aída R. 2011. “Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad”. En Espinosa, Gisela/Jaiven, Ana Laura (coord.). *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*. México: UNAM-Xochimilco. pp. 309- 331
- Hernández Castillo, Aída R., Teresa Sierra. 2005. “Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En Sánchez, M. (comp.). *La doble mirada: Luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM/ILSB.
- Hernández Castillo, Aída R., Liliana Suárez Navaz. 2008. “Introducción”. En Liliana Suárez Navaz, Aída R. Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías de y prácticas desde los márgenes*. Cátedra: Universitat de Valencia. pp. 11-30.
- Karsten, Rafael. 1932. *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco Ethnological Studies*. Helsingfors.

- Lenton, Diana. 2009-2010. "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa".
Anuário Antropológico, 2009 I, junho 2010, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Métraux, Alfred. 1931. "La mujer en las sociedades primitivas". *Azul Revista de Ciencias y Letras* 2(10), pp. 121-139.
- Nordenskiöld, Erland. 2002[1912]. *La vida de los indios*. A La Paz: PCOB.
- Palmer, John. 2005. *La buena voluntad wichi. Una espiritualidad indígena*. Grupo de Trabajo Ruta 81. Formosa: APCD-CECAZO-EPRAZOL.
- Sciortino, Silvana. 2013. "Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los pueblos originarios'". Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- __ 2014 "Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina". *Revista Caravelle*, N° 102, pp. 87-106.
- Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen
- Tarducci, Mónica. 2013. "Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí". *Boletín de Antropología y Educación* Año 4 - N° 05. pp. 7-13.