

# Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia

Mariana Gómez y Silvana Sciortino\*

..

**Resumen:** En esta oportunidad 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 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 Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM), abordando la discusión sobre la legalización/despenalización del aborto.

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

**Abstract:** In this article we intend to present a series of debates about indigenous women, collective rights and gender-based violence. With this objective in mind, we will articulate specific scenarios of discussion where indigenous, academic and activist women encounter each other and establish positions, dialogues and ruptures. In those

---

\*. (gomin19@yahoo.com) Doctora en Antropología-Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Filosofía y Letras. Sección Etnología y Etnografía. Procesos organizativos y modalidades de participación política de mujeres indígenas en Argentina. Argentina. Silvana Sciortino. (silvana.sciortino@gmail.com) Doctora en Antropología-Universidad de Buenos Aires. Becaria Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de la Plata. Argentina.

scenarios emerges a perspective on indigenous women that we describe as «idyllic or reified», which establishes a «should be» regarding the «indigenous woman» that obstructs the visibility of the violent contexts indigenous women live in their communities or instances of social and political organization. Then, we will analyze two experiences of organized indigenous women who have taken a position with regard to gender-based violence in the communities or instances of political and social indigenous organization. One of them takes on the experience of an indigenous activist, Octorina Zamora, whose voice gained attention in the media as a result of her critical discourse regarding certain mediatic and academic stances on the case known as «Lapacho Mocho». The second one refers to a collective space of political articulation that gathers indigenous women in a national workshop during the National Women's Encounters, addressing the discussion on the legalization/decriminalization of abortion.

*Keywords:* indigenous women, gender violence; collective rights.

**Recibido:** 19/03/2015 **Aceptado:** 24/07/2015

## Introducción

Desde distintas trayectorias, desde hace varios años las dos autoras de este trabajo realizamos investigaciones sobre/con mujeres indígenas en diversos espacios (comunidades, movimientos sociales, procesos organizativos, espacios de participación política) y en distintos puntos del país.

Silvana Sciortino es doctora en antropología, sus estudios de posgrado versan sobre procesos de organización social y política de mujeres indígenas en el marco del movimiento amplio de mujeres en Argentina (Sciortino, 2013). En su trabajo etnográfico en los Encuentro Nacionales de Mujeres (2007-2011) junto a mujeres indígenas de diferentes comunidades del país articula los estudios de género y feministas con los debates sobre multiculturalidad y Pueblos indígenas. Desde el registro de las prácticas de organización colectivas y discursos de reivindicación de mujeres indígenas nucleadas en el Taller «Mujeres de los Pueblos Originarios» analiza la construcción de una política de identidad indígena articulada con el movimiento amplio de mujeres. De esta manera, identifica posicionamientos y debates internos respecto a los derechos de las mujeres, las mujeres indígenas y los Pueblos indígenas. Así como también analiza procesos de deliberación política y construcción identitaria poniendo en consideración tensiones emergentes entre la elaboración de las demandas propias de las mujeres indígenas, de sus comunidades y de su doble participación en organizaciones indígenas y el movimiento de mujeres. Uno de los resultados de su tesis muestra cómo la violencia de género se convierte en uno de los puntos conflictivos en la construcción de una identidad indígena que contemple y atienda las problemáticas específicas de las mujeres.

Mariana Gómez trabajó en comunidades tobas del oeste de Formosa (chaco centro-occidental) focalizando sus primeras investigaciones en las transformaciones en la construcción cultural del género entre mujeres de distintas generaciones (Gómez, 2011). Su interés por los debates en torno a las violencias de género y las mujeres

indígenas surgió a raíz de varias situaciones que presencié en las comunidades y al oír historias y comentarios que circulaban entre las mujeres sobre casos de abuso sexual, especialmente cuando las acompañaba al monte a recolectar (Gómez, 2006, 2008). La amenaza de la violencia sexual por parte de hombres *qom* y criollos es una *amenaza naturalizada* con la que las mujeres *qom* de los parajes rurales aprenden a convivir, normalizar y llevar en sus vidas, variando las formas de resolver estos «conflictos» dentro de las familias. Actualmente Mariana Gómez se encuentra iniciando una investigación sobre modalidades de participación política y procesos organizativos de mujeres indígenas en Argentina (Gómez, 2014).

A continuación expondremos dos experiencias concretas de mujeres indígenas organizadas y posicionadas frente a situaciones de violencia de género en las comunidades o/y también 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 Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM), abordando la discusión sobre la legalización/despenalización del aborto. Para abordar la primera experiencia utilizamos como fuentes todas las notas publicadas en el diario *página 12* (incluyendo las entrevistas a Octorina Zamora) ya que nos interesa analizar la construcción del debate en torno al caso Lapacho Mocho en los medios y, en este contexto, recuperar las intervenciones disidentes de Zamora. La segunda experiencia a la cual referimos retoma y analiza los debates registrados durante el trabajo de campo en los ENM.

### **El debate en los medios: el caso Lapacho Mocho**

En el año 2006 una pequeña comunidad wichí de Tartagal (Lapacho Mocho) 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)<sup>1</sup> había sido abusada sexualmente por el marido de su madre, de 28 años. Fue la madre de la niña quién, aconsejada y/o presionada por la directora de la escuela de 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, quien permaneció preso en el penal de Tartagal hasta Julio de 2012, cuando fue excarcelado a la espera del comienzo del juicio oral.

---

1. 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.

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. 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».<sup>2</sup>

Este caso viene siendo de particular interés para la opinión de juristas, abogados/as, antropólogos/as, periodistas, activistas indígenas y la propia comunidad wichí Lapacho Mocho. A lo largo de este escrito veremos que 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 wichí» (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 un primer momento 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 una autoridad (*niyat*) y activista wichí, Octorina Zamora, oriunda de Embarcación, pueblo del Chaco salteño donde habitan varias comunidades wichí y de otras etnias. Octorina fue entrevistada por el diario *Página 12* en varias oportunidades y dio a conocer su disidencia con los

---

2. «La polémica sobre el abuso». 12/10/2007. *Página 12*

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. Veamos con mayor detalle los argumentos utilizados para avalar cada postura.

En una nota del 13 de octubre del 2007 publicada por el diario *Página 12*, la abogada de *Qa'tú*, América Alemán, mencionó que la niña/joven (según su punto de vista mal calificada de «víctima» por quienes no comprenden las costumbres de la cultura wichí) se había estado manifestando a favor de la liberación de su marido (marido que aparentemente ya le correspondía sólo a ella pues su madre se habría salido del triple vínculo, así al menos se da a entender en el documental *El Etnógrafo*) en un corte de ruta organizado por la comunidad. El Secretario de Derechos Humanos de Salta, Oscar Guillén, también manifestó su acuerdo para que la Corte de Salta envíe a revisar el fallo ya que esta decisión estaba en línea con el Art. 75 de la Constitución Nacional y con el Convenio 169 OIT. En la misma nota se mencionan los argumentos del antropólogo de la Universidad de Salta, Víctor Márquez, responsable de realizar un informe sobre el caso. Entre otras cosas manifestaba que en la cultura wichí es la joven quien:

«... lleva a su pretendiente a su núcleo de familia y lo presenta ante el jefe del clan, quien es el que consiente la relación (...) Con esta libertad sexual que se da desde la primera menstruación, la chica elige compañero. Generalmente la elección se da entre chicos de su mismo rango de edad, aunque no es una cuestión condicionante... la atracción en una pareja wichí se da mutuamente, pero ella, al tener libertad sexual, ostenta un poder de decisión en este aspecto que no lo tiene el pretendiente, sobre todo si es menor de edad».

Este antropólogo no fue la única persona que al ser entrevistada o citada en calidad de conocedor o investigador de aspectos de la cultura wichí concentró sus esfuerzos en revelar la alteridad (para la cultura urbana, moderna y occidental que vendría a representar el Estado argentino) de las prácticas sexuales y de las relaciones de género entre los y las wichí. Sobre la base de su experiencia de vida, el antropólogo inglés John Palmer, casado con una mujer wichí de Lapacho Mocho con quien formó una familia y autor de una etnografía sobre los wichís (Palmer, 2005), afirmaba que la «cosmología wichí» prescribe que las jóvenes, luego de su primera menstruación, pasan a ser consideradas mujeres en el seno de sus grupos y se encuentran preparadas para iniciar la búsqueda de hombres y su vida sexual. Ellas son las que inician las relaciones sexuales, realizan las propuestas conyugales y gozan de una libertad sexual incomprensible para la moral sexual de la sociedad occidental. Desde aquí puede deducirse que no existió «abuso sexual» en el caso de *Qa'tú*: simplemente *él fue elegido* con el consentimiento de la madre de Estela, la niña/joven en cuestión y

el resto de la comunidad.<sup>3</sup> Así, estaríamos ante una norma *posible* y *disponible* dentro de las estrategias matrimoniales wichí, aunque avalada de manera contradictoria por algunas mujeres, tal como mostró el comportamiento ambivalente de la madre de la joven cuando al principio accedió a ir a la comisaría para denunciar a su marido.

Mariana Gómez, quién ha realizado algunas indagaciones sobre las representaciones en torno a las mujeres indígenas del Chaco durante el período colonial y republicado, ha encontrado que una de ellas (además de la «bestia de carga» y la de «amazonas»), es la de las jóvenes o púberes como mujeres que luego de sus primeras menstruaciones podían iniciarse en la búsqueda de hombres. Varios etnólogos europeos que viajaron durante las primeras décadas del siglo XX y realizaron observaciones en distintos grupos del Gran Chaco (Karsten, 1932; Nordenskiöld, 2002; Métraux, 1931) dejaron algunas descripciones sobre el rol de las jóvenes en la elección de compañeros sexuales ocasionales y de sus esposos (especialmente durante las danzas nocturnas realizadas cuando distintas bandas se juntaban para acordar matrimonios y estrategias para la guerra). Pero Gómez encuentra que posiblemente esta imagen de «libertinas sexuales» también haya sido muy enfatizada por misioneros de distintas órdenes, exploradores, funcionarios gubernamentales y etnólogos. Durante su trabajo con historias de vida de mujeres *qom* del oeste formoseño, observó que sus interlocutoras recordaban exactamente lo contrario: que en el «tiempo de los antiguos» las mujeres eran obligadas a juntarse con los hombres que sus madres y abuelas les elegían. Muy probablemente hayan existido distintas modalidades de ingresar en las prácticas sexuales, una sexualidad pre-conyugal y otra conyugal (Gómez, 2011, 2011b, 2012). Finalmente, cabe recordar que, como ha investigado Giordano, las púberes indígenas fueron un blanco elegido en cierta ola de erotización y exotización que con el mundo indígena construyeron distintos representantes de la sociedad dominante. En el ámbito de la fotografía postal existieron series hechas de jovencitas indígenas posando desnudas en poses eróticas (en términos occidentales) tomadas por antropólogos y fotógrafos (2005). Con todo lo anterior queremos afirmar que la representación de las púberes del Chaco como libre electoras de sus compañeros sexuales y cónyuges debe ser problematizada no sólo a la luz de distintos discursos producidos en épocas pasadas y en su mayoría desde una mirada masculina, sino también a la luz de los cambios sociohistóricos que se produjeron en todas las comunidades y grupos indígenas del Gran Chaco, especialmente a partir de la conversión socioreligiosa de la que fueron objeto por parte de misioneros católicos, anglicanos, pentecostales y franciscanos, entre varios otros (Wright, 1983).

Volviendo a la otra posición, la Comisión de la Mujer de la Universidad de Salta en un comunicado del 2006 se manifestó en contra del nuevo fallo dictado:

«La Comisión de la Mujer, desde su más firme convicción de la universalidad de los derechos humanos y su permanente compromiso con su cumplimiento efectivo, particularmente para las mujeres, cuya situación de vulnerabilidad es reiteradamente denun-

---

3. Disponibles en: <http://www.delorigen.com.ar/borges.htm>.

ciada, quiere expresar su indignación por los discursos y la ambigua actitud de quienes tienen el deber de garantizar, defender y promover los derechos humanos de niños y niñas (funcionarios, jueces, legisladores, educadores) y que, con argumentos como los señalados, tienden a exculpar a quienes amenazan y vulneran su dignidad.

»Curiosamente, mientras el argumento del respeto a la diversidad cultural no ha sido nunca un argumento válido cuando se trata de garantizar otros derechos, sí se esgrima la necesidad de respetar las “prácticas ancestrales” o el “derecho consuetudinario” cuando se trata de acciones que lesionan la integridad sexual de las niñas. ¿Qué voz se alzó para defender la “identidad cultural” del pueblo guaraní en el caso tan difundido del niño chaqueño necesitado de una intervención quirúrgica, cuando los chamanes se oponían a la aplicación de la medicina occidental, en nombre de sus “costumbres ancestrales”? »Sin embargo, hoy son muchas las voces que demandan ese respeto para el wichí violador».

En el 2007 el diario *Página 12* publicó una entrevista realizada a Octorina Zamora.<sup>4</sup> La periodista que la realizó no dudó en definirla como «la única dirigente indígena que levantó la voz para denunciar a los jueces de la Corte de Salta». Sus opiniones confrontaron con las de los caciques de Lapacho Mocho y la de los jueces de la Corte Salteña, contra quienes presentó un recurso ante el INADI:

— ¿Es una costumbre ancestral que las mujeres puedan mantener relaciones sexuales consentidas a partir de su primera menstruación, como sostiene la defensa de José Fabián Ruiz?

— En cualquier lugar del mundo, las mujeres desde la primera menstruación están en condiciones de tener vida sexual, pero son niñas y no quiere decir que se consienta su abuso sexual o violación. Yo me eduqué con otra concepción con respecto al sexo. A nosotros nos educan a través de la religión wichí, a través de mitos. Y hay uno en el que se prohíben terminantemente las relaciones incestuosas y prematuras. Esto es religiosidad. Lo otro es defender a un sinvergüenza. Yo lo sabía, pero para confirmarlo me acerqué a otras mujeres y hombres para preguntarles si era así, y me lo confirmaron. Lo que me contaron es que en la antigüedad, cuando pasaban casos así, al hombre se lo sacaba de la comunidad y si la mujer lo quería seguir, lo podía seguir, pero no podía volver nunca más. Generalmente la familia de la nena terminaba matando al violador y si el hecho había ocurrido con el consentimiento de la madre de la niña, también la mataban a ella por entregar a su hija. Curiosamente salieron todos a defender a Ruiz, pero nadie hablaba de la niña.

— ¿Hay otros casos de violaciones de niñas en comunidades wichí?

— Sí. Y tampoco son castigados. Conozco chicas que fueron abusadas y cuyos violadores entraron a la comisaría por una puerta y salieron por la otra. Los defienden los mismos dirigentes aborígenes que defienden a Ruiz. Eso a mí me preocupa mucho, por eso levanto mi voz en nombre de las mujeres indígenas. Yo sé que hay hermanos indígenas que están confundidos y han empezado a juntar firmas para desautorizar lo que yo estoy diciendo, pero yo estoy defendiendo a los niños y las niñas, que son la esperanza de

---

4. «La dirigente wichí que acusa a la Corte Salteña por discriminación», publicado el 2/7/2007 en *Página 12*.

nuestro pueblo. Si nosotros aceptamos que el abuso sexual es una pauta cultural, como dice la Corte, estamos aceptando que somos seres bárbaros y pervertidos. Y no es así. Mi pueblo es gente humilde, que ha sobrevivido a masacres, usurpaciones e invasiones y que en 13 mil años de existencia conservamos en el siglo XXI valores que nos hacen humanos. Es realmente una aberración pensar que mi pueblo acepta la violación o el abuso de menores. Las mujeres wichí venimos del cielo, somos celestiales. En nuestra religión, el hombre es terrenal; alguna vez fue animal y para convertirse en humano tuvo que unirse con las mujeres. Ese es el valor que tiene la mujer dentro de la concepción wichí. De ninguna manera va a permitir el abuso sexual.<sup>5</sup>

Octorina Zamora tiene una larga trayectoria de activismo en las causas indígenas de su comunidad y ha participado (en ocasiones liderando) en protestas, cortes de ruta y reclamos, como aquel que lideró en el 2009 cuando en Embarcación los miembros de las comunidades cortaron la ruta provincial como medida de protesta para frenar la deforestación de los montes. Este mismo reclamo la trajo a Buenos Aires en el 2009, acompañada por un grupo de mujeres wichí, guaraní y qom (Gómez, 2015). Octorina también ha asistido a los Encuentros Nacionales de Mujeres como activista en el Taller «Mujeres de los Pueblos originarios». Desde las primeras notas sobre el caso *Qa'tu* que se publicaron en el 2006 Octorina irrumpió en este debate mostrándose como una voz disidente: una rebelde en el mundo indígena chaqueño. Sus intervenciones sobre este caso se tornaron en una oportunidad para criticar simultáneamente dos flancos: por un lado, la explotación, el racismo, el patriarcado y la exclusión practicada por sectores de la sociedad y el Estado contra los pueblos indígenas, y por el otro, el machismo naturalizado en las autoridades, organizaciones y comunidades indígenas. Octorina era una voz crítica en un momento conflictivo para la mayor parte de las comunidades indígenas que están luchando por la defensa de sus territorios y contra el avasallamiento de sus derechos culturales y políticos. Sin desconocer la primacía que tienen las luchas por el cumplimiento efectivo de los derechos territoriales de los pueblos originarios, desde una concepción dinámica de la cultura y tal como se les pudo escuchar a las mujeres zapatistas en diversas oportunidades (Hernández, 2001), Octorina se animaba a confrontar posturas relativistas y esencialistas que fácilmente pueden acomodarse en el derecho consuetudinario y resultar nocivas para las mujeres:

«La ley de protección a la niñez va más allá de cualquier derecho consuetudinario. Suponga que en algún pueblo del mundo matan chicos para ofrendar... porque es una costumbre ancestral. ¿Se va a permitir? Parece que la Justicia se iluminó y dijo: “Ahora les vamos a valorar la pauta cultural”. Mi comunidad necesita 2 mil hectáreas para que podamos desarrollarnos y dejar de andar mendigando tierras. Entonces, hace cuatro semanas recuperamos un territorio en Embarcación, estuvimos 12 días ocupándolo y

---

5. Para una lectura sobre la concepción del abuso sexual de mujeres entre las mujeres qom del oeste formoseño y un análisis sobre las diferentes prácticas sexuales consentidas y no consentidas ver Gómez, 2008.

nos mandaron 450 policías para desalojarnos. Ahí ningún juez pensó en nuestra pauta cultural». <sup>6</sup>

Durante el mes de octubre de 2012 el diario *Página 12* volvió a publicar tres notas nuevas sobre el caso *Qa'tu*.<sup>7</sup> También ese mismo año se estrenó un documental, *El Etnógrafo*, donde su director, Ulises Rosell, buscaba abordar la complejidad de la situación aunque lo hizo concentrándose prioritariamente en el relato del antropólogo John Palmer quien, como ya dijimos, viene acompañando los reclamos de la comunidad. Allí también puede verse que *Qa'tu* lleva preso siete años y que la madre de la joven (quien se sigue reconociendo como su actual esposa), supuestamente también la joven (Estela) y los caciques de la comunidad continúan defendiéndolo.

Así, durante los años 2012 y 2013 más discusiones se desataron alrededor de las implicancias éticas, legales, culturales y antropológicas que representa este caso. Nuevamente el debate se encauzó como si se tratara de una disyuntiva moral y ética entre dos posturas: por un lado aquella que defiende el derecho de los pueblos indígenas a gobernarse bajo sus normas y costumbres (posición que los medios representan mediante las intervenciones de una antropóloga de la UBA, Morita Carrasco y una abogada también de la UBA, Silvina Ramírez), y por el otro, una posición universalista y pro-derechos humanos tal como los entiende la justicia occidental, expresada, entre otras, en las afirmaciones del abogado Carlos Rozansky (autor de la ley de procedimientos para casos de abuso infantil).

Ramírez sostiene que «... en la detención de *Qa'tu*, no se respetaron las normas de su cultura y se dieron por supuestas las de la cultura dominante, la occidental». También afirmó que «ante las comunidades indígenas, el Estado nacional actúa en forma discriminadora, racista y excluyente» y que los jueces que intervinieron en el caso desconocen la noción de Estado Intercultural. Por su parte, la antropóloga Morita Carrasco, en base a muchos años de acompañamiento a los reclamos territoriales de comunidades wichí del chaco salteño y a sus investigaciones antropológicas entre los mismos grupos, sostuvo que allí no habría abuso sexual porque no lo sería dentro de las normas de la «comunidad» y/o «cultura» wichí. En otra nota publicada<sup>8</sup> en el mismo diario se la cita afirmando que las jóvenes indígenas suelen ser víctimas del abuso sexual perpetrado por hombres criollos, una práctica que en la región chaqueña se conoce con el nombre de «chineo». <sup>9</sup> El abogado Carlos Rozanski antepone los derechos de la Convención del Niño para impugnar cualquier justificación cultural que explique lo que a sus ojos y bajo las directrices del derecho occidental, sería un abuso sexual pues una persona de sexo mujer, y de 13 años, es y será desde esta pers-

---

6. «La dirigente wichí que acusa a la Corte Salteña por discriminación», publicado el 2 de julio de 2007 en *Página 12*.

7. «La cultura impuesta», y las subnotas «Wichí o no Wichí es abuso» y «Abuso es el chineo» publicadas en *Página 12* el 22/10/2012.

8. «Abuso es el chineo», 22/10/2012.

9. «Para terminar con el chineo», de Ana González, publicada en *Página 12* el 4/4/2011.

entramados y perspectivas, vol. 5, núm. 5, págs. 37-63 (oct. 2014/sept. 2015)

pectiva todavía una niña sin poder de decisión y sin capacidad de consentimiento o, en otros términos, un sujeto menor de edad y, por ende, todavía vulnerable.

Sin embargo, el debate no se agotó en las páginas del diario mencionado. A fines del mes de octubre de 2012 un grupo de antropólogas feministas, entre quienes se encuentra la antropóloga Mónica Tarducci – quien ha presentado un posicionamiento crítico respecto a la postura de Palmer en el documental mencionado líneas arriba (Tarducci, 2013) – invitaron a Octorina Zamora a un debate que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Este encuentro contó con la participación del decano en aquel entonces, Hugo Trincherro. Esta vez Octorina opinó en vivo y en directo y sus intervenciones generaron discrepancias y ofendieron a algunas personas que no estuvieron presentes en el debate.

Docentes y estudiantes de la carrera de antropología se acercaron escuchar a Octorina y en esa ocasión se encontraron con una activista que, entre fuertes intervenciones y exabruptos, confrontaba la autoridad de los discursos de los/as antropólogos/as erigidos como «verdad» por la opinión pública. De alguna manera, la figura de Octorina, debatiendo y enfrentando las voces expertas, lograba desbordar y cuestionar las imágenes etnográficas que se produjeron sobre las mujeres indígenas.

### **Imágenes cosificadas e idílicas sobre las mujeres indígenas**

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.

Como mencionamos anteriormente, 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, 1980) 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, especialmente, 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 partes del mundo (llamadas «áreas culturales») (Gómez, 2015b). 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 «wichí», 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.

### **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 Castillo y Sierra, 2005:2-3). En el trabajo de campo realizado por Silvana 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.

Cabe destacar que en la última década hubo un creciente interés dentro del feminismo académico y en los estudios de género por estudiar las vertientes del movimiento de mujeres en Argentina, analizando la participación (en algunos casos protagonista) de mujeres de «sectores populares» (integrantes en muchos casos de movimientos sociales, especialmente «piqueteros») en procesos de justicia, reclamo y lucha, particularmente a partir de la debacle de las políticas neoliberales a fines de

los noventa (Andujar, 2008; Barrancos, 2007; Di Marco, 2010). Especialmente en la antropología argentina hubo un importante desarrollo de etnografías interesadas en hacer visible a las mujeres desde diversos «campos» desde los cuales las mismas se muestran ejerciendo poder y estableciendo vínculos políticos. Así pueden nombrarse estudios sobre mujeres en sindicatos (Rodríguez, 2005), en el movimiento de mujeres y el feminismo (Masson, 2007; Tarducci y Rifkin, 2010); en partidos políticos (Masson, 2004; Rodríguez, 2005); en la institución policial (Sirimarco, 2009; Calandrón, 2010); en el movimiento piquetero o de desocupados (González Martín, 2007; Espinosa, 2011); en empresas recuperadas (Fernández Álvarez y Partenio, 2010); sobre mujeres de sectores populares (Rifkin y Daich, 2007; Russo, y Pérez, 2008). Sin embargo poco se ha analizado sobre la participación de mujeres indígenas en las luchas y resistencias de sus comunidades y organizaciones (Lenton, 2009; Castelnuevo, 2012; Gómez, 2014; Sciortino, 2013). Al interior de la academia tal vez ello podría deberse a que la emergencia de los movimientos indígenas en nuestro país (y la particularidad de sus derechos y reclamos) es un campo de estudio reciente y de interés (casi exclusivo) de los/las antropólogos. Pero al interior de las comunidades y organizaciones indígenas la visibilización y valorización de la participación política de las mujeres (algunas veces como «mujeres indígenas», otras simplemente como referentes políticos que no acentúan o marcan su condición de género) también parece ser un fenómeno novedoso, lo que no significa que las mujeres previamente a esta «visibilización» no hayan estado comprometidas en las luchas y acciones de sus comunidades. Así, varias cuestiones se entrecruzan cuando intentamos abordar nuestras investigaciones: un cierto sesgo androcéntrico dentro de los estudios antropológicos que analizan los reclamos de sectores indígenas, por un lado y, por el otro, la invisibilización de las mujeres al interior de las propias organizaciones indígenas, cuestión que diversas referentes han comenzado a desafiar.

Entre los años 2007 y 2011 una de nosotras (Sciortino, 2013) estudió desde un abordaje etnográfico las dinámicas colectivas de organización política de un grupo de mujeres indígenas que encontraron un camino de expresión y organización a través de la participación en el movimiento amplio de mujeres, específicamente en los Encuentros Nacionales de Mujeres. En Argentina tiene lugar desde 1986 una forma de organización del movimiento amplio de mujeres que puede describirse como única en la región. Los Encuentros Nacionales de Mujeres (en adelante ENM) conforman un espacio paradigmático de debate y organización de las mujeres en el país.<sup>10</sup>

Estas reuniones tienen una dinámica particular pues las activistas se organizan en talleres temáticos. Específicamente, el taller «Mujeres de los Pueblos originarios» se fue construyendo en el trascurso de los años en que los Encuentros Nacionales tuvieron lugar. En 1986 se realiza el I Encuentro Nacional de Mujeres en Buenos Aires, en esta oportunidad, se programa el taller «La mujer india». En el Encuentro del 89 (en la ciudad de Rosario) vuelve a establecerse un taller sobre temáticas indígenas,

---

10. Sobre los ENM ver Sciortino, 2012.

titulado «Mujer Aborigen». En el VI (en la ciudad de Mar del Plata) y VII (en la ciudad de Neuquén) Encuentro la temática central fue el quinto centenario de la conquista. En 1991 en Mar del Plata el taller se nombra «El quinto centenario de la Conquista de América». En Neuquén, al año siguiente, se reúnen bajo el título de «Mujer aborigen. Los 500 años de la Conquista». El Encuentro de 1992 marca un cambio respecto a los anteriores. Las importantes movilizaciones en contra del quinto centenario de la conquista se hacen notar ese año en el Encuentro. A partir del mismo las indígenas logran una mayor visibilidad dentro del movimiento de mujeres. Entre 1993 y el 2001 el taller se llama «Mujer aborigen», cambiando en algunos años a «Mujeres aborígenes». Recién en el 2002 en el XVII Encuentro realizado en la ciudad de Salta, el taller pasa a llamarse «Mujeres Originarias». En el 2003, Rosario, se establece el nombre que el taller lleva en la actualidad: «Mujeres de los Pueblos originarios» (Sciortino, 2013). Este taller representa un espacio nacional de reunión de mujeres indígenas de distintas regiones del país en el que participan mujeres que se reconocen como qom, mocovíes, guaraníes, charrúas, coyas, quechuas-aymara, diaguitas, huarpes, ranqueles, mapuches, mapuches-tehuelches. También hay presencias ocasionales de indígenas de otras regiones de América Latina, en especial México, Colombia y Bolivia. Cada vez es mayor el número de mujeres no indígenas que participamos, ya sean estudiantes, profesionales, activistas y docentes. Año a año estas mujeres se autoconvocan en dicho Encuentro nacional, recorriendo distintas partes del país, debatiendo con *hermanas* de distintas provincias, exponiendo problemáticas y compartiendo reivindicaciones. La vivencia de ese espacio nacional es resignificado por las experiencias locales (comunal, provincial, regional) de organización. Las mujeres se reconocen como parte del movimiento indígena. Algunas de ellas, a su vez, sitúan su lucha indígena en el marco de otras organizaciones o movimientos sociales: ONG's, organizaciones religiosas, partidos políticos, movimiento de trabajadores.<sup>11</sup>

El trabajo de campo permitió identificar diversos posicionamientos políticos entre las indígenas que participan de los ENM respecto a reivindicaciones específicas, ya sea las que nacen de la lucha del movimiento indígena (territorio, recuperación cultural, educación y salud intercultural) así como en relación a problemáticas específicas de las mujeres (Sciortino, 2013). En esta oportunidad, tomaremos como referencia para el análisis un debate complejo y tenso al interior del movimiento amplio de mujeres así como entre las indígenas. Nos referimos a la despenalización/legalización del aborto. A través de la identificación y presentación de las posiciones en torno al aborto se observaron distintas formas en que las indígenas articulan (o no), supeditan (o no) la defensa de los derechos de las mujeres (como derechos individuales) y la defensa de los derechos de los pueblos (como derechos colectivos).<sup>12</sup>

---

11. Para acceder a una descripción de las trayectorias políticas y sociales de estas mujeres Ver Sciortino, 2013a.

12. Se pueden consultar los siguientes trabajos y debates teóricos que abordan la «tensión» entre derechos colectivos y derechos individuales – derechos humanos y derechos consuetu-

La consigna por la legalización del aborto está presente cada año y cada vez con mayor fuerza en los ENM. Frente a esta lucha del movimiento amplio de mujeres, las indígenas exponen argumentos diversos y hasta enfrentados. En el Encuentro realizado en 2008 en la ciudad de Neuquén, el tema de la legalización/despenalización del aborto emergió de manera disonante en el marco del debate que se venía llevando a cabo en el taller «Mujeres de los pueblos originarios». Es decir, filtrándose entre las distintas participaciones referidas a cuestiones problemáticas para los pueblos originarios, llamadas *temas originarios*. En el ENM realizado en la ciudad de Paraná en el 2010 acontece una situación similar. En el momento de cierre del taller, la propuesta de incorporación del tema del aborto en las conclusiones<sup>13</sup> causó una fuerte discusión e intercambio de posiciones que retardaron la finalización del taller.

Cabe esta aclaración ya que expone el carácter conflictivo y no consensuado de la incorporación de este tema a los debates y que el mismo quede reflejado en las conclusiones generales del encuentro como parte de la agenda de las mujeres indígenas. De este mismo modo, la visibilización de la violencia de género también encuentra resistencia a ser abordada directamente, es decir, como un punto pre-establecido o consensuado del temario del taller. Por lo tanto, para poder abordar este tipo de violencia entre las indígenas debí permanecer abierta ante la escucha, de manera que me permitiera explorar entre las distintas problemáticas que emergían en los talleres. El tema del aborto y el conflicto que en torno a este se generó en varias oportunidades me indicó un espacio en el cual indagar. El debate sobre aborto resultó la puerta de entrada a una problemática más amplia, la violencia de género, por lo general acallada en el marco del taller.

En uno de estos Encuentros en los que el tema del aborto «estalló» en el taller, una de las mujeres frenó el debate argumentando que no era «un tema originario», por lo tanto no era adecuado debatirlo en un espacio de mujeres indígenas. Llama la atención que en los temarios relevados, ciertas cuestiones relacionadas a la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas sean señaladas como parte de la agenda de debate: «Acceso a la salud sexual y reproductiva. Métodos anticonceptivos naturales» (Córdoba, 2007); «Conocimientos medicinales ancestrales. Acceso a la salud sexual y reproductiva» (Neuquén, 2008 y Tucumán 2009, Paraná, 2010); «Conocimientos medicinales ancestrales. La concepción ancestral de la salud sexual y reproductiva. Acceso a la atención de la salud sexual y reproductiva» (Bariloche, 2011). Por lo general, a lo largo de las reuniones previas al Encuentro se establecen de manera preliminar los temas a tratar en los talleres. Antes de participar, las mujeres pueden consultar los temas propuestos. En el taller de las indígenas ese temario suele leerse

---

dinarios –: An-Na'im, 1997; Moller Okin, 1999; Benhabib, 2006; Hernández Castillo y Sierra, 2005; Segato, 2011.

13. Los *cuadernillos de conclusiones* están conformados por las conclusiones que cada taller produce luego de dos días de debates acontecidos en el transcurso del Encuentro. De esta manera se presenta al resto de las mujeres del Encuentro las problemáticas, reivindicaciones, acciones establecidas en cada taller.

al principio del taller pero es modificado y en algunos Encuentros fue criticado por «impuesto». Por lo tanto, puede confeccionarse uno nuevo o realizarse modificaciones al ya establecido, incorporando o cambiando puntos. Cabe destacar esta cuestión ya que cuando se leen los temarios publicados del taller pareciera que temas tales como «salud sexual y reproductiva» hayan sido abordados. En cambio, en los talleres en los que Sciortino pudo participar, estos temas no fueron incorporados a la discusión. En ciertas ocasiones las mujeres los mencionan de manera tangencial. La salud, en un sentido amplio, sí conforma un tópico sobre el cual las mujeres participan y opinan pero rara vez se adentran en el tema de la salud sexual y reproductiva. Cuando lo hacen, como en el caso que se relatará sobre el aborto, suele producirse una tensa discusión entre «incorporar» el tema al debate y a las conclusiones o por el contrario «no mencionarlo».

La observación participante en los ENM permitió identificar y caracterizar, en una primera instancia, dos posturas sobre el aborto.<sup>14</sup> 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» (An-na'im, 1997), «deliberación interna» de los pueblos (Segato, 2011). 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

---

14. Dado el objetivo de este trabajo y las disponibilidades formales que el mismo habilita, retomaré de manera general las distintas posiciones identificadas. Sugiero consultar Sciortino, 2013; 2014 para acceder a las citas procedentes de las notas de campo que sustentan tales posicionamientos.

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». En este sentido, fundamentado en la denuncia presentada en el taller sobre la aplicación de anticonceptivos cancerígenos a las indígenas o en las menciones recogidas en Cuadernillos de conclusiones de años anteriores que refieren a la esterilización de la mujer indígena como «formas modernas de exterminio», es que el aborto es rechazado por un pequeño grupo de indígenas presentes en el taller como una forma de «autogenocidio».<sup>15</sup>

Como nos propone la teoría poscolonial, resulta significativo comprender a «la cultura» como un «lugar-loci» de enunciación (Bhabha, 2002). En la participación de las indígenas en el taller nacional de mujeres se observa cómo las actrices marcan y desmarcan los límites entre lo propio y lo ajeno. Desde algunas perspectivas indígenas pareciera que dar lugar a debates nacidos de la lucha de las mujeres implicaría un alejamiento de «lo propio», de «la cultura», de «sus orígenes». Debatir sobre la legalización del aborto parece quedar por fuera de lo que la cultura acepta como un debate pertinente. Esta posición establece un límite entre lo que queda por dentro de ese núcleo estable que parece ser la cultura. Ellas se «desmarcan» frente a determinadas problemáticas que el movimiento de mujeres reconoce como propias. En algunos casos se desmarcan explícitamente (como en el caso del aborto): «No es nuestro tema». En otros casos, la no referencia o subsunción de problemáticas a cuestiones consideradas de «los pueblos» también implica una lógica de demarcación (como observaremos a continuación en relación a las «violaciones»).

Hay una gama de problemáticas, los *temas originarios*, que se definen como culturales y se aceptan en el repertorio de cuestiones a debatir en el taller: territorio, identidad, cosmovisión, educación, interculturalidad, salud. Pero a la vez existe una serie de temáticas que parecen caer por fuera de los bordes de lo que la cultura establece. Estos temas se convierten en «a-culturales» o propios de las «blancas» o «las argentinas». Por lo tanto, se los excluye o se relativiza su importancia y prioridad de discusión. El aborto no entraría como *tema originario*, no las «concierne» como

15. No pude constatar la denuncia formal de estas acusaciones, lo cual no me condujo a descartar estas menciones ya que considero significativa la conexión de las mismas y los proyectos eugenésicos llevados adelante en América (Ver Davis, 2005; Informe Parlamentario República de Perú, 2002). Por otro lado, la dificultad de acceso a la justicia de parte de sectores vulnerables por su condición de género, etnia, clase (Sieder y Sierra, 2011) resulta otro condicionante al momento de comprender la ausencia de denuncias formales.

algunas de estas mujeres sostienen. Por lo tanto la posición se dirige a la clausura de la deliberación. Es interesante observar la referencia sobre las «hermanas que están muriendo de hambre» como razón para debatir otras cuestiones que serían prioritarias y no sobre el aborto ya que, como veremos más adelante, se termina desoyendo a las *hermanas* que señalan el aborto clandestino como una causa de muerte de las indígenas.

Un tema específico que emerge clandestinamente a partir del debate sobre el aborto confirma este mecanismo. Varias mujeres refieren al tema de la violencia, específicamente a las violaciones. Reconocen ser violadas en las ciudades y hasta se preguntan cuántas de ellas, tal vez, sean el resultado de violaciones. En Paraná se llegó a reconocer que algunas de ellas están encargadas de las problemáticas de las «violaciones seguidas de muerte». A pesar de estas referencias explícitas al problema de la violencia en su suma expresión, algunas *originarias* tendientes a la clausura del debate desplazan estas problemáticas por fuera de los límites de la cultura y de la identidad afirmada como propia de las *mujeres de los pueblos originarios*.

¿Por qué el riesgo de las violaciones no ocupa, a nivel de las reivindicaciones, el lugar de prioridad con que se manifiesta en los relatos de las mujeres durante el debate? Pareciera que a pesar de que están en un Encuentro de mujeres (por lo tanto en un espacio propicio para conversar sobre las desigualdades de género y la violencia contra las mujeres) los discursos están enraizados en la defensa de una identidad indígena que posee sus prioridades definidas *a priori*, desplazando problemáticas que resaltan las fisuras internas del colectivo que se afirma.

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.

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.

## 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 wichí» 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 «Qatú y la joven/niña wichí» 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 wichí (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) 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 «cul-

turalizar», 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 países como México las mismas mujeres indígenas mediante sus organizaciones y voceras están superando el tipo de dicotomías entre «relativismo» vs. «universalismo» al plantear ellas mismas cuestionamientos a los «sistemas de usos y costumbres» partiendo de otros diagnósticos en sus comunidades (Blackwell et. al, 2009; Sierra, 2009).

El reciente «descubrimiento» de la praxis política de las mujeres indígenas en estudios sociológicos o antropológicos viene mostrando algunos signos de improvisación que sería conveniente evitar, a fin de no extrapolar de manera simple a nuestras tierras los debates allanados en otras latitudes en el seno de procesos bastante distintos, tales como los de las intelectuales indias, chicanas o afrodescendientes. Tal operación reduce la complejidad y saltea la necesaria contextualización de los distintos escenarios y discursos en y desde los cuales construyen sus demandas, elaboran las problemáticas que las afectan, abordan e integran las discusiones sobre el «género» y los «derechos de las mujeres indígenas». Los procesos de objetivación sobre su condición de género, por ejemplo, no siempre los construyen partiendo de una identidad como «mujer indígena» ni recurriendo al discurso de la «triple» o «doble» opresión que padecen las «mujeres indígenas de América» o las subalternas «mujeres de color» (Gómez, 2014). 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 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.

Las políticas de identidad y reconocimiento cultural pueden volverse reacias frente a determinadas reivindicaciones que cuestionan las relaciones internas de grupo. Esto conduce a un proceso de congelamiento y reificación de la cultura. Esta tendencia se refiere a lo que Jackson y Warren llaman *Indigenousself-essentializing*. En nuestra opinión, poder pensar estos procesos de «auto-esencialización» como parte de una «táctica política» (Jackson y Warren, 2005) o como una forma de «afirmación política» (Wade, 2000) rompe con la ingenuidad analítica de ver en el movimiento indígena un gran colectivo indiferenciado que lucha de manera integral por territorio, identidad y cosmovisión (Ulloa, 2007).

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 actrices 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). Las indígenas estuvieron presentes en lo que puede considerarse el período de reorganización del movimiento de mujeres posdictadura militar. En Argentina los ENM resultaron un espacio en el cual las mujeres de distinta procedencia política, trayectoria organizativa y ahora podemos agregar, pertenencia cultural, pudieron encontrarse, organizarse y fortalecer el movimiento de mujeres a través de sus luchas particulares. Aunque de manera incipiente en los primeros Encuentros las indígenas se hicieron visibles en este espacio que reúne al movimiento de mujeres. En las conclusiones de los primeros Encuentros se hace evidente su presencia a través de las reivindicaciones étnicas que aparecen en distintos talleres, en las referencias que recibieron en varios de los documentos de apertura e introducción a los cuadernillos y en talleres específicos. Podemos concluir que la participación de las originarias en los ENM no es reciente (Sciortino, 2013; 2013b). Aún más, podemos afirmar que es anterior a la gran irrupción de los sectores populares relacionada con la crisis del 2001 (Di marco, 2010).

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 comenzado a sumarse a la política partidaria (Gómez, 2014). Por otra parte, desde hace una década y media, mujeres de Salta, Formosa y Chaco vienen participando en experiencias de capacitación (emprendimientos productivos, derechos de las mujeres, derechos sexuales y reproductivos) de la mano del trabajo de hormiga que realizan pequeñas y medianas ONGs locales, algunas vinculadas a la Iglesia Anglicana y Católica, otras ligadas al financiamiento de la cooperación internacional europea. Estos procesos de acompañamiento y capacitación que en Argentina las ONGs iniciaron a partir de los años 90, en países como México comenzaron 30 años atrás mediante la articulación de espacios donde participaban cuadros provenientes de la teología de la liberación y de organizaciones campesinas e indígenas. Fue en estos espacios donde las mujeres blancas, mestizas e indígenas iniciaron discusiones sobre derechos de las mujeres y desigualdades de género (Caligari y Toledo, 2004; Hernández, 2008). Así, la radicalidad política que poseen las reivindicaciones de las mujeres zapatistas se remonta a discusiones que nacieron en el seno del movimiento agrarista en Chiapas en las décadas anteriores.

En Argentina la dictadura de 1976 vino a interrumpir un proceso de articulación entre organizaciones campesinas, indígenas y el trabajo de base de la Iglesia Católica (Lenton, 2009; 2010). En Formosa desde los años setenta existen organizaciones civiles vinculadas a la iglesia católica, como ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen) e INCUPO (Instituto de Cultura Popular) que, si bien hasta ahora no

focalizaron específicamente su trabajo con mujeres, sí ayudaron a generar estrategias productivas alternativas para disminuir el desempleo o la explotación en las agroindustrias de la región. En la provincia del Chaco, especialmente en Pampa del Indio, INCUPO trabajó en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas y en la formación de liderazgos autónomos a la dinámica política clientelar (Salamanca, 2006). Los proyectos de capacitación en derechos de las mujeres, derechos sexuales y reproductivos son más recientes pues las mujeres indígenas en tanto «mujer indígena» recientemente comienzan a ser sujeto de política pública en Argentina.

Por otra parte, en provincias como Neuquén y Mendoza, la Iglesia católica se encuentra hace un par de años trabajando específicamente con mujeres indígenas en materia de derechos y emprendimientos productivos. En el trascurso del trabajo de campo en los ENM fue posible conocer experiencias de organizaciones ligadas a la Iglesia católica que se encuentran trabajando de manera localizada con mujeres indígenas. Tal es el caso de las mujeres mapuches de las comunidades Cayupán, Cayulef, Felipín, Paineo, Rams y Zúñiga que se reúnen en la localidad de Las Coloradas (Departamento de Catan Lil, provincia de Neuquén). Es allí donde se realizan encuentros locales de mujeres que a su vez se acompañan con trabajo de capacitaciones en las comunidades sobre derechos de las mujeres y emprendimientos productivos. Estas actividades se desarrollan en el marco de organización de la Fundación *Hueche* y la escuela rural fundada por maestros que llegaron a Las Coloradas alrededor de 1984 y se instalaron allí. Monseñor de Nevares fue su mentor y principal apoyo en la consolidación del proyecto (Sciortino, 2011; 2013). Las mujeres huarpes también cuentan con reuniones locales, «Mujeres Huarpe de Huanacache», así se presentan cuando relatan su experiencia en los Encuentros de mujeres que vienen realizando en la provincia de Mendoza.<sup>16</sup>

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.

---

16. En el material gráfico que repartieron en uno de los Encuentros se hace explícita la participación del Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen de Mendoza (EDIPAM), y del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), ambos equipos pertenecientes a la Equipo Episcopal Aborigen (Sciortino, 2013).

## Bibliografía

- Andújar, Andrea (2008). «Historia, género y memoria: las mujeres en los cortes de ruta en la Argentina». En *Historia oral y militancia política en México y en Argentina*. Buenos Aires: Editorial El colectivo.
- An-na'im, Abdulahi Ahmed (1997). «La responsabilidad del Estado según el derecho internacional de los Derechos Humanos frente al cambio del derecho religioso y consuetudinario». En Cook, R. (org.). *Derechos humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales de la Mujer*. Bogotá: PROFAMILIA. pp. 169-188.
- Bhabba, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Manantiales.
- Barrancos, Dora. 2007. *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- 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.
- Blackwell M; R.A. Hernández; Herrera, et al. (2009). «Cruces de frontera, identidades indígenas, género y justicia en las Américas». *Desacatos* 21, pp. 13-34.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuarto mundo*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Caladrón, Sabrina (2010). «Putas, monstruos y monjas. Feminidades en la configuración de la profesión policial: un acercamiento etnográfico». En Frederic S., Graciano O. y Soprano G. (coords.). *El Estado argentino y las profesiones liberales, académicas y armadas*. Rosario: Prehistoria Ediciones. pp. 317-347.
- Caligari A. M., S. Toledo (2004). «Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta». En Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.). *Tejiendo Historias: Tierra, género y poder en Chiapas*. México, INAH. pp. 191-200.
- Castelnuovo, Natalia (2012). «Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino». Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- Di Marco, Graciela (2010). «Los movimientos de mujeres en la Argentina y la emergencia del pueblo feminista». *La Aljaba*, segunda época, Vol. 14, pp. 51-67.
- Espinosa, Cecilia (2011). «Cansadas de Ceder. Sentidos de la politización del género en un espacio de mujeres de un movimiento piquetero». *(Con)textos*. Revista de antropología e investigación social. Número 5, pp. 46-61.
- Fernández Álvarez, María, Florencia Partenio (2010). «Empresas recuperadas en Argentina: producciones, espacios y tiempos de género». *Revista Tabula Rasa*, N°12 pp. 119-136.
- González Martín, Miranda (2007). «Reflexiones sobre la presencia de mujeres de sectores populares en el campo de la política». Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

- Gómez, Mariana (2006). «Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres tobas del oeste de Formosa». Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- (2008). «El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa». En Silvia Hirsch (coord.). *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 79-116.
- (2011). «De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas». Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2011b) «Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales, imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco», en: Ángela Sacchi (org.), *Genero em Povos Indigenas*, Museu do Índio/FUNAI e Deutsche Gesellschaft Fur Internationale Zusammenarbeit/GIZ. pp. 28-49.
- (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). «“Nosotras sin intermediarios”: Mujeres indígenas contra los desmontes en el Chaco Salteño y otras reflexiones», (en prensa).
- (2015b). «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.
- Informe parlamentario final sobre la aplicación de la anticoncepción quirúrgica voluntaria en los años 1990-2000 (Junio de 2002). Perú: Subcomisión Investigadora de Personas e Instituciones involucradas en las Acciones de Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria. Recuperado en [http://www.trdd.org/PERU\\_Informe\\_Final\\_AQV.pdf](http://www.trdd.org/PERU_Informe_Final_AQV.pdf)
- Jackson, Jean, Kay Warren (2005). «Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions». *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 549-73.
- 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.

entramados y perspectivas, vol. 5, núm. 5, págs. 37-63 (oct. 2014/sept. 2015)

- Masson, Laura (2007). *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2004). *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Métraux, Alfred (1931). «La mujer en las sociedades primitivas». *Azul Revista de Ciencias y Letras* 2(10), pp. 121-139.
- Moller Okin, Susan (1999) 2006. «¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?». Recuperado en <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf> Universidad del Valle.
- Molyneux, Máxime (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Nordenskiöld, Erland (2002 [1912]). *La vida de los indios*. A La Paz: PCOB.
- Palacios, María Julia, Violeta, Carrique (2008). «Diversidad cultural y derechos humanos de las mujeres». En Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femenías (comps.). *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*. La Plata: Edulp. Pp. 311-322
- Palmer, John (2005). *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Grupo de Trabajo Ruta 81. Formosa: APCD-CECAZO-EPRAZOL.
- Rifkin, Deborah, Deborah Daich (2007). «Protagonistas del cambio. Conformación de grupos de mujeres de sectores populares en contra de la violencia doméstica». Ponencia Presentada en IX Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural, Rosario.
- Rodríguez, Laura (2005). «Las “mujeres mercosureñas”: el MERCOSUR con mirada de género». En Frederic S. y G. Soprano (comps.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes. pp. 219-270.
- Russo, Marlene, Patricia Pérez (2008). «Repensar el lugar de las mujeres de sectores populares. Políticas sociales estatales: entre lo socialmente esperado y las posibilidades de autonomía». En Tarducci, Mónica, *Maternidades del siglo XXI*. Buenos Aires: Espacio.
- Salamanca Carlos (2006) En se glissant Dans les fissures de l’utopie. Les Toba aux frontières de l’Etat-nation argentin. PH. D. Dissertation, EHESS.
- Sciortino, Silvana (2011). «Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres mapuches en los Encuentros de mujeres (Las Coloradas-Neuquén)». En María Luisa Femenías, Paula Soza Rossi (coord.). *Saberes situados /Teorías Trashumantes*. La Plata: Dunker. pp. 115-139.
- (2012). «La etnografía en la construcción de una perspectiva de género situada». *Clepsydra*, Vol. 11, pp. 41-58.
- (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.
- (2013a). «Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios». VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Organiza ICA, FFyL, UBA. 27-29 de Noviembre. Trabajo completo publicado ISSN: 1850-1834 <http://www.jias.org.ar/conf-cientifica/comunicaciones> ActasEvento.php

- (2013b). «Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas?». III Jornadas CINIG de Estudios de Géneros y Feminismos. CINIG, FAHCE, UNLP. La Plata, 25-27 de septiembre de 2013. Publicada en Actas.
- (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.
- Segato, Rita (2011). «Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial». En Bidaseca Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.), *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot. pp.17-48.
- Sieder Rachel y María Teresa Sierra (2011). Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina. Bergen: CMI Working Paper.
- Sierra, Teresa (2009). «Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos». *Desacatos* N°31, pp. 73-88
- Sirimarco, Mariana (2009). *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires: Teseo.
- 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.
- Tarducci, Mónica y Rifkin, Deborah (2010). «Fragmentos de historia del feminismo en Argentina». En: Chaher y Santoro (comp.) *Las palabras tienen sexo II*. Buenos Aires: Artemisa Comunicación. pp. 17-39.
- Ulloa, Astrid (2007). «Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos». En Donato, L.; Escobar, E.; Escobar, P.; Pazmiño, A.; Ulloa A. (comp.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp.17-34.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya Yala.