

# MUJERES INDÍGENAS EN ARGENTINA

Procesos organizativos, agenciamientos  
y violencias de género



MARIANA D. GÓMEZ  
(EDITORA)

**t**  
**teseo**



# MUJERES INDÍGENAS EN ARGENTINA



# MUJERES INDÍGENAS EN ARGENTINA

Procesos organizativos,  
agenciamientos y violencias  
de género

Mariana D. Gómez  
(editora)



Mujeres indígenas en Argentina: procesos organizativos, agenciamientos y violencias de género / Mariana Gómez... [et al.]; Editado por Mariana Gómez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2026. 218 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-510-4

1. Mujeres. 2. Pueblos Originarios. 3. Violencia de Género. I. Gómez, Mariana II. Gómez, Mariana, ed  
CDD 305.488

© Editorial Teseo, 2026

Buenos Aires, Argentina

**info@editorialteseo.com** | **www.editorialteseo.com**

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

DOI: 10.55778/ts877235104

Imagen de tapa: Sonia Nadales en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.



EBOOK



TeseoPress Design ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

ExLibrisTeseoPress 266408. Sólo para uso personal

[teseopress.com](http://teseopress.com)

# Índice

Introducción. Mujeres indígenas: procesos organizativos, agencia, empoderamiento y violencias de género .....	9
<i>Mariana Gómez</i>	
1. La agencia social de las mujeres indígenas de ARETEDE (Tartagal-Salta). Perspectivas, debates y tensiones entre la crítica de la antropología de género y el feminismo decolonial argentino .....	53
<i>Mariana de los Ángeles Ortega</i>	
2. Trabajar como estudiante, pasante y técnica social en proyectos académicos, de gestión comunitaria y de desarrollo local con mujeres qom (tobas) en el oeste formoseño (Chaco centro-occidental, 2002-2007). Una mirada retrospectiva.....	97
<i>Mariana Gómez</i>	
3. Cuando romper el silencio sobre las violencias orienta la política de género. La movilización de las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén .....	149
<i>Melisa Cabrapan Duarte</i>	
4. Cuerpos racializados, vidas vulneradas. Violaciones y femicidios de mujeres indígenas chaqueñas (2000-2020).....	179
<i>María Jimena Molina</i>	



# Introducción

## *Mujeres indígenas: procesos organizativos, agencia, empoderamiento y violencias de género*

MARIANA GÓMEZ

### Introducción

Las mujeres indígenas en Argentina son aquellas que forman parte de alguno de los treinta y siete pueblos indígenas<sup>1</sup> que, desde la colonia en adelante, sobrevivieron a las experiencias de sometimiento estatal, masacres genocidas, explotación laboral extrema, formas de etnocidio y de colonización cultural y religiosa. Las y los indígenas integran los estratos más bajos de la clase trabajadora (desocupada o subocupada) en todas las provincias y, por lo general, las unidades familiares —en contextos rurales o periurbanos— combinan diferentes estrategias económicas para sobrevivir: cría de animales, agricultura familiar, caza, recolección y pesca si tienen acceso a territorios no degradados, elaboración y venta de artesanías, subsidios de políticas sociales universales, pensiones no contributivas y, en algunos casos, acceso

---

<sup>1</sup> Según los datos del antecénso nacional (2010), un 2,38 % de la población argentina se autorreconoce indígena (un millón de personas aprox.). Existen aproximadamente 37 pueblos originarios distintos, pero los que más integrantes tienen son el mapuche (205.099), el toba o qom (126.967), el guaraní (105.907) y el diaguita (64.610), y se hablan aproximadamente 10 lenguas. De este (casi) millón de personas autorreconocidas al 2010, la mitad son mujeres: 473.958 (101.756 mapuche; 63.195 toba; 52.119 guaraní; 33.115 diaguita y el resto repartidas entre los otros pueblos).

al trabajo asalariado y al empleo público en el campo de la educación, la salud y la cultura. La situación de clase varía en relación con la implementación del derecho al territorio (acceso y propiedad). Aquellas comunidades que poseen el título de propiedad sobre su territorio (y los recursos que hay en él) se encuentran en mejores condiciones que las que no lo tienen y se ven expuestas a despojos y desalojos o viven en territorios degradados ambientalmente donde desarrollar una vida digna es imposible.

A las desigualdades de clase, se imbrican (Falquet, 2022) el color de piel amarronado de los y las indígenas, sus rasgos fenotípicos y prácticas culturales que en muchas ocasiones suelen ser racializados de manera negativa por sectores no indígenas. Los pueblos indígenas de Argentina fueron colonizados, empobrecidos, subalternizados, invisibilizados y racializados, ubicados en los márgenes de la nación argentina y la ciudadanía. Así, las trayectorias y experiencias de vida de las mujeres indígenas están signadas por su condición de clase (manifiesta en la pobreza, extrema pobreza y marginalidad de sus grupos de origen), por relaciones interétnicas e interraciales muy desiguales entre indígenas, criollos y blancos en diferentes regiones del país, y por formas de discriminación racial, étnica e institucional. No obstante, existe una rica diversidad socioétnica y cultural entre las mujeres de distintos pueblos y, por ello, venimos repitiendo que detrás de la categoría “mujer indígena” no hay un sujeto homogéneo. Además de diferentes etnicidades indígenas femeninas en contextos regionales y provinciales diversos, se pueden señalar otras dos diferencias básicas: las mujeres que viven en comunidad (rural, periurbana o urbana) y las que no; y las que hablan alguna lengua originaria y las que no.

La articulación étnica y sociopolítica del sujeto “mujer indígena” en Argentina, expresada en la aparición de diversas modalidades de participación social y política y de

procesos organizativos<sup>2</sup>, es un fenómeno bastante reciente, si lo comparamos con los iniciados en otros países latinoamericanos, como México, Bolivia y Guatemala, donde este sujeto social comienza a aparecer en la esfera pública en las décadas de 1970, 1980 y, mayormente, en la de 1990, reclamando sus derechos como mujeres y como indígenas.

Hace más de una década (Gómez, 2014), observamos el mayor protagonismo de las mujeres en la defensa de los derechos y territorios indígenas en distintas provincias ante el avance de proyectos neoextractivistas; también en el movimiento de mujeres argentino donde participan con su propio taller desde 1986 (Sciortino, 2012); en espacios de diálogo internacional o transnacional donde se construye e institucionaliza una agenda global sobre derechos de las mujeres indígenas y políticas públicas; vimos la participación de algunas indígenas en la política indígena, en la política indigenista<sup>3</sup> y en la política partidaria. Más específicamente, distinguimos la participación de las indígenas en procesos organizativos autónomos (por lo general creados en el seno de organizaciones indígenas amplias y mixtas) de aquellos inducidos por agentes externos (ONG, OSC, programas o proyectos estatales o de extensión universitaria, etc.) que, por lo general, adoptan una perspectiva desarrollista, productivista o de capacitación en derechos a nivel local-regional, y apuntan a mejorar las condiciones de vida de las mujeres mediante la promoción de actividades, capacitaciones y discusiones sobre desarrollo local, derechos de las mujeres, derechos indígenas, derechos sexuales

---

2 El término “procesos organizativos” originalmente lo tomé de Aída Hernández (2008) y se refiere a diversos procesos de organización en espacios, agrupaciones, organizaciones propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud, etc. Los procesos organizativos de las mujeres indígenas del siglo XX en América Latina y Central comenzaron entre 40 y 35 años atrás (Bonfil Sánchez y Del Pont Lalli, 1999).

3 Diana Lenton (2010) diferencia entre “política indigenista”, que se refiere a toda política de Estado destinada a los pueblos originarios, de “política indígena” o políticas de representación y las estrategias de participación de las propias organizaciones indígenas.

y (no) reproductivos, IVE (Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo N.º 27.610), entre otros.

Además, señalamos que en el seno de estos procesos organizativos algunas mujeres indígenas desarrollan: a) liderazgos desde los cuales organizan a otras mujeres de sus comunidades, barrios y organizaciones; b) trascendencias del espacio doméstico hacia nuevos espacios públicos; c) dinámicas de aprendizaje, apropiación y creación de nuevas prácticas y lenguajes o formas cultural y socialmente situadas de *agencia social femenina*, entendiendo por esto, en términos muy generales, la capacidad para actuar dentro de las relaciones de subordinación y de poder que rodean y moldean la vida de estas mujeres, sus familias y comunidades. Esta acción no necesariamente busca liberarse de las tradiciones étnicas o religiosas, o de las estructuras de subordinación, sino que puede estar orientada solo a mejorar su situación dentro de los parámetros existentes, como ya lo explicó Mahmood (2019) en su famoso texto y, anteriormente, Maxine Molyneux (2003). Así, la agencia femenina se entiende como un proceso inmerso en estructuras y relaciones de poder, enmarcado en contextos histórico-socioculturales-económicos específicos, no posee un significado único ni un resultado uniforme y depende de las particularidades de cada situación. Busca generar cambios positivos y significativos en la vida de las mujeres en circunstancias específicas y no necesariamente está orientada a la resistencia, la liberación o el empoderamiento (entendido en clave feminista, como ya explicaré más adelante).

Hace una década y media, en el país no había un discurso público articulado sobre las mujeres indígenas, y las referentes o líderes indígenas justificaban sus modalidades de participación social (o su salida al espacio público) recurriendo a argumentos que podían enfatizar la condición de género o la de clase dependiendo de sus trayectorias previas: “el trabajo de la mujer indígena” (la producción de artesanías), “los derechos de las mujeres indígenas”, “la triple opresión de las mujeres indígenas”, las “mujeres indígenas

como integrantes de pueblos marginados, oprimidos y desclasados” (Sciortino, 2012; Gómez, 2014). Con el paso de los años y la emergencia del activismo potente de un colectivo nacional (movimiento) de mujeres indígenas en el espacio público, en las redes sociales y en los medios de comunicación, las claves del debate y las miradas sobre las mujeres indígenas se fueron complejizando con los aportes de perspectivas feministas interseccionales (o el giro interseccional en el feminismo latinoamericano decolonial, basado a su vez en el giro interseccional del feminismo negro antirracista de la década del 70 y del 80).

Este libro pretende traer algunas reflexiones y discusiones sobre la agencia social y política de mujeres indígenas (elaboradas en el proceso de investigación empírica, es decir, en el trabajo de campo y en las observaciones etnográficas de las autoras) a un conjunto de debates que circulan en ámbitos académicos, activistas e institucionales de agencias estatales, ONG y organizaciones de la sociedad civil (OSC). Se presentan cuatro casos de estudio, tres centrados en diferentes formas de agencia (e instancias de empoderamiento) en el marco de procesos organizativos de mujeres indígenas en Salta, Formosa y Neuquén. El cuarto trabajo retoma los hallazgos de una tesis de maestría que analizó una docena de casos de violencia sexual y de femicidios de mujeres indígenas en la provincia de Chaco.

Los tres primeros artículos además incorporan una dimensión reflexiva sobre las experiencias de trabajo de campo de sus autoras, enmarcadas en investigaciones etnográficas colaborativas, en la participación en proyectos de ONG, académicos o de extensión universitaria. Todas adoptan perspectivas teórico-epistemológicas feministas, no esencialistas e interseccionales para pensar la agencia, la identidad, la cultura y las experiencias de las comunidades indígenas, partiendo de reconocer que los contextos donde las mujeres indígenas (organizadas o no) llevan adelante sus vidas cotidianas, están signados por la constante vulneración de derechos (humanos, indígenas, de mujeres),

por condiciones de pobreza, racismo social e institucional y violencias de género, además de por procesos identitarios vinculados a las reemergencias étnico-indígenas o los procesos de alterización y reconocimiento de la población indígena por parte del Estado que la antropología argentina viene estudiando en las últimas décadas.

Otro objetivo transversal a la propuesta del libro es ofrecer un panorama sobre los “encuentros y desencuentros” entre las mujeres indígenas y los movimientos feministas en distintas provincias, teniendo como trasfondo la enorme expansión y popularización que logró el movimiento feminista argentino desde 2015 en adelante: ¿qué tipo de resonancia tuvieron las luchas feministas en las regiones donde habitan las mujeres indígenas? ¿Qué podemos decir de la recepción y el impacto de los feminismos comunitarios o indígenas en los procesos organizativos de mujeres indígenas en ámbitos rurales y periurbanos de Argentina? La expansión de los discursos, debates, activismos y consignas del heterogéneo movimiento feminista argentino durante la última década (2015-2025), focalizado en luchar contra las violencias y por el derecho al aborto, permitió que las indígenas de Argentina comenzaran a ser más reconocidas y visibles en nuestro problemático imaginario nacional, cincelado bajo la idea absurda de ser una “Argentina blanca”. Simultáneamente, los debates del feminismo poscolonial/decolonial y los activismos indígenas presentaron varias problemáticas de género enfocadas en las mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas “realmente existentes” continúan siendo esquivadas por las escasas políticas públicas para los pueblos indígenas (una mezcla de leyes, políticas, programas y agendas) que puso en marcha el Estado argentino en las últimas cuatro décadas y especialmente durante los gobiernos kirchneristas. Desde el regreso de la democracia en 1983, la política indigenista estatal solo ha hecho avances concretos en el desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe y en el campo de la salud, mediante

programas con enfoque intercultural que se vienen implementando en algunas provincias.

Durante el gobierno de Néstor Kirchner, en 2006 se sancionó una de las leyes más significativas (Ley N.º 26.160). Esta ley de “emergencia territorial indígena” prohibió los desalojos de comunidades originarias y, a través del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), ordenó un relevamiento jurídico catastral de las tierras y territorios indígenas —ocupados de forma tradicional o ancestral—, para determinar su situación dominial. No obstante, su implementación encontró dificultades y obstáculos políticos, ideológicos (expresados en la resistencia de gobiernos provinciales y las empresas vinculadas al modelo extractivista) y también económicos (falta de presupuesto para las tareas y el sostenimiento de los equipos técnicos). Aun así, se prorrogó varias veces y representó una herramienta legal hasta 2023 para frenar los desalojos y avanzar en el cumplimiento del derecho al territorio indígena. En diciembre de 2024, el presidente ultraderechista y libertario Javier Milei, mediante un decreto, la derogó, lo cual abrió la posibilidad a desalojos de las comunidades cuyos relevamientos no fueron concluidos. En el contexto del gobierno actual, asistimos a un retroceso en el reconocimiento de los derechos indígenas (y de derechos en general) y a la profundización de la persecución y criminalización de los reclamos.

Como ya señalamos (Gómez y Gigena, 2023), en varios contextos provinciales el espacio vacante de la política pública y social con enfoque intercultural, de derechos e indigenista que el Estado argentino (en su versión nacional o provincial) dejó de lado o nunca pudo/supo/quiso ocupar mejor, fue tomado (y hasta construido) por un entramado de ONG laicas o religiosas que desde hace décadas actúan en distintas provincias, con una batería de discursos, narrativas, programas y proyectos que tienen a la mujer indígena como sujeto de política e intervención gubernamental, respaldados por la influencia y circulación de un discurso transnacional, multicultural y gubernamental que, a lo largo

de la década de 1990, comenzó a considerarla y reconocerla como un nuevo actor social, con derechos específicos, y un nuevo sujeto de políticas de gubernamentalidad y gobernanza.

En el Chaco argentino y en otras provincias del noroeste (como Salta y Jujuy), los discursos que alientan a las mujeres indígenas a organizarse por sus derechos (como el acceso a la justicia y a una vida libre de violencias) y a cuestionar las desigualdades de género en sus familias y comunidades ingresan en mayor medida vía las capacitaciones y programas que realizan las ONG y en menor medida a través de programas estatales o mediante la intervención de colectivos u organizaciones feministas externas.

Destacamos que en los últimos años aumentaron los estudios (estudios de caso etnográficos desde la antropología, la sociología o la ciencia política) que abordan diversas problemáticas de mujeres indígenas, especialmente las vinculadas a las violencias de género, los procesos organizativos y la construcción de agendas y demandas<sup>4</sup>. Esta producción, no obstante, todavía tiene un lugar marginal en los estudios de género y feministas de las universidades argentinas, a pesar de que las indígenas se encuentran entre las mujeres más oprimidas y racializadas de la historia argentina.

### **Procesos organizativos, instancias de empoderamiento, agencia femenina y violencias de género**

Los artículos de Ortega y Gómez nos adentran en los debates del empoderamiento y la agencia femenina para

---

<sup>4</sup> Cabrapan Duarte, 2022; Cantore y Enriz, 2022; Cantore y González Martín, 2020; Denuncio, 2021; 2024; Enriz y Cantore, 2021; García Gualda, 2021, 2025; Gómez, 2020, 2020a, 2022; Gómez y Gigena, 2023; Gómez y Trentini, 2020; González Fontao, 2025; Milana y Villagra, 2023; Ortega, 2023; Ortega, Soria y Villagra, 2023; Sciortino, 2021; Trentini y Pérez, 2021; Valdez, 2020; Villagra y Milana, 2024; Villagra, Milana y Ortega, 2024.

analizar procesos organizativos de distinto tipo y con diferentes objetivos, impulsados —en primera instancia— por los proyectos de ONG que trabajan en la región chaqueña. Estos procesos de organización son pequeños y locales, pero de mucha significancia para quienes participan en ellos ya que pueden desencadenar en las mujeres demandas prácticas y estratégicas de género. El artículo de Cabrapan Duarte, por su parte, reconstruye el proceso organizativo de las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén a raíz de sus deliberaciones internas sobre las desigualdades de género y, especialmente, a partir de un caso de abuso sexual intrafamiliar denunciado en la justicia provincial. A diferencia de los casos de estudio de Ortega y Gómez, el analizado por Cabrapan Duarte es un proceso organizativo propio y autónomo, desarrollado sin injerencia ni apoyo de terceros, en sintonía con los procesos más autónomos del pueblo mapuche que, desde la década de 1970, viene forjándose sus propias políticas de representación, siguiendo las leyes nacionales e internacionales que amparan este derecho (Convenio 169, OIT).

Agencia y empoderamiento son dos conceptos interrelacionados y readaptados por la teoría feminista, y esta, se sabe, tiene como preocupación original la relación de las mujeres con el poder, cuestión que también tuvo suma importancia en la antropología feminista de los años setenta (Gómez, 2022a), cuando distintas autoras revisaron un conjunto de etnografías y se lanzaron a teorizar lo que los antropólogos no alcanzaban a registrar por su sesgo androcéntrico: las manifestaciones de poder y autoridad informales y la influencia femenina en contextos indígenas, campesinos y no-occidentales.

Si miramos el empoderamiento como concepto o enfoque en clave feminista, veremos que se parte del reconocimiento de la situación de subordinación y marginación generalizada de las mujeres rurales pobres, indígenas y no indígenas, y suele aplicarse para analizar experiencias prácticas y procesos organizativos de base, inducidos por

terceros o por mujeres autoorganizadas para promover un mayor ejercicio de poder y un mayor acceso a recursos económicos, sociales y simbólicos. El empoderamiento busca alterar las relaciones sociales de género a partir de procesos organizativos de mujeres, que ocurren bajo ciertas condiciones y tienen dimensiones psicológicas, sociales, económicas, individuales y colectivas.

El enfoque del empoderamiento surgió de la crítica feminista al enfoque del Género en el Desarrollo en los años 80 y 90, y como una manera alternativa de percibirlo mediante la incorporación de los aportes del modelo de Maxine Molyneux, especialmente su idea de que los intereses o necesidades prácticos de las mujeres pueden transformarse en intereses estratégicos en el seno de procesos de empoderamiento:

El uso del término empoderamiento por parte del feminismo tiene sus raíces en la importancia adquirida por la idea de poder, tanto para los movimientos sociales como para la teoría de las ciencias sociales en las últimas décadas. (...). El movimiento de mujeres, en particular la llamada segunda ola del feminismo, que tuvo su desarrollo a partir de los años setenta, permitió la aparición de diferentes grupos que impulsaron el uso del término empoderamiento y el debate alrededor de su significado. (...) Maxine Molyneux (1994), Carolyn Moser (1991, 1993) y Kate Young (1991) estuvieron en la vanguardia de las observaciones críticas y sus aportes dieron paso a una reflexión diferente, al punto que en el campo de la Mujer en el Desarrollo se abrió una nueva clasificación que se llamó Enfoque del empoderamiento (León, 1997: 9-10).

León recoge las intervenciones de tres teóricas feministas de los años 90: Kate Young, para quien el empoderamiento implica “una alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género” (León, 1997: 8); Wieringa, quien planteó que el concepto tenía valor siempre que fuera “utilizado para la transformación social según la concepción

feminista del mundo” (8); Rowlands (1997) y su conceptualización del proceso de empoderamiento involucrando diferentes dimensiones<sup>5</sup> y ejercicios de poder. Además, resaltó que los cambios sociales, políticos y económicos son lentos y que “las organizaciones, a través de procesos internos democráticos y participativos, pueden contribuir al empoderamiento de las mujeres” (Rowlands, 1997: 217).

En América Latina, los debates del MED (Mujer en el Desarrollo) y GED (Género en el Desarrollo) se encontraron con el renacer del movimiento feminista en la década de los ochenta y noventa. En ese entonces, las diferentes vertientes del movimiento de mujeres latinoamericano planteaban que para lograr la transformación de la conciencia de las mujeres era necesario “empoderarlas”, aunque tenían resistencias para discutir desigualdades de poder y racismo internos al movimiento. Más adelante, las críticas del feminismo poscolonial (inaugurado con la crítica de Chandra Mohanty a la representación típica de la mujer del Tercer Mundo como una forma de colonialismo discursivo

---

<sup>5</sup> Las tres dimensiones serían la personal, la de las relaciones cercanas y la colectiva. La primera se vincula con el desarrollo de la confianza, la autoestima y el cuestionamiento a la opresión de género internalizada; en la segunda se prevé que el empoderamiento de una mujer ayude a generar nuevas habilidades para moverse en sus relaciones más cercanas, especialmente en los vínculos de pareja y familiares. Según la autora, esta dimensión es difícil de transformar y el avance en las otras dos no garantiza de inmediato que también se hará en esta: “El empoderamiento en las relaciones cercanas no parece, por lo menos de la información que recogí, una consecuencia inevitable del empoderamiento personal o colectivo. En muchos aspectos parece ser el área de cambio más difícil para las mujeres. Algunas de las mujeres que desempeñan los roles más activos en la organización tienen graves dificultades en sus relaciones con sus parejas y algunas perciben que no podrán hacer nada al respecto” (Rowlands, 1997: 227). Acerca de la dimensión colectiva, se señala el trabajo en conjunto para lograr objetivos en común y tener un mayor impacto, e incluye “la participación en las estructuras políticas, pero también puede ser la acción colectiva fundamentada en un modelo cooperativo en lugar de en un modelo competitivo. El empoderamiento (...) abarca un amplio rango de escalas desde, por ejemplo, el nivel local hasta el nivel internacional, digamos, las Naciones Unidas. De esta manera, se puede distinguir un aspecto colectivo local o informal y un aspecto colectivo institucional o formal” (1997: 223).

del feminismo occidental), y su recepción dos décadas después en América Latina, provocaron que el concepto de empoderamiento prácticamente desaparezca del léxico del feminismo académico (aunque no del feminismo popular) y quede asociado a un ejercicio de colonialidad del poder de mujeres con privilegios sobre otras mujeres (pobres, racializadas, marginadas, etc.). Al borramiento también contribuyó la crítica al feminismo institucional u oenegizado del feminismo autónomo en Bolivia y Perú. En síntesis, si bien el enfoque del empoderamiento suele estar vinculado a los proyectos de desarrollo y a las experiencias de mujeres organizadas a nivel de base con el apoyo de agentes externos (como las ONG u OSC), todavía se lo usa para analizar procesos donde las propias mujeres se forjan un mayor acceso a espacios, recursos y poder, como el caso analizado por Canul y Cahum (2024) sobre el acceso de mujeres mayas de Quintana Roo a un programa de posgrado para mujeres indígenas y los efectos positivos en todas las entrevistadas, o el trabajo de Santana Echeagaray *et al.* (2006) sobre el proceso de empoderamiento de grupos de mujeres indígenas de Chiapas a partir de sus “lecturas feministas” de la Biblia. También el caso analizado por Gómez Chico *et al.* (2024) sobre una cooperativa de mujeres indígenas en Chiapas.

En los artículos de Ortega, Cabrapan Duarte y Gómez se describen algunas instancias y dimensiones que hacen a los procesos colectivos de empoderamiento. En los artículos de Ortega y Gómez, aunque se recurre más al concepto de agencia, el empoderamiento aparece como un enfoque de trasfondo para analizar dinámicas (acceso a recursos) y demandas de mujeres indígenas del Chaco argentino organizadas por la acción/promoción de actoras externas (técnicas y proyectos de ONG). El caso analizado por Cabrapan Duarte podría pensarse como un proceso de empoderamiento inducido internamente, como resultado de un proceso organizativo de las mujeres autónomo, dentro de una organización indígena mixta.

Por otro lado, la adaptación feminista del concepto de agencia social, especialmente a partir de las intervenciones de Saba Mahmood (2019), cuestiona la concepción de la agencia asociada exclusivamente a la resistencia y la emancipación, y propone una visión más amplia que incluye las experiencias culturalmente situadas de mujeres, destacando su capacidad para actuar y transformar sus vidas dentro de las estructuras y normas existentes, sin buscar subvertirlas. Así, cuando no hay procesos de empoderamiento puede haber distintas formas de agencia social femenina que, siguiendo a dicha autora, no buscan desafiar las tradiciones patriarcales: “La capacidad de agencia social está implicada no solo en aquellos actos que producen cambios sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad” (2019: 5).

A través de su investigación etnográfica realizada durante los años 90, Mahmood explora a las mujeres del movimiento de la piedad islámica en Egipto, que cultivan virtudes islámicas, por ejemplo la modestia y la timidez, como parte de su búsqueda de “excelencia religiosa” y “cercanía a Dios”. También reflexiona sobre las tensiones entre el feminismo y las tradiciones religiosas en las que están inmersas las mujeres en distintos contextos históricos y culturales, destacando cómo pueden encontrar significado en prácticas que, desde una perspectiva liberal-occidental, podrían considerarse opresivas. Mahmood argumenta que es necesario entender las motivaciones y deseos de las mujeres dentro de sus contextos específicos para evaluar críticamente estas prácticas. Invita a reconsiderar los objetivos del feminismo desde una perspectiva que no asuma la libertad y la resistencia como los únicos deseos válidos, sino que explore cómo las tradiciones no liberales pueden ofrecer formas alternativas de agencia y realización personal. Para las mujeres con las que trabajó, el islam consiste principalmente en prácticas individuales y colectivas de la “vida piadosa”. En síntesis, esta autora plantea que, en aquellas acciones cuyo objetivo

es la continuidad, la estasis, la estabilidad y la preservación de las normas, también hay capacidad de agencia social, no pasividad, y que las mujeres no siempre quieren transformar las relaciones de dominación en las que viven, más aún cuando sus deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales ni occidentales (2019: 2).

La socióloga maya Gladis Tzul Tzul (2018) expresa una inquietud similar cuando discute cómo se podrían alterar las jerarquías de género en las comunidades mayas de Totonicapán (Guatemala) sin perder el control comunal de las tierras basado en la herencia patrilineal (las mujeres no heredan), considerando que el discurso feminista como proyecto liberal y su concepción de la mujer como sujeto individual no tienen anclaje en la realidad de las mujeres mayas. Por eso, apuesta a la creación de “horizontes de emancipación no liberales”. En respuesta a Tzul Tzul, Jules Falquet opina que, aun así, es imprescindible que las mujeres intelectuales indígenas sigan trabajando sobre la cuestión jurídica, el derecho comunitario y el derecho común, con el objetivo de abrir otros caminos y garantías para que las mujeres también puedan acceder a la tierra, pues considera que las estrategias matrimoniales de las mujeres de Totonicapán son una solución parcial y no equivalente al “derecho a casarse con quien se quiera”, tal como reivindicaron las mujeres zapatistas en su Ley Revolucionaria de 1993 (Falquet, 2022: 115).

En síntesis, lo problemático de la teoría feminista para estas autoras no son sus herramientas de análisis, sino su propuesta vanguardista y emancipadora “a la occidental”, donde el objetivo debe ser el cuestionamiento, la subversión y la transformación de las relaciones de género o del sistema sexo-genérico, mediante la puesta en acción de una agencia femenina subversiva, impugnadora y desarticuladora de la dominación patriarcal. Varias intelectuales indígenas plantean que la primera violencia y desigualdad que padecen (y resisten) las mujeres indígenas es de clase y racial-colonial, y por eso adoptan un enfoque interseccional (Gómez, 2025).

Volviendo al contenido de este libro, en el artículo de Ortega veremos que ARETEDE promueve el encuentro y la organización, aporta herramientas, capacitaciones y habilidades para gestionar recursos para pequeños proyectos y mejorar las condiciones de vida en general. Aquí, la agencia social femenina no es interpretada como resistencia directa a la dominación, sino como una capacidad de acción que surge y se habilita dentro de relaciones de subordinación específicas, como la desigualdad de clase, el racismo y la desigualdad de género. Así, la agencia de sus interlocutoras se construye en diversos ámbitos: las Iglesias a las que adscriben (son *mujeres creyentes*), la organización ARETEDE, la radio indígena, sus interacciones con las comunidades, con programas del Estado, ONG y otras instituciones. La autora señala que la antropología viene mostrando que las agencias sociales de las mujeres indígenas en Argentina se modelan entre aquellas posiciones que Molyneux (2003) definió como intereses prácticos y estratégicos de género.

En el artículo de Gómez, la agencia femenina se pone de manifiesto en varias dinámicas. Por empezar, cuando las mujeres qom resignificaron los espacios y roles (como “informantes” o “dadoras de información”) en el proyecto de investigación inicial y convirtieron el espacio de las entrevistas en uno para la queja, la denuncia y las demandas, utilizando su participación para expresar sus necesidades y solicitar ayuda en áreas como la salud reproductiva, lo cual desafió las expectativas. En segundo lugar, en la negociación para reclamar que su participación fuera tenida en cuenta en el mapeo de su territorio en el siguiente proyecto que las tuvo como beneficiarias desde una supuesta perspectiva de género. Por último, presionaron para reacomodar las expectativas inmediatas y estratégicas respecto del proyecto de desarrollo artesanal. Se trata de formas de agencia limitadas y a menudo constreñidas por la situación de pobreza generalizada en el ámbito rural, la estructura social y patriarcal local, las expectativas culturales y los objetivos de los proyectos, pero, aun así, encuentran sus formas de

ejercer influencia, hacer oír sus voces e ir buscando soluciones a sus problemas.

Por último, en el artículo de Cabrapan, veremos que las mujeres mapuche no adoptan la identidad feminista, pero es evidente que no les es imprescindible para organizarse, discutir, reflexionar y accionar para enfrentar el orden patriarcal, revalorizar sus trabajos de cuidado y disputar los cargos de representación y dirigencia dentro de la organización intercomunitaria. En resumen, este trabajo nos permite comprender cómo el empoderamiento no solo está asociado a la intervención de proyectos de desarrollo o al enfoque de Género en el Desarrollo, también puede aplicarse para conceptualizar la dinámica de procesos organizativos autónomos de mujeres que se proponen desafiar la subordinación de género y construir alternativas para una vida mejor y diferente. Las mujeres mapuche buscaron activamente intervenir ante los abusos y construir una política de género en/para la Confederación.

Si bien en los últimos años se habló mucho de la homologación de la violencia y despojo territorial con la violencia sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, y de las formas de defensa de esos cuerpos-territorios y territorios-cuerpos, o de la desaparición y muerte de líderes territoriales indígenas, las violencias sexuales y de género que padecen las mujeres indígenas despertó asombro, desconcierto, repudios y controversias éticas y políticas. El artículo de Jimena Molina para este libro, sobre los femicidios ocurridos en la provincia de Chaco, revela las dificultades en el acceso a la justicia para las familias de las mujeres indígenas asesinadas, y la debilidad o desinterés de los mecanismos institucionales provinciales.

El *chineo* es un tipo de violencia sexual de origen colonial y popularmente naturalizado en la región del Chaco argentino como una “costumbre cultural varonil”, que implica la violación en grupo por parte de hombres criollos o blancos contra niñas, jovencitas o mujeres indígenas (Rodríguez Flores, 2021, 2023). Hace quince años (recientemente),

algunos casos comenzaron a aparecer en medios de comunicación de circulación nacional (a través de espacios de debate universitario-académicos y el periodismo feminista). En 2021, el activismo feminista y antipatriarcal del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir tomó esta problemática para volverla el eje de una campaña nacional e internacional en los medios y redes, denunciar y demandar al Estado y a la justicia argentina respuestas y políticas contundentes. De este modo, la denuncia de las violencias sexuales y de género que sufren las mujeres indígenas del Chaco acrecentó su visibilidad pública y la conciencia social sobre la imbricación del racismo interétnico con la violencia sexual en contextos de extrema pobreza y despojo territorial.

### **Encuentros y desencuentros con los derechos de las mujeres y los feminismos en contextos provinciales**

Nuestros casos de estudio en la región chaqueña argentina parecen revelarnos que los desencuentros o las fronteras entre las mujeres originarias y los movimientos feministas provinciales podrían explicarse en parte porque el entramado de las comunidades y barrios indígenas en Chaco, Formosa y Salta está muy golpeado por condiciones de extrema pobreza y falta de infraestructura básica para una vida digna (en muchos casos no tienen acceso al agua potable, por ejemplo), mientras que la vida sociocultural está atravesada por un complejo pan-cristianismo indígena, en donde abrevan las experiencias de misionalización y conversión sociorreligiosa que llevaron adelante varias Iglesias protestantes y católicas desde el siglo XX hasta hoy.

Como resultado del sedentarismo obligado, el trabajo golondrina en los ingenios azucareros o en las cosechas de algodón y el proceso de conversión religiosa y cultural

a diversos cristianismos en las primeras décadas del siglo pasado, las mujeres de estos pueblos quedaron muy confinadas al espacio doméstico y a los trabajos reproductivos y de cuidados. La mayoría de las mujeres indígenas de la región chaqueña argentina son *creyentes* o *evangélicas*, y los escasos procesos organizativos fueron/son *inducidos* o *promovidos externamente* por proyectos de distinto tipo, un fenómeno iniciado por las políticas misionales de las Iglesias (mayoritariamente la Iglesia católica y la anglicana) mediante la organización de las mujeres en grupos para la producción de artesanías, luego continuado por programas del Estado y, con mayor empuje y recursos, por los proyectos de las ONG (laicas o vinculadas a las Iglesias y sus agencias de cooperación).

En Formosa y Chaco, las ONG fueron las primeras instituciones en difundir discursos sobre derechos de las mujeres y nociones sobre violencia de género a partir de las décadas del 80 y del 90. Por otro lado, en Argentina también tuvimos una CONAMI (Consejo Nacional de la Mujer Indígena) pero, a diferencia de institutos similares en otros países, aquí se trató de una organización civil pequeña, integrada por unas pocas mujeres del AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina, una organización indígena creada en la década del 80 en Buenos Aires por indígenas migrantes) que idearon un espacio propio para abordar demandas de género, siguiendo la tendencia de otros países donde, desde finales de la década del 90, se abrieron espacios de carácter institucional articulados a las primeras agencias estatales que comenzaban a incorporar políticas con enfoque de género, como el caso de Panamá con la CONAMUIP. Las escasas actividades realizadas por la CONAMI en Argentina se enmarcaron en la agenda transnacional sobre los derechos de las mujeres indígenas: se realizaron algunos talleres y capacitaciones sobre derechos de las mujeres en comunidades de la provincia de Chaco y se integró al Enlace Continental de Mujeres Indígenas.

Las mujeres indígenas del NEA, que en los últimos años gradualmente se hicieron eco de las luchas y consignas feministas y del movimiento de mujeres, se vincularon a algún proceso organizativo de mujeres, a instituciones educativas (como la escuela y los centros de formación docente intercultural, donde se capacita en ESI – Educación Sexual Integral), a los ENM (Encuentros Nacionales de Mujeres) o a alguno de los movimientos sociales provinciales con presencia en barrios indígenas periurbanos (mucho menos en las comunidades rurales). También, nada menor, a las redes sociales donde las campañas del Ni Una Menos o la Marea Verde tuvieron un fuerte impacto. Cantore y González Martín (2020) muestran que sus interlocutoras de Chaco y Misiones, muchas de ellas *evangélicas*, no se identifican como feministas pero comparten preocupaciones y demandas que el feminismo impulsa, cuestionan las violencias de género, piden transformaciones y disputan espacios dentro y fuera de sus comunidades.

En Salta, en los últimos años, se realizaron algunos encuentros relevantes. En 2022 tuvo lugar el Tercer Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, que contó con la presencia de Rita Segato. En 2023, se realizó el Encuentro de Mujeres y Pluridiversidades Indígenas del Norte bajo la consigna “Trazando caminos hacia una vida libre sin violencias”, en la comunidad wichí El Carboncito, municipio de Embarcación, departamento de San Martín. Fue organizado por las mujeres de la comunidad El Carboncito, las Wakalis Lule por el Buen Vivir y activistas como Irene Cari del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades (FOMUPIO).

Zurita y De la Garza Castro (2024) analizaron las disputas y negociaciones en torno a las representaciones sobre la Ley Nacional N.º 27.610 de Interrupción Voluntaria del Embarazo (Ley IVE), a partir de las intervenciones de algunas lideresas indígenas (comunicadoras y activistas) del Chaco salteño en debates legislativos y públicos, como las

reuniones plenarias de debate para la aprobación del proyecto de Ley IVE en el Congreso de la Nación y los espacios de diálogo por el “mes de la mujer” convocados por la Secretaría de Cultura de Salta. Señalan que sus intervenciones son “discursos contruidos desde los márgenes del movimiento feminista, de la cultura y de la geografía nacional” y que se trata de indígenas activistas que se ubican por fuera del debate polarizado por el derecho al aborto: no están en el activismo feminista (“pañuelos verdes”) ni en los grupos opositores (“pañuelos celestes”) sino en otro lado: en los márgenes y un tanto cansadas de ser presencias marginales para los movimientos feministas urbanos que dominan el campo de la discusión y la representación.

Cabe señalar que la provincia de Salta fue donde más se asentó la discusión pública sobre las violencias de género y sexuales (chineo) y los femicidios de mujeres originarias. En julio de 2022, en el Municipio de Santa Victoria Este, en el extremo noreste de la provincia, se lanzó la campaña “Basta de Chineo” y el “Chineo es abuso sexual infantil”, donde intervinieron la Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia (SENAF), el Ministerio de Mujeres, Género y Diversidad, el gobierno de Salta a través de la Secretaría de Mujeres, Género y Diversidad y el Ministerio de Salud Pública<sup>6</sup>. Estas dependencias estatales se propusieron trabajar de manera articulada para elaborar una “ruta de denuncia” y un protocolo de atención.

En síntesis, podríamos afirmar que Salta es la provincia donde se produjeron más encuentros entre colectivos feministas y mujeres indígenas, y también más estudios sobre las violencias de género y sexuales que padecen (Rodríguez Flores, 2021; Perillo, 2024; Zurita y De la Garza, 2024; UNICEF, 2024; Quiroga y Ortega, 2025).

El primer caso testigo de abuso sexual contra una niña indígena que alcanzó visibilidad nacional (en los medios y

---

<sup>6</sup> <https://tinyurl.com/3fp7zxt>.

en debates académico-públicos) fue el de “Lapacho Mocho”, ocurrido en una comunidad wichí en 2005. Y las primeras intervenciones en la esfera pública argentina para explicar, desnaturalizar, cuestionar y denunciar la violencia sexual y de género en la región chaqueña provinieron de la lidereza wichí (*niyat*) Octorina Zamora en 2006, en el marco de varias entrevistas en periódicos nacionales (Gómez y Sciorino, 2015). En 2016/2017, Salta volvió a ser noticia cuando se conoció el caso de violencia sexual en grupo (chineo) contra “Juana Gómez”, una adolescente wichí con una discapacidad violada por un grupo de criollos. Este caso concluyó con un juicio donde se condenó a sus perpetradores.

El problema de la violencia sexual reapareció intermitentemente en alguna que otra nota periodística hasta que, en 2022, las mujeres de los parajes cercanos al pueblo Pluma de Pato (noroeste del Chaco salteño) comenzaron a organizarse —por intermedio de Octorina Zamora— para realizar una denuncia pública y colectiva sobre abusos sexuales que sufrieron por parte de los criollos de la zona, proceso analizado por Melina Perillo (2024). Ante la imposibilidad de denunciar en las comisarías y en los destacamentos policiales locales debido a la discriminación que sufren en estos espacios, las mujeres debieron solicitarle a un ministro que viaje a la comunidad y que la defensoría legal y la fiscalía de Embarcación “bajen” al territorio. La autora concluye que

... este grupo de mujeres, a través de una denuncia pública y colectiva, logró captar la atención de autoridades estatales, quienes pusieron en marcha mecanismos para que pudieran radicar las denuncias y demandas correspondientes. Elegimos destacar la potencia que tuvo esta denuncia, que además de tener una fuerte repercusión en la zona, llevó a una masiva visibilización de la problemática del “chineo”. Esta primera instancia de organización resulta fundamental teniendo en cuenta que ha sido una instancia formativa sobre los derechos que les corresponden, qué instituciones y agentes deben velar por estos y cómo se reclama por ello (Perillo, 2024: 94).

Una publicación reciente de UNICEF (2024) analiza el fenómeno de las violaciones grupales contra niñas y adolescentes indígenas del Chaco salteño. Las contextualiza en el entramado provincial de racismo, colonialidad, pobreza estructural, patriarcado y falta de acceso a derechos básicos, como salud, educación y justicia. Su principal conclusión es que estas violencias no son hechos aislados ni “prácticas culturales”, sino expresiones de desigualdades históricas y estructurales sostenidas por la impunidad y la ausencia del Estado, y que solo pueden abordarse mediante políticas públicas integrales e interculturales construidas junto a las comunidades y centradas en las voces de las niñas y mujeres indígenas.

Frente a este panorama cabe preguntarse: ¿qué hacen las mujeres y jóvenes de las comunidades del Chaco salteño frente a la ausencia de políticas públicas en materia de violencia sexual y acceso a la justicia? Del texto puede desprenderse la conclusión de que no les queda otra opción que “generar estrategias autogestivas de afrontamiento y de acción comunitaria, de acompañamiento y sostén, enmarcadas en prácticas de promoción de la salud” (UNICEF, 2024: 44), tal como ocurre en la comunidad wichí de General Ballivián, donde tiene presencia la Fundación Juala, que hace prevención en el marco de actividades comunitarias que convocan a las niñas y jóvenes (fútbol femenino y un merendero móvil que recorre parajes de la zona). Las intervenciones a partir de la ESI, además, permiten generar espacios de discusión dentro de las comunidades (en las escuelas) (UNICEF, 2024: 51).

Ana Quiroga señala la ausencia total de una perspectiva interseccional en la legislación y en los mecanismos institucionales de la justicia salteña (solo en pocos casos hay asistencia en la traducción), así como la falta de integración de la perspectiva de las comunidades. Ante esto, identifica la importancia de la formación de “líderesas comunitarias” como mecanismo de nexo entre las mujeres que deben hacer denuncias y las autoridades judiciales:

El contexto de *violencia institucional del territorio* afecta directamente a la falta de confianza en las instituciones policiales, así como las barreras del idioma y el desprecio hacia su cultura y sus tradiciones las alejan de los procesos judiciales. Las mujeres indígenas siguen prefiriendo resolver una gran parte de las violencias que sufren por vía de resolución de conflictos propia, en sus familias o en sus comunidades (Quiroga, 2022: 15-16).

Los procesos organizativos de mujeres indígenas en la provincia del Chaco se iniciaron por intermedio de organizaciones de las pastorales indígenas de las Iglesias protestante y católica. Entre los pocos trabajos que existen, se encuentran los de Anabella Denuncio (2024). Según esta autora, las primeras iniciativas de desarrollo para organizar a las mujeres qom fueron unos talleres de costura y tejido a inicios de la década del 80 promovidos con apoyo de la JUM (Junta Unida de Misiones, integrada por la Iglesia Metodista, la Iglesia de los Discípulos de Cristo, la Iglesia Evangélica del Río de La Plata y la Iglesia Valdense); luego se sumaron las iniciativas y proyectos de INCUPO (Instituto de Cultura Popular, Iglesia Católica). El trabajo de JUM e INCUPO se inició en la década del 70 en el marco de una extensa red de pastoral aborigen que se desplegó en el Chaco occidental para implementar proyectos de salud, educación, capacitación y trabajo con las comunidades indígenas de la región y con apoyo financiero de distintas Iglesias y de agencias de la cooperación internacional.

Para la década del 80, estas instituciones/organizaciones incorporaron las discusiones sobre la necesidad de implementar el enfoque de Género en el Desarrollo para lograr una mayor participación de las mujeres que tendían a quedar relegadas respecto de los varones. Así, a los proyectos productivos se sumó un acento en la agencia, el empoderamiento y el fortalecimiento de sus derechos ciudadanos. En 1990, la JUM acompañaba a más de veinte grupos de mujeres de barrios y parajes alrededor de Castelli (Denuncio, 2024). Durante la década del 90, las capacitaciones destinadas a las

indígenas introdujeron derechos de las mujeres, la crítica a la desigualdad/opresión de género y la necesidad de recuperar aspectos de las culturas ancestrales indígenas. Así, las mujeres en espacios extradomésticos comenzaron a hablar de los hostigamientos, amenazas y violencias físicas que sufrían por parte de sus parejas (Denuncio, 2018).

Uno de estos grupos originados en los años 80 con el tiempo se conformó en un colectivo denominado “Madres cuidadoras de la cultura qom” (Denuncio, 2018). Entre los años 2012-2013, y ante el aumento de abusos sexuales contra niñas y jóvenes por parte de varones criollos que llegaron a la zona para trabajar en la pavimentación de rutas y caminos, obtuvieron una capacitación como “promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual” en el marco del Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N.º 3. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad, dependiente del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, en conjunto con un equipo extensionista de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) (Denuncio, 2018). Las mujeres pertenecientes a la organización se informaron acerca de las medidas de denuncia a realizar en esos casos, acompañaron a mujeres que denuncian, realizaron prácticas de difusión en la radio local y talleres en escuelas de modalidad intercultural bilingüe (Denuncio, 2018: 117). Pero las comunidades qom (y los varones) responden de manera opuesta según dónde se ubique el origen de la violencia hacia las mujeres: cuando la violencia es interna a los hogares o las familias, las iniciativas de prevención impulsadas por mujeres son sancionadas por los varones qom; cuando la violencia proviene de actores externos (*raqshé* o criollos), esas mismas iniciativas son aceptadas y apoyadas. Aunque esto oculta la violencia interna, las mujeres indígenas sí la reconocen y empiezan a discutirla dentro de sus espacios comunitarios y de organización.

En Colonia Aborígen<sup>7</sup>, se conformó otro proceso organizativo de mujeres qom y moqoit, iniciado de manera autogestionada y autónoma y que en la actualidad cuenta con apoyo de una ONG y otra OSC: Fondo de Mujeres al Sur y la Asociación Lola Mora. Su objetivo es realizar trabajos de cuidados para su comunidad, producir artesanías y mejorar la calidad de vida de su pueblo. Probablemente existan más procesos de este tipo ya que se trata de mujeres de sectores populares en barrios y territorios que se organizan para dar respuesta a las necesidades de sus familias y los cuidados comunitarios<sup>8</sup>. No obstante, en el artículo de Molina de este libro, se hace explícita la falta de redes solidarias de contención y denuncia de la violencia de género dentro de las propias comunidades y barrios en Chaco, y la escasa participación de las mujeres en las redes locales, lo que sugiere una limitación en su agencia organizativa.

Aquí cabe recordar que Chaco fue la única provincia cuyo organismo provincial indigenista, el IDACH (Instituto del Aborígen Chaqueño, el organismo estatal que gestiona las demandas de las comunidades qom, wichí y moqoit y las políticas para dar respuesta), estuvo presidido por una mujer qom (Andrea Charole) durante dos períodos (2011-2014, 2014-2017). También el Poder Judicial provincial designó en un cargo específico a otra mujer qom (Elizabeth González) para operar como nexo entre las comunidades y el sistema de justicia. Pero mujeres en cargos públicos en el Estado no se traduce automáticamente en políticas para promover y garantizar sus derechos; por lo general, ocurre lo contrario, las utilizan como pantallas para dar la impresión de que el Estado hace y sus candidaturas se legitiman adjudicándose la representación de las mujeres.

---

<sup>7</sup> Colonia Aborígen es un municipio donde habitan comunidades qom y moqoit y en la memoria colectiva se lo asocia a la “masacre de Napalpi”, masacre genocida llevada adelante por el Estado en el año 1924.

<sup>8</sup> <https://asociacionlolamora.org.ar/cuidar-en-ruralidad-mujeres-alpi/>.

En Chaco existen varias organizaciones feministas con trabajo de base que se organizan en los territorios y se movilizan para las fechas claves del movimiento (8M, 3J, 25N), que han incorporado la problemática de la violencia sexual y los femicidios de las mujeres originarias. En 2017, el 32.º Encuentro Nacional de Mujeres se realizó en Resistencia. Allí, las violencias estructurales, de género y los femicidios que padecen las mujeres originarias de la provincia de Chaco tuvieron un lugar destacado en el documento final que se leyó:

La Corte Suprema de la Nación desde hace diez años exige al gobierno nacional y al provincial dar respuestas a los pueblos del norte y de El Impenetrable para detener lo que denominaron “el genocidio silencioso” de los pueblos originarios de esa zona, por desnutrición, tuberculosis, Mal de Chagas, entre otras enfermedades y muertes evitables. Muchas de las que dan batalla todos los días contra estas injusticias estamos acá presentes.

Y a menos de un mes de este Encuentro, nos golpeó el femicidio de Andrea Vera, mujer originaria de 25 años. La violencia machista, patriarcal y racista se recrudece aún más contra las jóvenes mujeres originarias. Un ejemplo de esto es la violación y el femicidio de Juana Gómez de 15 años en Quitipi en 2013. Otros casos como los de Liliana Ramírez de 17 años y Valeria Anriquez de 25 años en Castelli en 2015, y Natalia Flores de 15 años en Fontana en el 2007. También recordamos el transfemicidio de Aldana Palacios, en Resistencia en 2014.

Frente a este contexto de impunidad, no podemos dejar de recordar el emblemático caso LNP en 2003 en Chaco, que sentó precedente por haber sido elevado al Comité de Derechos Humanos de la ONU. Tal como lo describió el Ministerio de Seguridad en 2008 “se trata de un caso paradigmáticamente aberrante, con una no menos aberrante conducta de funcionarios provinciales-policiales y judiciales, quienes en vez de proteger y reparar la violación de los derechos de la víctima mujer, indígena, menor de edad y pobre, la revictimizaron en un proceso escandaloso y canallesco”. Denunciamos

que el Estado chaqueño sigue incumpliendo con la sanción impuesta por organismos internacionales<sup>9</sup>.

De entre estas organizaciones se destacan Mumalá Chaco (Mujeres de la Matria Latinoamericana), la Mesa Multisectorial Feminista, Revuelta Feminista Chaco y el Frente de Mujeres e Igualdad de Géneros de La Cámpora Chaco. Este último, en su plenario de 2022, mencionó al chineo como un problema del “Chaco profundo”<sup>10</sup>, mientras que el Observatorio de Violencia de Género de Mumalá dio a conocer públicamente en el Día Internacional de la Mujer Indígena (5 de septiembre) de 2023 el primer registro de femicidios de mujeres originarias del país (cubre el período 2015- 2023). Esta organización desde hace años denuncia la falta de compromiso del gobierno provincial y nacional con las políticas para prevenir, erradicar y sancionar la violencia de género, y la falta de recursos humanos y económicos para implementar leyes y políticas, aunque el gobierno nacional anterior (Alberto Fernández) se mostrara proactivo y autocomplaciente en el tema mediante las propuestas del Ministerio de Mujeres, Género y Diversidad<sup>11</sup>, de las cuales pocas se efectivizaron en los cuatro años de gobierno. Dicho ministerio fue desmantelado durante las primeras semanas del gobierno ultraderechista de Javier Milei.

Los datos de este registro de femicidios fueron relevados de los medios de comunicación desde una perspectiva interseccional, identificando los factores que profundizan y multiplican las discriminaciones, violencias y vulnerabilidades a las que se enfrentan las indígenas<sup>12</sup>. El informe indica que desde 2015 los femicidios de mujeres y disidencias de pueblos originarios representan el 1 % del total del país, que se distribuye mayoritariamente en las provincias

<sup>9</sup> <https://latfem.org/empezo-el-encuentro/>.

<sup>10</sup> <https://www.lacampora.org/articulos/chaco-los-feminismos-populares-militan-se-organizan-y-crecen>.

<sup>11</sup> <https://tinyurl.com/2nber5p4>.

<sup>12</sup> <https://lacolectiva.org.ar/registro-de-femicidios-de-mujeres-originarias/>.

de Salta (35 %), Chaco (29 %), Jujuy (18 %), Formosa (6 %), Misiones (6 %) y Santa Fe (6 %). La edad promedio de las víctimas es de 21 años (comparada con los 37 del promedio nacional) y solo en el 40 % de los casos, los feminicidas de comunidades indígenas fueron condenados. La vocera nacional de Mumalá, Victoria Aguirre, en una nota hizo un “llamado urgente a la implementación de políticas de género que rompan las barreras discriminatorias en el acceso a la justicia y la aprobación de la Declaración de Emergencia Nacional por Violencia de Género”<sup>13</sup>.

Respecto de los encuentros y desencuentros entre las feministas y las mujeres originarias en Formosa, no se registra el tipo de acercamientos y articulaciones que se vieron en Salta y Chaco, a pesar de que desde 2015 en Formosa capital surgieron organizaciones feministas (o salieron a la luz) que se organizan para marchar para el 8M y el 3J y articular distintas actividades. El gobierno de Gildo Insfrán<sup>14</sup> se caracteriza por su paternalismo autoritario y suele poner obstáculos a la ciudadanía que busca organizarse de manera autónoma (sean pequeños productores campesinos, mujeres o “aborígenes”). A esto se suma la apropiación de efemérides claves del movimiento de mujeres, como el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo)<sup>15</sup> y el Día Internacional de la Mujer Indígena (5 de septiembre)<sup>16</sup>, los cuales se capitalizan para la propaganda gubernamental y conminan a las mujeres a renovar su compromiso con el proyecto de gobierno y la “nueva Formosa”.

Gómez, mientras trabajó en la provincia (entre 2002-2006 y 2011-2013), conoció a varias mujeres profesionales blancas o criollas con posicionamientos feministas y vinculadas al trabajo en el Estado —en la docencia

<sup>13</sup> <https://tinyurl.com/pd89suwp>.

<sup>14</sup> Gildo Insfrán ha sido reelecto como gobernador consecutivamente desde 1995 hasta la actualidad, lleva 30 años ininterrumpidos ejerciendo su cargo.

<sup>15</sup> <https://tinyurl.com/36ve482w>.

<sup>16</sup> <https://24formosa.com.ar/?p=62694>; <https://agenfor.com.ar/2025/09/insfran-evoco-el-dia-de-la-mujer-indigena/>.

(universitaria, terciaria y secundaria) y en salud pública—, a proyectos de ONG y a activismos locales que siempre mostraron preocupación ante situaciones, problemáticas y vulneraciones de derechos de las mujeres y jóvenes del barrio Namqom, ubicado en las afueras de la capital, y las acompañaron en diversas situaciones. Algunas de ellas forman parte de la APDH-sede Formosa y años atrás participaron en proyectos y programas del Estado provincial para fortalecer la educación intercultural bilingüe y el acceso a la salud pública de las comunidades. Con el surgimiento del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, algunas jóvenes indígenas de este barrio indígena (Namqom) comenzaron a participar en varias de sus acciones (marchas y parlamentos de mujeres originarias).

En general, los pocos procesos organizativos de mujeres indígenas que existen en Formosa, al igual que en Chaco, primero fueron promovidos por las organizaciones de las pastorales indígenas y, a partir de los años 90, por proyectos de ONG como los que lleva adelante la Fundación Gran Chaco (de la que hablará Gómez en su artículo), con presencia en Formosa desde hace 25 años, u otras fundaciones más pequeñas que trabajan con artesanas wichí del departamento Ramón Lista (Fundación Niwok). El artículo de Gómez analiza algunas implicancias específicas del proceso organizativo de las mujeres qom'lec durante los primeros años de un proyecto implementado por la Fundación Gran Chaco.

Muchas de las mujeres indígenas y criollo-campesinas que integran los proyectos de la Fundación Gran Chaco (y de otras fundaciones con las que articulan, como CERDET de Bolivia y la Fundación Plurales) vienen participando del Colectivo de Mujeres del Chaco Americano (Argentina, Paraguay y Bolivia):

un movimiento de personas, grupos y organizaciones de mujeres indígenas, rurales, pequeñas productoras, artesanas, campesinas y migrantes que promueve el fortalecimiento de sus organizaciones locales a través de la fuerza de pertenecer

a un territorio que va más allá de las fronteras de Argentina, Bolivia y Paraguay<sup>17</sup>.

Según consta en su página de internet, este espacio nació para el intercambio, la circulación y la construcción de saberes, además del acompañamiento en luchas locales en territorios aislados y el fortalecimiento de liderazgos femeninos (una de sus consignas es “Aisladas, pero no solas”). Entre varios temas, abordan violencias de género, derechos de las mujeres indígenas y el acceso a servicios de salud con enfoque de derechos. Además, realizan encuentros trinacionales de mujeres cada dos o tres años. Es probable que en Formosa existan otros procesos organizativos de mujeres en barrios o comunidades rurales, nucleadas en torno a los cuidados comunitarios o la producción y venta de artesanías, pero no hay casos de estudio al respecto.

Las mujeres indígenas de Formosa se hicieron visibles en 2021 cuando el canal TN (Todo Noticias) sacó una nota en la televisión con alcance nacional que fue replicada por muchos medios<sup>18</sup> y en las redes sociales, donde se denunciaba que un grupo de mujeres wichí de comunidades cercanas a El Potrillo (departamento Ramón Lista, oeste de la provincia) se escondían en el monte por miedo a que la policía se las lleve por la fuerza a uno de los centros de aislamiento por covid-19 instalados en la provincia<sup>19</sup>. Sin embargo, una investigación independiente realizada por una delegación de la CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) que viajó a Formosa no pudo corroborar la denuncia del canal TN ni que una situación así haya realmente existido. Todo indica que se trató de una noticia falsa o de una campaña mediática mediante una nota armada por dicho canal (vinculado al grupo Clarín) para desacreditar al gobierno de Insfrán (aliado del gobierno de Alberto

---

<sup>17</sup> <https://colectivomujereschaco.com/>.

<sup>18</sup> <https://tinyurl.com/44pepwb>.

<sup>19</sup> <https://latfem.org/formosa-por-que-se-esconden-las-mujeres-wichi/>.

Fernández), utilizando a las mujeres originarias para presentarlas, ante las cámaras de televisión, como víctimas del autoritarismo gubernamental.

En general, el discurso indigenista del gobierno representa a las mujeres qom, wichí y pilagá como sabias, transmisoras y guardianas de las tradiciones y saberes de sus pueblos, y, en términos de política indigenista, como productoras artesanales, aunque el ICA (Instituto de Comunidades Aborígenes) ya no puede competir con la *expertise* que desarrollaron las ONG en este campo. Por otra parte, el abordaje estatal provincial de problemáticas de género —como la violencia sexual y el acceso a la justicia— apenas se estaría iniciando<sup>20</sup>.

En la provincia de Formosa, a partir de 1984 y mediante la sanción de la Ley del Aborigen N.º 426 y su gradual implementación, se inauguró un indigenismo estatal integracionista autoritario que, no obstante algunos avances en las décadas del 80 y 90 (especialmente en materia de política territorial para las comunidades y educación intercultural bilingüe), viene siendo interpelado, cuestionado y rechazado desde hace una década y media (2010) por las acciones de protesta de comunidades qom y wichí del este y oeste de la provincia. Frente a estas nuevas acciones, que buscan ampliar los límites democráticos del integracionismo multiétnico y pluricultural gubernamental y rechazan el tutelaje político, el gobierno de Insfrán ha mostrado sus ribetes más autoritarios al reprimir con ferocidad varias protestas y violar derechos indígenas con la violencia característica del “racismo indio” de Argentina (Álvarez Leguizamón, 2017), a causa de la imposibilidad del Estado provincial para responder a estas demandas (mejorar el acceso a la salud, la educación, el territorio, el trabajo, autonomía política en las elecciones, etc.).

De varias maneras el gobierno provincial busca impedir que surjan nuevas voces y perspectivas contestatarias,

---

<sup>20</sup> <https://tinyurl.com/7s3dk7bc>.

dividiendo a las comunidades mediante la cooptación de los referentes (caciques o líderes), desarticulando conflictos o neutralizándolos. Sin embargo, el desarrollo de una conciencia crítica por parte de los/las indígenas en tanto sujetos subalternos con derechos violentados y vulnerados es un proceso irreversible que se abrió partir de 2010 cuando el gobierno reprimió a los integrantes de la comunidad qom La Primavera, liderada por el cacique Félix Díaz, y esta inició un proceso de movilización y protesta en Buenos Aires que los condujo hasta la Corte Suprema de la Nación, el Vaticano (su cacique se reunió con el papa Francisco) y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. A raíz de la represión y criminalización de los integrantes de La Primavera, pero también de otras protestas indígenas que se levantaron en la provincia —especialmente en los departamentos del oeste—, Formosa, en pocos años (2010-2015), se transformó en un epicentro de violencia estatal sobre las comunidades indígenas, con el avance del modelo del agrogocio en la provincia como trasfondo.

Finalmente, si nos movemos hacia Neuquén, veremos que aquí los encuentros entre mujeres del pueblo mapuche y mujeres del movimiento feminista tienen una trayectoria más extensa que en otras provincias, y un punto de inflexión tal vez haya sido el 7.º Encuentro Nacional de Mujeres (ENM), realizado en la ciudad de Neuquén en 1992, que coincidió con los 500 años de la “Conquista de América” y condujo a que se destaque la presencia de las mujeres mapuche y de otras indígenas (Burton, 2020: 68). Además, desde fines de los años 80 y más todavía durante la década del 90, las mapuche venían participando en espacios de encuentro para la revitalización de la identidad étnica y en las primeras recuperaciones de territorio (García Gualda, 2016) y, desde entonces, comenzaron a mostrarse muy críticas respecto del adoctrinamiento religioso que las Iglesias (la católica especialmente) ejercieron sobre su pueblo después de la campaña genocida del ejército argentino a finales del siglo XIX. Esta crítica sobre el proceso de conversión sociorreligiosa

al cristianismo señala una diferencia fundamental entre las mujeres del pueblo mapuche y las mujeres de los pueblos originarios del Chaco argentino —en su mayoría creyentes o evangélicas—. En los últimos diez años, las perspectivas feministas en los debates internos de las mujeres mapuche se acentuaron, como relata Melisa Cabrapan Duarte:

Hablar de feminismo mapuche (...) a muchas de nosotras les hace ruido. Se dice que es colonialista, wigka (invasor) en nuestros términos, traído de afuera, impuesto. Sin embargo, incluso sin nombrarnos feministas, las mujeres mapuche hemos ensablado luchas con los feminismos desde hace un largo tiempo, y con más intensidad durante la última década (Cabrapan Duarte, 2024).

... la Marea Verde en Argentina repercutió en la *generación de espacios de mujeres* al interior del Pueblo Mapuche. Esos espacios empezaron a generarse para encontrarnos entre nosotras y hablar de problemas que a nivel comunitario no tenían lugar aún. Desigualdad entre hombres y mujeres, sobrecarga de cuidados, maternidad, abortos, roles políticos de las zomo (mujeres), roles en la transmisión de conocimientos, violencias de género, abusos sexuales a mujeres y picikece (niños). Como a otras colectivas, también nos movía la rabia, la bronca, el dolor y la indignación por las injusticias que provoca el patriarcado y empezar a cuestionar también nos exigió revisarnos como mapuche: cómo habían estado o cómo (no) se habían visibilizado las mujeres en épocas anteriores, qué situaciones de vida y opresiones se repetían una y otra vez en nuestras trayectorias, cuáles eran los espacios asignados y cuáles los relegados. Y estas preguntas fuimos haciéndolas a la par de responder a las emergencias que iban surgiendo y de las acciones que nos hicieron caminar (Cabrapan Duarte, 2024).

## Los artículos

El objetivo central del artículo de Mariana Ortega es analizar desde una perspectiva etnográfica con enfoque de género las formas que asume la agencia social femenina de un colectivo de mujeres indígenas (de los pueblos guaraní, wichí, weenhayek, toba-qom y chorote) de Tartagal que integran una organización local, denominada ARETEDE. Los aportes teóricos de Mahmood y Molyneux son centrales para la perspectiva teórica de la autora, que se reconoce desde una doble condición: investigadora y activista. Desde la investigación desarrolló un extenso trabajo de campo —iniciado hace una década— participando y acompañando las actividades y procesos en los que participan estas mujeres. Su condición de activista en el movimiento feminista local le permitió observar algunas instancias de acercamiento entre este y las mujeres indígenas, pero más especialmente, la distancia y las tensiones con las feministas de Salta, debido a diferencias en las agendas, lenguajes y prioridades. Así, argumenta que la pertenencia al feminismo no es una aspiración política ni identitaria para las mujeres de ARETEDE; no obstante, estas mujeres cuestionan los mandatos de género que les son atribuidos por los varones, sus familias u otras instituciones, y varias han participado (aunque fugazmente) en las marchas feministas de Tartagal por el derecho al aborto y el cese a la violencia de género. ARETEDE, además, representa un espacio de empoderamiento para las mujeres ya que promueve el encuentro y la organización, además de aportar herramientas, capacitaciones y habilidades para gestionar recursos, liderar proyectos y mejorar las condiciones de vida en general. Desde la interpretación de sus interlocutoras, sus inserciones y participaciones en espacios extradomésticos conllevan esfuerzos personales y sacrificios, y se reconocen como “madres, luchadoras, sufridas y trabajadoras” que salen de sus hogares para organizarse y buscar mejores oportunidades para sus vidas, familias

y comunidades sin dejar de reclamar lo más general: “tierra y justicia”.

El texto además desarrolla una crítica a la recepción del feminismo poscolonial y decolonial en Argentina, señalando las inconsistencias entre la perspectiva que proponen sus referentes (que puede ser muy loable pero un poco desanclada de la realidad), sus herramientas analítico-teóricas, las imágenes sobre las indígenas que proyectan y las propias experiencias de las mujeres indígenas o, en otras palabras, entre los conceptos y premisas teóricas y la evidencia empírica que surge del quehacer etnográfico de largo aliento con las organizaciones que acompañan reclamos y procesos organizativos de mujeres indígenas en el país.

El artículo de Mariana Gómez presenta un análisis retrospectivo sobre sus experiencias como estudiante de antropología, pasante y técnica social en tres proyectos distintos implementados en comunidades qom (tobas del oeste) que habitan en la geografía rural y sociocultural del oeste formoseño (donde vive población blanca, criolla e indígena o “aborigen”) entre los años 2002 y 2006. En primer lugar, reconstruye el trasfondo histórico de estas comunidades, marcadas por el sometimiento estatal por parte del ejército argentino durante la segunda década del siglo XX y el largo proceso de conversión sociorreligiosa dirigida por misioneros anglicanos que oficiaron como mediadores para la integración de los y las qom’lec al Estado nacional. Desde entonces, misiones, Iglesias, Estado, gobierno, proyectos de ONG y proyectos de investigación y extensión universitario-académicos son actores presentes y entreverados en la vida de las comunidades qom.

El artículo explora la participación inicial de la autora en un proyecto de nutrición y salud reproductiva destacando los dilemas éticos y las tensiones que surgieron en el seno de relaciones interétnicas desiguales entre investigadoras/es y miembros de la comunidad. Posteriormente, analiza su siguiente trabajo como pasante para una ONG ambientalista que llevó adelante un proyecto para fortalecer los

derechos territoriales y apoyar procesos organizativos para la gestión territorial (mediante la realización de mapeos comunitarios). Por último, analiza su participación como técnica social en un proyecto de desarrollo artesanal llevado adelante por una fundación/ONG arraigada en Formosa y que cuenta con 25 años de trabajo en el Gran Chaco argentino. Aquí, reflexiona sobre el papel que fueron adquiriendo las ONG religiosas y laicas en la zona y las complejidades que surgen en las investigaciones participativas, enfatizando la importancia de comprender el conocimiento y las prácticas locales. Además, se reconstruyen las raíces históricas de la producción artesanal de las qom y los desafíos que enfrentan las mujeres artesanas para acceder a los mercados. También reflexiona sobre las contradicciones de los proyectos de desarrollo tironeados entre la promoción del desarrollo sustentable, la autonomía y las agendas globales de gobernanza para la población indígena. En conclusión, el artículo ofrece un panorama retrospectivo sobre las complejidades de trabajar con mujeres y comunidades indígenas en el Chaco formoseño argentino, destacando varios efectos positivos que tuvo el proyecto de desarrollo artesanal entre las qom en relación con los proyectos de otros actores, y la importancia de la reflexividad y el análisis crítico.

El trabajo de Melisa Cabrapan Duarte analiza la agencia de las mujeres para construir y darse una política de género al interior de una organización indígena mixta, la Confederación Mapuche de Neuquén, y la potencia de un proceso político de las mujeres a nivel comunitario e intercomunitario que se propuso cuestionar y disputar las lógicas patriarcales dentro de las comunidades, familias y organización. Todo esto sucedió a partir de la denuncia en 2020 de un caso de abuso sexual ejercido por un hombre de una comunidad. El trabajo también muestra cómo la organización de las mujeres contra la violencia sexual progresivamente se fue articulando con otras demandas de género, como la revalorización de los cuidados desde una perspectiva indígena integral que involucra al territorio y el acceso

a roles de autoridad para las mujeres que históricamente estuvieron en manos de los varones.

La autora articula una mirada teórica que, en primer lugar, surge desde adentro, pues se reconoce como mujer, mapuche, feminista y antropóloga. Sus materiales de campo derivan de su participación en la vida comunitaria e intercomunitaria, en los debates internos a la Confederación, en los espacios de mujeres mapuche y en otros de articulación con organizaciones feministas. Su perspectiva se nutre de los aportes de mujeres intelectuales indígenas y de académicas feministas no indígenas que adoptan la perspectiva de la colonialidad del poder y del género (Lorena Cabnal, María Lugones y Rita Segato), de la ecología feminista y del contrapunto con las experiencias de organización de mujeres de otros pueblos originarios, como el Nasa, y los de Estados Unidos.

La hipótesis de la autora es que la situación de pobreza estructural que sobrevino después del genocidio indígena en la Patagonia afectó y modificó la subjetividad y la autoestima de los varones, y esto, a su vez, desencadenó maltratos y violencias físicas y psicológicas sobre las mujeres, agudizadas además por el consumo del alcohol: “La violencia de género debe ser considerada, entonces, como constitutiva y resultante del proceso genocida que afectó a los pueblos indígenas”. Sin buscar idealizar las relaciones de género de los pueblos indígenas, plantea que

existe un coincidente acuerdo entre los pueblos de que los mecanismos patriarcales y la reproducción de las violencias físicas, sexuales y simbólicas hacia las mujeres se profundizaron y fueron un mecanismo más del sometimiento colonial, tanto por parte de los varones colonizadores como de los varones indígenas (LaRocque, 1994).

Finalmente, el artículo ofrece un breve repaso general sobre la justicia indígena y su carácter restaurativo y reparador para con las víctimas de violencia de género, y sobre el sistema de justicia mapuche en particular (Nor Feal). Se

suma un punteo sobre los debates que circulan al respecto en la Confederación Mapuche de Neuquén y los avances para ponerlo en funcionamiento (mecanismos de resolución interna a través de un sistema de justicia propio que recupera tradiciones ancestrales).

El artículo de Jimena Molina analiza doce casos de violaciones, abusos sexuales y femicidios cometidos por hombres criollos e indígenas contra mujeres, jóvenes y niñas indígenas en la provincia del Chaco entre 2000 y 2020, examinando cómo los estereotipos de género y las estructuras patriarcales y coloniales —presentes en el noreste argentino— perpetúan estos crímenes y la falta de acceso a la justicia. Su marco de interpretación y análisis adopta un enfoque interseccional feminista, la perspectiva de la colonialidad de género y otras conceptualizaciones de la teoría feminista especializada en femicidios, como los estudios de Rita Segato. También se nutre de los aportes de los escasos estudios etnográficos de la región chaqueña que buscaron aproximarse a la problemática de la violencia de género y la violencia sexual (chineo) que padecen las mujeres de los pueblos originarios de la región (tobas o qom, wichí, pilagá y moqoit).

La interseccionalidad entre condiciones de género, racismo estructural y pobreza es crucial para entender la ocurrencia de estos casos donde se entrecruzan una multiplicidad de factores: la pobreza estructural de las comunidades y los barrios indígenas, las dificultades en el acceso a la justicia, el precario acceso a los dispositivos de salud y educación pública, la marginalidad, el racismo institucional y social, la desigualdad y la violencia de género y sexual. El Estado y la justicia, a través de sus diferentes instituciones y representantes, vuelven a violentar a las víctimas: los protocolos de búsqueda no fueron aplicados correctamente, en muy pocos casos se pusieron a disposición intérpretes interculturales, las investigaciones policiales fueron muy defectuosas, con agentes policiales denunciados o separados

de sus cargos por negligencia o malicia, en varios casos se falsearon las declaraciones de las víctimas o testigos, etc. En síntesis, muy pocos de los casos presentados tomaron estado jurisdiccional y obtuvieron alguna sentencia, sumado a la ausencia de especificidad en las figuras penales para los casos de chineo, donde la violación se superpone con circunstancias de desigualdad estructural. Estos hallazgos subrayan la necesidad urgente de abordar las causas profundas de la desigualdad y la discriminación, de fortalecer las redes de apoyo y protección para las mujeres indígenas y garantizar que el Estado cumpla con su obligación de proteger sus derechos y velar por su seguridad. La autora concluye que, en la provincia del Chaco, igual que en el resto de América Latina, existe una jerarquización de cuerpos y vidas que valora menos a los de la mujer indígena que a los de cualquier otro/a sujeto/a del territorio y que se conecta históricamente con las prácticas de violación de las mujeres indígenas y la apropiación de tierras en el período de la conquista y la colonización.

## Bibliografía

- Bonfil Sánchez, P. y Del Pont Lalli, R. M. (1999). La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México. En P. Bonfil Sánchez y R. M. del Pont Lalli (coords.), *Las mujeres indígenas al final del milenio* (pp. 223-249). México: FNUAP.
- Burton, J. (2020). *Desbordar el silencio, tejer complicidades. Acciones y voces del feminismo neuquino por el derecho al aborto*. Tren en Movimiento.
- Cabrapan Duarte, M. (2022). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. (En)clave Comahue 28: 9-38.
- Cabrapan Duarte, M. (2024). Hacia un feminismo mapuche. *Eldiario.ar*. Disponible en <https://tinyurl.com/nhd4t2j4>.

- Cantore, A. y Enriz, N. (2022). Maternidades mbyá guaraní en la escena pública. *Cadernos Pagu* (64): 1-16.
- Cantore, A. y González Martín, M. (2020). Ensayo sobre tradiciones y feminismos. Algunas experiencias indígenas en el norte argentino. *Encuentro de saberes* 9: 33-42.
- Canul Góngora, E. y Cahum Ch., M. Y. (2024). Mujeres indígenas y el proceso de empoderamiento: visiones desde el tsikbal. En J. A. Castillo Cocom (coord.), *T'áalk'u' Iknalítico: omniausencias, omnipresencias y ubicuidades mayas* (pp. 263-2170). Quintana Roo, México: Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Denuncio, A. (2021). Mujeres indígenas: desafiando violencias desde adentro y desde afuera. *Voces en el Fénix* 72: 112-117.
- Denuncio, A. (2024). Mujeres antiguas y mujeres nuevas. Representaciones sociales de género en las intervenciones de desarrollo dirigidas a las indígenas del Chaco argentino. *Revista Estudios Rurales* 14 (29). <https://doi.org/10.48160/22504001er29.520>.
- Enriz, N. y Cantore, A. (2021). Poder e interculturalidad entre las mujeres mbyá guaraní de Misiones. *Identidades* 20 (11): 1-19.
- Falquet, J. (2022). Luchar por la cultura y la tierra. Sexo y raza-clase en la experiencia de las mujeres indígenas zapatistas. En Jules Falquet, *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales* (pp. 79-118). Buenos Aires: Madreselva.
- García Gualda, S. (2021). *Tejedoras de futuro: mujeres mapuce y participación política*. Neuquén: Topos, Editorial del IPEHCS.
- García Gualda, S. (2025). Mujeres indígenas frente a la violencia política e institucional en Argentina: una primera aproximación en clave interseccional. *Intersticios de la política y la cultura* 14(28).
- Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar en Antropología*, año 12 (16): 59-81.

- Gómez, M. (2020). Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. *Zona Franca. Revista de Estudios de Género* 28: 136-174.
- Gómez, M. (2020a). “Nosotras sin intermediarios”: acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios. *Etnografías Contemporáneas* 6 (11): 190-218.
- Gómez, M. (2022). Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* 11: 64-94.
- Gómez, M. (2022a). Contribuciones de la antropología estadounidense de los años setenta: una mirada desde Argentina a partir de una investigación con mujeres indígenas qom. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* VII (2): 1-24.
- Gómez, M. (2025). Notas sobre la crítica indígena al feminismo y la crítica indígena feminista. Miradas desde investigadoras/intelectuales de los pueblos maya y mapuche. En Claudia Hammershmidt y David Foitizk Reyes (eds.), *Identidades estratégicas en los pueblos indígenas. Narrativas, producciones y representaciones* (pp. 137-208). San Martín: UNSAM Editas Serie CALAS.
- Gómez, M. y Gigena, A. (2023). Las mujeres indígenas como sujeto de política gubernamental: breve panorama en el contexto latinoamericano y argentino. *Revista Estado y Políticas Públicas* 20: 229-246.
- Gómez, M. y Trentini, F. (2020). Mujeres mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico (pp. 105-153). En Astrid Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.
- Gómez Chico Spamer, A.; Marín Aboytes, L. M. y Guerra Sánchez, A. (2024). Empoderamiento y liderazgo en una cooperativa de mujeres indígenas de Chiapas. *Revista de Economía* 41 (102): 64-96.

- González Fontao, M. (2025). Mujeres indígenas por el Buen Vivir: potencialidades y límites en la lucha para crear nuevos mundos posibles. Repositorio Digital Institucional Facultad de Ciencias Sociales-UBA. <https://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/1496>.
- Hernández, A. (2008). Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia. En R. A. Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas* (pp. 45-125). México: CIESAS. Publicaciones de la Casa Chata.
- Lenton, D. (2010). Política indígena en Argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico*, I, junho, Rio de Janeiro. Ed. Tempo Brasileiro.
- León, M. (1997). El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo. En M. León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 1-27). Bogotá: Tercer Mundo Editores-Fondo de Documentación y Género-Género, Mujer y Desarrollo.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC* 1: 1-31.
- Milana, P. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas, formas de trabajo y política colectiva: una etnografía colaborativa del “hacer juntas” en contexto de pandemia (Salta, Argentina). *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo* 16: 1-28.
- Molina, J. (2023). *Las violencias contra las mujeres indígenas en la provincia del Chaco (2000-2020)*. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLAC-SO).
- Molyneux, M. (2003). Análisis de los movimientos de mujeres. En Maxine Molyneux, *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado* (pp. 217-252). Madrid: Cátedra.

- Ortega, M. (2023). Memórias orais, comunicação radial e o arquivo como tecnologia de luta: reflexões a partir do caso do corpus de arquivos da organização de mulheres indígenas Aretede e a rádio La Voz Indígena. *Temáticas* 31: 196-233.
- Ortega, M.; Soria, S. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas desde los (des)bordes de la política. Los casos de Nazareno y Tartagal (Salta, Argentina). *Polis Revista Latinoamericana* 22: 11-47.
- Perillo, M. (2024). Procesos de organización y denuncia colectiva por chineo. Un análisis interseccional a partir de la experiencia de las mujeres wichi del Chaco. *Kula. Antropología y Ciencias Sociales* (28): 84-99.
- Quiroga, A. y Ortega, M. (2025). Significaciones y perspectivas sobre la violencia de género y la institución judicial en mujeres indígenas de Tartagal y Aguaray. *Disparidades* 80: 1-14.
- Rodríguez Flores, A. (2021). *El chineo o la violación como costumbre. Violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco argentino*. Tesis de Maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). <http://hdl.handle.net/10469/17226>.
- Rodríguez Flores, A. (2023). Las políticas públicas frente a la violencia sexual del chineo: el imperativo de la interseccionalidad. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global* 4(10): 1-13.
- Rowlands, J. (1997). Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo. En M. León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 213-245). Bogotá: Tercer Mundo Editores-Fondo de Documentación y Género-Género, Mujer y Desarrollo.
- Santana Echeagaray, M. E.; Kaufer M., E. y Zapata, E. (2006). El empoderamiento de las mujeres desde una lectura feminista de la Biblia: el caso de la CODIMUJ en Chiapas. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 40: 69-106.
- Sciortino, S. (2012). *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.
- Sciortino, S. (2021). *La lucha de mujeres es un camino. Políticas de identidad indígena en los Encuentros Nacionales de Mujeres*. Rosario: Prohistoria.
- Trentini, F. y Pérez, A. (2021). Poner el cuerpo para cuidar el territorio. Mujeres mapuche frente al extractivismo y la conservación, en Neuquén, Argentina. *Ecología Política* 61: 80-85.
- Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*. México: Instituto Amaq'. Libertad bajo palabra.
- UNICEF (2024). *Violencia sexual contra niñas y adolescentes indígenas del Chaco salteño*. Buenos Aires: UNICEF.
- Valdez, M. C. (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de puzomo mapuche en el sur del actual territorio argentino. En A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 157-194). Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.
- Villagra, E. y Milana, P. (2024). Mujeres indígenas, procesos organizativos y políticas de desarrollo rural. El caso de Nazareno, Salta (Argentina). *Revista TEFROS* 22 (2): 115-144.
- Villagra, E.; Milana, P. y Ortega, M. (2024). Mujeres indígenas desde los (des)bordes de la política. Los casos de Nazareno y Tartagal (Salta, Argentina). *Polis. Revista Latinoamericana* 22: 11-42.
- Zurita, I. y De la Garza, P. (2024). Voces polifónicas en los márgenes del feminismo: El caso de la Ley IVE (Salta, Argentina). *Question/Cuestión* 3 (78). <https://doi.org/10.24215/16696581e906>.

# 1

## La agencia social de las mujeres indígenas de ARETEDE (Tartagal-Salta)

*Perspectivas, debates y tensiones entre la crítica  
de la antropología de género y el feminismo  
decolonial argentino*

MARIANA DE LOS ÁNGELES ORTEGA

### Introducción

El objetivo de este texto es analizar las implicancias de la agencia social femenina de las mujeres indígenas de la organización ARETEDE (Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo, Tartagal, Salta) desde un enfoque etnográfico situado con perspectiva de género (Sciortino, 2012). Para ello, presento las observaciones de trabajo de campo en el contexto de mi participación dentro del movimiento feminista local, con la finalidad de examinar la relación entre el feminismo y las movilizaciones de las mujeres originarias. Concretamente, busco analizar las agencias de estas actoras en el marco de sus situaciones específicas, identificando los cimientos y horizontes en que se enmarcan sus luchas y perspectivas emancipatorias.

El texto consta de tres partes: en la primera, expongo mi experiencia de trabajo de campo con las mujeres indígenas de ARETEDE y de diferentes comunidades de la localidad de Tartagal. Me propongo reconocer qué elementos

convergen en la modelación de su agencia social —por ejemplo, la lucha, el dolor y el trabajo— y hacia dónde dirigen esas acciones, de acuerdo con los deseos y objetivos evidenciados en sus prácticas. De ese modo, propongo dar cuenta del proceso organizativo de “encuentro” por el que estas mujeres se reunieron para llevar adelante luchas que les permitan superar condiciones de vida adversas y, a su vez, emplazar estas iniciativas en el seno de las luchas territoriales de sus pueblos y comunidades. Seguidamente, busco contrastar las agencias situadas de estas mujeres originarias con las demandas enunciadas por el feminismo. Allí mi intención es mostrar que el nexo con el activismo feminista es más bien distante, fugaz y desencontrado.

En la segunda parte, reconstruyo los antecedentes teóricos de estudios que, desde la antropología con perspectiva de género, vienen analizando las agencias sociales de las mujeres indígenas en la Argentina. En este punto, propongo un resumen de los aspectos que caracterizan los procesos de participación social y política, de organización y de problematización de la condición étnico-racial de género de mujeres originarias de diferentes territorios de este país. En tercer lugar, me detengo en la presentación de los argumentos de los estudios feministas poscoloniales y decoloniales en Latinoamérica y su recepción en la Argentina. En esta sección, analizo algunos de los debates fundantes del feminismo decolonial argentino, específicamente, los motivados por el concepto de “colonialidad del género”: la discusión sobre la existencia de patriarcado antes o después de la conquista y la relación que las mujeres indígenas entablan con el feminismo. A partir de esta exposición, me interesa evidenciar la formación de dos marcos teóricos que suelen ir por carriles separados al momento de abordar las experiencias de las mujeres indígenas, señalando, en particular, la inconsistencia de algunos de los postulados del feminismo decolonial argentino.

De forma resumida, el texto busca poner en tensión algunas de las intervenciones y lecturas que el feminismo

en general, y el feminismo decolonial en particular, tienden a plantear para analizar las movilizaciones de las mujeres indígenas. En ese sentido, interpelo mi propia experiencia como activista feminista para señalar cómo fui entendiendo las razones de los cuestionamientos e indiferencias que observaba en las mujeres con las que participo y colaboro frente a la efervescencia del feminismo en las calles.

### **Observaciones a partir del trabajo de campo con mujeres indígenas de Tartagal**

En 2013 comencé a vincularme con un colectivo de comunicadores indígenas (FM Comunitaria La Voz Indígena) de la localidad de Tartagal (Salta), ciudad de la que soy oriunda y donde vivo, para llevar adelante mi investigación de grado. Este primer acercamiento se enmarcó en un vínculo previo entre la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta —de la que soy graduada y docente— y dicho colectivo de comunicación. Desde ese momento comencé a relacionarme y participar en varias instancias: me incorporé al trabajo de gestión de la radio y al acompañamiento de la organización de mujeres indígenas ARETEDE, que coordina el funcionamiento de la emisora y de la totalidad del colectivo. También aquí desarrollé el trabajo de campo para mi tesis de doctorado con una beca CONICET. Desde entonces, integro el equipo de asesoramiento y apoyo técnico junto a otros compañeros, y también formo parte del Taller de Memoria Étnica, que coordina la antropóloga Leda Kantor, donde colaboro con la edición de libros que reúnen memorias de mujeres indígenas sobre sus procesos de lucha.

Si bien no nombro esta investigación como una “etnografía colaborativa”, durante mi trabajo de campo, involucramiento y colaboración con este espacio de mujeres, propuse —junto a la comisión directiva— dar algunas

discusiones con respecto a la necesidad de transformar el rol extractivista que muchas veces desempeña la academia, tratando de promover relaciones de mayor respeto y horizontalidad hacia el trabajo colectivo de esta organización. Por tal motivo, se instrumentaron protocolos de consulta previa, libre e informada para proyectos de investigación y se establecieron una serie de requisitos para entablar vínculos con instituciones académicas y otros sectores. La investigación que presento en este texto fue sometida a dicho proceso y cuenta con el aval de la Comisión Directiva.

De varias maneras, mi relación con el colectivo de La Voz Indígena y ARETEDE trasciende mis intereses de investigación, pues en los últimos años me encontré trabajando primero como activista y luego como investigadora. Al principio mi enfoque estuvo puesto en la radio, algo que cambió a medida que fui comprendiendo la dinámica de relaciones al interior del colectivo y poniendo en perspectiva los roles de las mujeres y sus activismos como cimientos que permitieron la emergencia del proyecto comunicacional, razones que me llevaron a trabajar con la comisión de mujeres de ARETEDE a la vez que participaba de las movilizaciones feministas locales.

El movimiento feminista de Tartagal involucra la participación de diversos sectores sociales, entre los que se destacan docentes y estudiantes universitarias, terciarias, integrantes de organizaciones sociales, jóvenes de las escuelas secundarias, militantes sindicales, profesionales de diversas disciplinas, entre otros. Aunque la historia de los activismos feministas de esta zona es de larga data, la eclosión de los feminismos o la popularización de estas manifestaciones se acrecentó en 2015 a partir del impacto de la iniciativa “Ni una menos” y la visibilización de la lucha contra la violencia de género. Desde ese momento, se volvió más frecuente observar la presencia de grupos de mujeres organizadas alrededor de demandas feministas, crecimiento que se terminó de consolidar con la incorporación de la lucha por la legalización del aborto en la agenda feminista nacional en

2018. Este movimiento habilitó la irrupción de la “marea verde” en la escena pública local, a través de la realización de actividades como “pañuelazos”, sentadas, entrega de panfletos, conversatorios, participación en medios de comunicación, ciberactivismo en redes sociales, entre otros.

En este marco, la participación de mujeres indígenas ha sido particularmente escasa y fugaz, teniendo en cuenta que se trata de una localidad con un número alto de población originaria. El involucramiento de mujeres pertenecientes a pueblos indígenas —en especial, a través de lideresas o referentes que se desempeñan en roles públicos— alcanzaba más notoriedad en las acciones de lucha contra la violencia de género. Sin embargo, a medida que la legalización del aborto fue convirtiéndose en la principal consigna de las movilizaciones feministas locales, estas presencias fugaces se fueron apagando. Con posterioridad a 2020, el movimiento feminista local experimentó un proceso de desarticulación que consistió en la reducción notable de las acciones organizativas y de visibilidad. En consecuencia, el feminismo cedió el lugar de representación de las luchas de las mujeres locales a otros espacios, como organizaciones sociales que llevan adelante activismos mixtos. Desde ese momento, estas organizaciones son las que ocupan el rol protagónico de las demandas de las mujeres, mediante, por ejemplo, movilizaciones por la lucha contra las violencias de género, aunque estableciendo diferencias con lo que llaman “las feministas”.

De manera general, la transformación del movimiento feminista local está sujeta a las capacidades o voluntades de diferentes sectores para organizar y articular luchas comunes. Esto significa que, si por movimiento feminista local entendemos un conjunto integrado de iniciativas organizadas por un fin común, hoy no es posible dar cuenta de ello; de lo contrario, creo que sí es posible referirse a mujeres o disidencias sexogenéricas feministas que se desempeñan en diferentes grupos u organizaciones y desde allí promueven o activan articulaciones con los feminismos. En este

sentido, el feminismo local suele activarse para involucrarse ante determinados casos, como lo fue el encarcelamiento de la médica Miranda Ruiz a causa de su intervención en una Interrupción Legal del Embarazo en 2021, o en fechas conmemorativas, como el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer) o el 3 de junio (día del “Ni una Menos”).

En resumen, en el marco de mi participación como activista feminista, en paralelo a la realización de trabajo de campo, llegué a interesarme por indagar en las condiciones en que se produce la agencia social de las mujeres indígenas de ARETEDE. A continuación, me gustaría presentar mi experiencia territorial con el fin de señalar cómo las implicancias de la agencia social femenina de este grupo de mujeres indígenas problematizan la perspectiva emancipatoria planteada por el feminismo.

Entiendo la agencia social femenina a partir de las observaciones de Mahmood (2019), quien introduce señalamientos pertinentes al momento de abordar experiencias de mujeres con trayectorias que no se inscriben en tradiciones liberales, tal es el caso de las agentes con las que trabajamos en la provincia de Salta. Su propuesta enuncia las limitaciones que convergen en el modelo liberal feminista que ve la agencia como la capacidad de los sujetos de enfrentarse al poder con la intención de romper sujeciones, noción que se plasma directamente en el trasfondo político emancipatorio que subyace a los proyectos feministas liberales. De este modo, aun en los intentos por subsanar la tendencia a visualizar las prácticas de las mujeres de diferentes lugares del mundo como estrategias que finalmente buscan resistir a la sujeción, se observa la prevalencia de una búsqueda del sentido oculto o encubierto del supuesto deseo de liberación que estaría reprimido en estas agentes. Por el contrario, esta autora plantea la agencia social femenina “no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (p. 3).

Este trabajo guía la problematización que intento hacer en este texto sobre el caso de mujeres indígenas cuya agencia se cohesionan más en términos de continuidad y sostenimiento que en búsqueda de rupturas. Precisamente, los aportes de Mahmood me ayudaron a interpretar el carácter complejo y escurridizo de las acciones de estas agentes, quienes plantean luchas que apuntan tanto a modificar condiciones opresivas en el presente como a recuperar elementos del pasado en tanto “un tiempo ancestral de orden y equilibrio” anhelado.

El colectivo de la fundación ARETEDE se formó a finales de la década de 1990 en las localidades de Aguaray y Tartagal (provincia de Salta). Originalmente, esta organización estuvo integrada por diferentes profesionales y activistas no indígenas que se desempeñaban como promotoras y facilitadoras de la gestión de proyectos de desarrollo rural (iniciativas de acceso al agua, fortalecimiento comunitario, constitución jurídica de comunidades, entre otros) destinados a poblaciones indígenas de la zona<sup>1</sup>. En el contexto de este trabajo general con pueblos indígenas, las mujeres fueron identificadas como un sector particularmente relevante para llevar adelante procesos de organización, a pesar de que hasta ese momento eran mayormente eludidas o ignoradas por los actores que desarrollaban iniciativas de promoción rural. A partir de allí, desde 2000, ARETEDE se volcó directamente al acompañamiento de procesos organizativos de grupos de mujeres indígenas a través del apoyo a iniciativas de diverso tipo, entre ellas: formación de grupos cooperativos de mujeres feriantes, grupos de artesanas, redes de comercialización, comisiones de gestión en comunidades, entre otros.

---

<sup>1</sup> Estas acciones se canalizaban a través de políticas implementadas por organismos estatales, como el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) —financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Programa Social Agropecuario (PSA), antecesor de la Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFCEI)—.

El impacto de esta larga trayectoria se materializó en dos movimientos: primero, en la formación de un grupo estable de mujeres, quienes, a grandes rasgos, fueron alentadas y apoyadas para participar y armar un proyecto común; segundo, como desprendimiento de lo anterior, un proceso de autonomización y apropiación de la conducción de la fundación que, en 2015, finalmente pasó a estar plenamente constituida por mujeres integrantes de pueblos originarios. Sintéticamente, se observa que este colectivo atravesó diferentes etapas para llegar a su conformación actual: desde un momento inicial de “empoderamiento”, caracterizado por la animación y acompañamiento de las integrantes no indígenas, hasta la asunción de la dirección propia de la comisión directiva pasando por las mujeres indígenas en los cargos de directoras, secretarías, tesoreras y vocales.

Teniendo en cuenta que la categoría “empoderamiento” proviene de genealogías que le imprimen y asignan usos semánticos particulares, debemos aclarar en qué sentido entendemos este término. Comúnmente, el “empoderamiento” se asocia a la conducción o cesión de poder de un sector sobre otro, significado atribuido al momento histórico en que el término alcanzó notoriedad, durante el proceso de institucionalización del lenguaje de género internacional desde 1970 aproximadamente (Lamus-Canavate, 2008). Siguiendo esa perspectiva, hablar de “empoderamiento” remite a los conceptos de desarrollo, igualdad, progreso y democracia como valores universales a los cuales las mujeres del sur global deberían aspirar para superar su condición de subdesarrollo. Esta mirada crítica del término se inscribe, a su vez, en estudios que llaman la atención sobre cómo la proliferación de la agenda de desarrollo con perspectiva de género de Naciones Unidas en diferentes latitudes del mundo trajo consigo, de manera encubierta, efectos perjudiciales sobre el potencial crítico y emancipatorio del feminismo. Según esta mirada, a través de diferentes

mecanismos, la “agenda de género” terminó acaparando y apropiándose de los objetivos políticos radicales del feminismo, lo cual atenuó sus demandas o las canalizó mediante las estrategias del desarrollo (Falquet, 2003). La connotación negativa de este término resalta, en definitiva, su costado de intervención externa y de promoción de una pedagogía tutelante sobre las poblaciones del llamado “tercer mundo”.

Dicho esto, nos detendremos en por qué empleamos esta categoría en el caso de ARETEDE. Pese a que, en cierto sentido, el empoderamiento, como ya hemos dicho, se refiere a un proceso lineal y vertical de transferencia de poder de un grupo a otro, observamos que, aunque las condiciones de emergencia de ARETEDE den cuenta de la participación de diferentes actores, incluyendo instituciones financiadas por organismos internacionales, esto no se tradujo en la disminución de su potencial crítico ni en la reducción de su autonomía. Por el contrario, lo que notamos es que estas mujeres atravesaron procesos de socialización y formación, dentro de las actividades desarrolladas y de los recursos disponibles en ARETEDE, alrededor de los cuales se encontraron y apropiaron de una serie de instrumentos, entre ellos la personería jurídica de ARETEDE, para desde allí desplegar instancias organizativas y de incidencia directa en las condiciones materiales de vida de sus comunidades, por ejemplo, accediendo a proyectos para compra de equipamiento y a la gestión de merenderos y comedores.

Concretamente, en la experiencia de las mujeres de ARETEDE, la acción de “empoderarse” tuvo que ver más con el proceso de aprendizaje de una serie de habilidades, quizás distantes a las formas de organización a las que estaban acostumbradas, y de aproximación al manejo de recursos narrativos y herramientas burocráticas de gestión para llevar adelante y ocupar la posición de gestoras de este tipo de organizaciones (lo que no excluye que en otros espacios desarrollen instancias diferentes

de conducción y organización del poder) que con la transferencia lineal de poder y la neutralización de su agencia crítica.

Por último, de acuerdo con lo observado en mi trabajo de campo, no considero que la intervención o participación de mujeres no indígenas o la articulación con organismos estatales y ONG sea necesariamente sinónimo de despolitización o debilitamiento de la capacidad transformadora. Ergo, en este caso, el empoderamiento corresponde a procesos complejos de circulación del poder, donde justamente el poder, tal como nos enseña Foucault (1988), no es algo que se posea de forma monolítica, sino que se trata de una relación que se moviliza y manifiesta como efecto. Siguiendo este sentido, el empoderamiento se presenta como consecuencia de un conjunto de relaciones de intercambio, tensión y negociación cuyo efecto está plasmado directamente en la transformación de la subjetividad de estas actoras.

De la indagación sobre las condiciones de emergencia de este colectivo, se identifican tres acontecimientos que, debido a su capacidad de incidencia, magnitud y duración, permitieron delimitar el nacimiento y formación de ARETEDE; estos son: los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas (EDMI)<sup>2</sup> realizados entre 2000 y 2007, el

---

<sup>2</sup> Los EDMIs contaron con el apoyo de variados organismos a lo largo de su existencia, muchas instituciones se fueron sumando a medida que crecía la capacidad organizativa de estos eventos. Entre los primeros organismos se encuentran los siguientes: el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) dentro del Programa de Atención a los Grupos Vulnerables dependiente de la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación; el Programa Social Agropecuario (PSA) —antecesor de la Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFCL)—; el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER). Hacia los últimos Encuentros, se sumó el auspicio del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y de la Embajada de Nueva Zelanda, como así también la adhesión de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta, la Cancillería, Radio Nacional Tartagal y el programa PROSOFA de Desarrollo Social en Áreas de Frontera del NOA y NEA con NBI.

surgimiento del proyecto de comunicación radial “La Voz Indígena”<sup>3</sup> y el Taller de Memoria Étnica<sup>4</sup>, estos últimos puestos en marcha a partir de 2002. Alrededor de la interacción generada en estas iniciativas, las mujeres de ARETEDE fueron anclando una identidad y consciencia histórica grupal articulada desde los siguientes pilares: 1) la memoria oral como fuente y lugar de inscripción de un pasado compartido por los diferentes grupos étnicos que habitan la zona, y 2) la puesta en valor de sus prácticas y saberes sobre el cuerpo, la mitología y la cultura en tanto arenas de manifestación de un sentido común de lo femenino.

En la actualidad, el colectivo de mujeres indígenas ARETEDE está compuesto por integrantes de los pueblos guaraní, wichí, weenhayek, toba qom y chorote. Continúan trabajando en la recopilación de memorias orales de diferentes pueblos, han conformado el Fondo Editorial ARETEDE, con el que hasta el momento publicaron nueve libros sobre temáticas diversas, entre ellas, historias comunitarias y memorias orales sobre el desmonte y la lucha por el territorio. Articulan con el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTE) para llevar adelante merenderos en distintas comunidades, apoyan procesos de litigio estratégico de comunidades en conflicto con terratenientes o amenazadas por el avance de la frontera agropecuaria con el acompañamiento económico del Fondo de Mujeres del

---

3 El proyecto radial también contó con diferentes adhesiones, muchas de ellas compartidas con los EDML. Podemos destacar el apoyo del área de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Salta, específicamente a partir de un proyecto presentado por integrantes de la carrera de Comunicación de la Sede Regional Tartagal de la misma casa de estudios, también al PSA, el CAPI, el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), el Premio a las Prácticas Solidarias en Educación Superior entregado por Presidencia de la Nación en 2004 y el Programa Puntos de Cultura dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación. A través de la presentación de proyectos en estos organismos se pudo financiar la compra de los equipos radiales y edificar parte de las instalaciones donde funciona la radio.

4 Al igual que en los anteriores casos, los Talleres de Memoria Étnica recibieron apoyo, en especial para la publicación de libros, de instancias como el PSA, el CAPI y luego la SAFCI.

Sur (FMS) y la Fundación Plurales. Además, dirigen la radio indígena y se desempeñan como comunicadoras.

El proceso de subjetivación política de este colectivo de mujeres evidencia algunos rasgos como los siguientes: narran sus experiencias desde discursos que mencionan la imbricación raza-género-etnia (“somos mujeres indígenas sufridas, somos mujeres indígenas golpeadas”<sup>5</sup>), conectan la historia común de despojo y violencia colonial-estatal contra los pueblos originarios de la zona con la actualidad, plantean una continuidad entre el pasado de la conquista y las problemáticas que padecen en el presente (expropiación territorial, desplazamientos y migraciones de familias, desmontes, contaminación, falta de alimentos, falta de acceso al agua potable, fumigaciones con agroquímicos, enfermedades, etc.); se identifican como sostenedoras del hogar, destacan la maternidad como fuente de vida y lucha por el presente y futuro; aunque se refieren al pasado como un lugar con menores jerarquías de género o “matrilocal”, marcan diferencias y distancias con los varones de sus comunidades, señalan las consecuencias negativas del “machismo” y relatan que tuvieron que soportar críticas y obstáculos por la decisión de “salir” del rol de madres y cuidadoras para participar de la radio, los talleres y reuniones (Ortega y ARETEDE, 2022).

En estos años de trabajo, además de desempeñarme en actividades de apoyo y asesoramiento a las integrantes de la organización ARETEDE, desarrollando proyectos y alentando algunas discusiones, como, por ejemplo, de cara al debate por la legalización del aborto, me terminé involucrando y haciendo trabajo de campo con comunidades indígenas rurales (principalmente en las siguientes: 9 de Julio, Oka Puckie, Kyelhuk, Territorios Originarios Wichí y Kilómetro 6) que están ligadas a la fundación. Gracias a

---

<sup>5</sup> Esta última afirmación corresponde a la intervención de la *niyat* Nancy López (pueblo weenhayek) en el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis y Trans realizado en San Luis en 2022.

esta posibilidad de rastrear los múltiples focos o escalas en los que se desenvuelven estos actores, pude reconocer que la agencia social de estas mujeres no solo se construye con relación a un espacio como ARETEDE o la radio “La Voz Indígena”, sino que también se produce en el ámbito de cada comunidad y en los escenarios de relaciones intercomunitarias e interétnicas que involucran el universo de la política indígena en general, tanto en el nexo con el Estado como en la dimensión consuetudinaria.

En todos los años de acompañamiento y trabajo etnográfico (con desarrollo de entrevistas en profundidad e historias de vida), y en la consulta a la documentación y material sonoro y audiovisual de la Colección de Archivos ARETEDE, busqué relevar los diferentes lugares de enunciación y las acciones que vienen desplegando estas mujeres desde hace más de dos décadas. Visualicé que su agencia se construye desde una variedad de sitios y posiciones: son mujeres creyentes, asisten a iglesias católicas o evangélicas, hacen parte o están comprometidas con la conducción de sus comunidades, algunas son cacicas y otras integrantes de comisiones directivas, sostienen comedores y merenderos, son feriantes, llevan sus productos a ferias propias o a ferias municipales y provinciales, hacen pan para vender en sus casas, hacen rifas, venden plantas y artesanías, las más jóvenes estudian en terciarios o en universidades, participan en encuentros y conversatorios gestionados por organismos de orden municipal o a través de otras ONG, como ENDEPA, tienen programas radiales, además de conducir su propia organización. Desde los inicios de ARETEDE, han encontrado en este espacio una posibilidad de reunirse, de hacer algo para mejorar las vidas de sus hijos y de sus pueblos, tal como relataba una de las asistentes al 2.º Encuentro Departamental de Mujeres Indígenas, una mujer guaraní:

Es un orgullo venir de mi comunidad de Caraparí. El año pasado también los representé, quiero que todas las mujeres se sientan cómodas. Es bueno estar juntas, que nos

comuniquemos. Veo muchas caras conocidas, caras del año pasado. Espero que este encuentro nos sirva para juntarnos más, para ser más unidas por nosotros, por nuestros hijos, para que nuestras tradiciones y nuestra cultura sigan (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002).

En el fragor de la acción de “encontrarse”, estas mujeres identificaron los problemas comunes que las afectaban en términos de daños y dolores. Algunos de los sufrimientos enunciados fueron las violencias contra los pueblos indígenas en general (incluyendo la desposesión territorial) y contra las mujeres en particular, carencias económicas, discriminación étnico-racial, violencia familiar, abuso policial, etc. En esa dirección, por ejemplo, el testimonio de una mujer de la comunidad Campo Blanco decía lo siguiente:

El año pasado hemos estado presentes, hemos organizado el encuentro de mujeres aquí en la comunidad de Caraparí. Yo les quiero agradecer mucho por el espacio que nos dan. La pasamos muy lindo. Me he encontrado con muchas mujeres: mujeres muy luchadoras, muy trabajadoras y también, por qué no decir, mujeres sufridas como somos nosotros. Entonces, eso, ese viaje y esos encuentros, a mí, a todas mis compañeras, creo que nos da fuerza para seguir trabajando (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002).

Tanto el dolor, la lucha como el trabajo se presentan aquí como lugares de enunciación que anclan la experiencia de estas agentes. Todas ellas son mujeres “que hacen”: trabajadoras, luchadoras y sufrientes cuya agencia se articula desde el hacer cotidiano, tanto en la dimensión comunitaria doméstica como en las esferas públicas.

En todo lo que involucra el hacer cotidiano de las mujeres de ARETEDE, un factor común es la afirmación de una voluntad de acción que apunta a la reproducción de la vida social, expresada, por ejemplo, en la tarea de sostenimiento de sus hogares y comunidades. Esto es, en sus desempeños

públicos y privados se visualizan deseos y búsquedas ligados a la subsistencia colectiva representados bajo la idea de “fortaleza” y “resistencia”. En toda su trayectoria, las agencias de estas mujeres se aferran al deseo de una vida mejor dentro de sus pueblos y comunidades, conciben sus acciones en el marco de sus culturas y en el reconocimiento de una herencia de lucha pretérita. Por ejemplo, en un programa radial de La Voz Indígena, Francisca Mendoza, lideresa de la comunidad guaraní Peña Morada, expresaba:

Yo siempre digo que como mujeres indígenas tenemos que luchar por nuestros ancestros que nos dejaron esto. Han luchado por la tierra, entonces nosotros tenemos que seguir y enseñar a nuestros hijos, a nuestros nietos, que tienen que saber defenderse. Y como mujer le doy ese consejo a los jóvenes: que ellos también tienen que luchar y seguir adelante. Tienen que decir: soy una mujer indígena y poner la frente alta, no agacharse y seguir adelante (programa radial “Mujeres luchadoras”, Colección de Archivos ARETEDE, 2013).

Desde principios de los 2000, estas actrices dialogan con múltiples actores locales y nacionales, han participado de una incontable cantidad de espacios para contar sus experiencias, han sido receptoras de políticas públicas y conocido un amplio abanico de posibilidades de inscripción política, incluso partidaria. En todos esos años, el feminismo adquirió fuerza hasta convertirse en un movimiento de relevancia o referencia para encontrar posiciones de lucha frente a situaciones que involucren desigualdades o discriminaciones por motivos de género. Pese a la tendencia predominante del feminismo para abrazar las luchas de género, estas mujeres no inscriben sus acciones políticas dentro de este universo, no se conciben a sí mismas como “feministas” y, si bien ocasionalmente establecen diálogos con líderes feministas, sus agendas y agencias transitan otras discusiones e intereses.

En general, hablan de “las feministas” para referirse a las luchas de otras mujeres blancas, criollas o mestizas. Con

ocasión de haber compartido conversatorios, presentaciones o encuentros, valoran las iniciativas de aproximación que referentes feministas han hecho llegar, mostrando algunos puntos o posibles alianzas para la amplificación de la visibilización de, por ejemplo, las luchas ambientales. Sin embargo, estos posibles nexos se entienden limitados, es decir, se sabe que son acciones que ayudan a volver público un episodio —como una amenaza de desalojo—, pero que no se traducen en un compromiso concreto y cotidiano ni en “poner el cuerpo” para la resolución o sostenimiento del conflicto.

De distintas maneras, la relación con el feminismo está marcada por la tensión y la lejanía. Esta distancia se manifiesta en un contraste de agendas: sus problemáticas o necesidades no se ven reflejadas en los proyectos feministas, o porque no comparten ni entienden el lenguaje ni los diagnósticos de los que parten las feministas para hablar de “las mujeres”, o porque sus historias y afecciones son otras y no se reducen a la representación general que hacen algunas mujeres indígenas sobre sus trayectorias y que proyectan a “todas”.

Al mismo tiempo, observo que desde el momento en que el feminismo tendió a nacionalizarse (con el movimiento “Ni Una Menos” y la “Campana Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito”), a fuerza de sumar voces a la pretendida “lucha nacional” se subestimaron o desvalorizaron los activismos locales que no pretenden extenderse a niveles nacionales, y bajo la intención de conectar solidariamente a estas mujeres a la lucha feminista, se volvió frecuente alentar intervenciones que tensionan los grupos de base o marcan discrepancias entre la agenda local y la nacional. Sobre esta divergencia de estrategias para participar y generar incidencias, las intervenciones de las mujeres de ARETEDE se circunscriben mayormente a los ámbitos locales y departamentales, y si bien participan de foros y eventos nacionales e internacionales, no evidencian intereses concretos de ampliación hacia una plataforma

nacional con el feminismo, aunque sí con el movimiento indígena.

En definitiva, basándome en mi etnografía con las mujeres indígenas de ARETEDE y comunidades de la zona, y en un ejercicio de revisión sobre mi participación en el movimiento feminista de Tartagal, sostengo que la pertenencia al feminismo no constituye una aspiración política ni un marco de interlocución demandado por las poblaciones de mujeres indígenas rurales y periurbanas del norte de la provincia de Salta. En estos casos, el feminismo es percibido como un movimiento más bien urbano con el que potencial o estratégicamente se puede dialogar o articular, pero esto no equivale directamente a un deseo de identificación o a un reclamo de representación.

Hasta aquí me centré en describir la agencia social femenina desplegada por estas mujeres para mostrar cómo en la dimensión de su “hacer cotidiano” se encuentran claves de inteligibilidad que permiten comprender la finalidad política de las luchas que llevan adelante. Sus intervenciones públicas y acciones diarias constituyen pequeñas luchas para garantizar su propio sostenimiento, el de sus familias y comunidades. En efecto, la agencia social de estas actoras da cuenta de su capacidad para intervenir o accionar en pos de la modificación de condiciones materiales y simbólicas de vida adversas, por ejemplo, para mejorar la economía de sus familias, derribar discriminaciones varias, exclusiones y violencias, incluyendo las violencias de género, y, a su vez, para procurar la preservación de elementos que garantizan la permanencia étnica de sus pueblos, por ejemplo: la lucha y resistencia territorial.

Tomé el concepto de agencia social de Mahmood con la intención de hacer propio el señalamiento sobre aquellos casos en los que las acciones de las agentes femeninas apuntan a crear condiciones de continuidad y estabilidad, aspecto que resulta crucial para desmarcarse de lo que, tal como muestra la autora, son los pilares del proyecto feminista liberal: los ideales de liberación y autorrealización.

Con esto intenté subrayar que, siguiendo mis observaciones de campo, lo que estas actonas plantean se mantiene al margen de los argumentos que el feminismo propone como diagnóstico general de las situaciones de opresión.

Este carácter ambiguo de la agencia de las mujeres indígenas las ha llevado a ser categorizadas como actonas que desbordan lo que los saberes expertos dicen de ellas (Gómez y Sciortino, 2015) y como sujetas que se mueven por distintas posiciones pues cuestionan mandatos de género producidos por varones de sus propios pueblos como también por hombres blancos; rechazan o ven como riesgosas determinadas intervenciones externas, y si bien en ocasiones seducen y son seducidas por algunos discursos feministas, no adscriben ni se proyectan dentro de un horizonte feminista.

Durante las últimas décadas, atendiendo a la crítica que activistas e intelectuales afrodescendientes, migrantes, chicanas, hindúes, entre otras, hicieron al feminismo “blanco”, se han generado nuevas propuestas académicas para desmontar esa tendencia racista. Estas perspectivas, entre las que se encuentra la crítica poscolonial y decolonial, asumen la responsabilidad de dar forma a un feminismo diferente, llamado a no reproducir los sesgos raciales y de clase con los que se universalizó la representación femenina en la imagen monolítica de la mujer blanca. Desde allí, esta perspectiva busca aproximarse a las experiencias de esas “otras” mujeres que no fueron concebidas como sujetos del feminismo, tratando de poner el foco en cómo la clase, la etnia y la raza interactúan en la modelación de sus experiencias.

En lo que sigue, quisiera detenerme en contraponer, por una parte, los señalamientos que introdujo la antropología de género para analizar el fenómeno de la participación social y política de mujeres indígenas en la Argentina y, por otra, el ingreso a escena del feminismo decolonial como marco teórico de representación que intenta abrazar las experiencias de estas actonas. En ese sentido, intentaré presentar los análisis y debates que dio la antropología

con enfoque de género, y la recepción que tuvieron las teorías desarrolladas por el feminismo de las mujeres afro-americanas, tercermundistas y decoloniales en la academia argentina.

## **La agencia social y política de las mujeres indígenas desde la antropología**

En el caso argentino, los antecedentes de la participación social de mujeres indígenas en ámbitos de militancia y discusión política se ubican entre finales de la década de 1980 y durante 1990. En el contexto de aumento de la visibilidad y protagonismo de los pueblos indígenas como actores políticos emergentes a nivel internacional y nacional, las mujeres fueron transitando sus propias trayectorias de ingreso a espacios de representación, tanto en lugares de debate femenino, este es el caso de su temprana presencia en los Encuentros Nacionales de Mujeres<sup>6</sup> (Sciortino, 2013; 2016), como en sitios de deliberación y organización política dentro de sus pueblos y también en sindicatos, partidos políticos y ONG (Gómez, 2014).

En el plano internacional, si revisamos la genealogía de episodios que habilitaron el nacimiento de mecanismos específicos de discusión y tratamiento sobre la situación global de las mujeres en el sistema de Naciones Unidas, encontraremos que se encuentran indicios tempranos de participación de mujeres racializadas de origen indígena, tal es el caso de la intervención de Domitila Chungara, representante sindical del Comité de Amas de Casa de las Minas de Bolivia, quien protagonizó un famoso contrapunto con Betty Friedan, feminista de los Estados Unidos (Fuentes, 2014) en el marco de la I Conferencia Mundial de la Mujer

---

<sup>6</sup> Desde 2022 este evento cambió su denominación a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis y Trans.

celebrada en México en 1975. Este intercambio es recordado como un hito de los reclamos y voces de las mujeres racializadas del sur global, mayormente empobrecidas, con necesidades y urgencias diferentes a las planteadas por las representantes feministas de países desarrollados.

Siguiendo un orden secuencial de los principales eventos que modelaron la institucionalización y construcción de una agenda de género global, podemos señalar algunos momentos relevantes para el caso de nuestro interés: la aprobación en 1979 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW por sus siglas en inglés), que sería una pieza medular para la formación de un discurso anclado en los principios de igualdad y no discriminación —aunque no de emancipación (Lamus-Canavate, 2008)—, cuya adopción permitirá que se sellen progresivamente instancias y estructuras dedicadas al abordaje y formulación de políticas de “género” en los diferentes Estados. De forma posterior, la inclusión o referencia a la interconexión sexo-género-etnia/raza se hará presente, al menos de forma incipiente, en herramientas como las Estrategias de Nairobi (EN), elaboradas a partir del trabajo realizado en la III Conferencia Mundial de las Mujeres, que tuvo lugar en 1985 en la mencionada ciudad de Kenia. Las EN identificaron la influencia del colonialismo y el racismo como obstáculos para el desarrollo y también como factores de incidencia en la agudización de la pobreza y en la producción de la marginación femenina en el mundo. Además, los informes generados en el Foro Alternativo de Nairobi enfatizaron la importancia de considerar las perspectivas de las mujeres empobrecidas en la planificación de estrategias de cambio (Hernández y Rodríguez, 1994). Al margen de los espacios estrictamente institucionales, en la década de 1980, sería clave la circulación de discursos de personalidades como Rigoberta Menchú y Alaíde Foppa de Guatemala, en espacios feministas de discusión de ideas y reflexión en el escenario latinoamericano. Los testimonios de estas actoras no solo mostraban

que la vida de muchas mujeres racializadas estaba afectada por la pobreza sino también por la violencia (De Giorgi, 2018).

Aunque con la secuencia anterior pudimos observar en qué medida se encuentran antecedentes de intervenciones y narrativas que apuntan a contemplar la diversidad de las experiencias de las mujeres en el mundo, la formulación de un planteo ceñido a la denominación “mujeres indígenas” recién llegaría en 1995 durante la IV Conferencia Mundial de la Mujer realizada en Beijing. Sería ese el momento en el que las mujeres indígenas alcanzarían mayor visibilidad “propia”, dado que lograrían que sus realidades y problemáticas se cristalizaran dentro de una agenda específica. Como vemos, en el seno de estos ámbitos, bajo el impulso e interacción con estructuras de interlocución globales y nacionales, las mujeres indígenas fueron paso a paso ganando notoriedad, para luego apropiarse de herramientas discursivas en clave de derechos humanos, movimiento que se tradujo también en la colocación de la mujer indígena como nueva sujeta de políticas gubernamentales.

Volviendo a la situación de la Argentina, durante la década de 1990 se detectó la aparición de nuevas “modalidades de participación política”, es decir, iniciativas de “inserción y participación (...) en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena (...) y en ámbitos políticos institucionalizados”, incluyendo aquí la “política partidaria” y la “política indigenista” (Gómez, 2014: 62). A partir del análisis de los procesos que habilitaron el ingreso de estas actoras al universo de la política indígena institucional y consuetudinaria, se revelaron las condiciones de producción de dichas participaciones, generalmente marcadas por la trascendencia de fronteras o límites espaciales y comunitarios. Así, la participación de las mujeres indígenas en la política suele estar tramada en torno a la trascendencia de lugares físicos y simbólicos asignados a roles de género.

El fenómeno de la participación sociopolítica también ha sido explorado en investigaciones sobre las experiencias de mujeres del pueblo mapuche del sur argentino. Algunos de los ejes más destacados apuntan a redimensionar los principios con los que se valora o determina qué se entiende por participación, de manera que se extiende el foco hacia aquellas acciones de intervención emplazadas tanto dentro como fuera de los marcos estatales (García-Gualda, 2021). En esta dirección, se señalan procesos organizativos de mujeres de zonas urbanas y rurales en torno a iniciativas gremiales, barriales y de orden académico, caracterizados por la generación de instancias de recuperación identitaria y de reflexión sobre las peculiaridades del género en sus vidas cotidianas, incluyendo el reconocimiento de la problemática de la violencia, la importancia del trabajo como eje promotor de autonomía, el aumento de la capacidad de toma de decisiones y el acceso a mayores posibilidades de ejercicio de poder (García-Gualda, 2016). Asimismo, estudios concentrados en la cuestión de la resistencia contra el extractivismo petrolero dan cuenta del grado de participación de mujeres mapuche en diferentes procesos organizativos de defensa territorial. Estos textos dejan ver cómo se gestan movimientos cotidianos de organización y lucha —que involucran a mujeres y varones— para enfrentar los efectos perjudiciales de la expansión de la industria hidrocarburífera, especialmente en la esfera del cuidado y la sostenibilidad de la vida colectiva (Cabrapan-Duarte, 2022; 2022a).

Investigaciones como las desarrolladas por Hirsch (2003, 2008) con grupos de mujeres guaraníes del norte de Salta destacan el valor de los aportes femeninos para el sostenimiento de la economía familiar y comunitaria. Estas mujeres se caracterizaban por proveer de recursos y tomar decisiones con un importante grado de autonomía en sus entornos, a la vez que no solían participar de instancias sociopolíticas de discusión. Todo esto transcurría a medida que se generaban condiciones favorables para la

emergencia de nuevas modalidades de incursión política, a través de, por ejemplo, su incipiente desempeño en proyectos de ONG a principios de la primera década de los 2000. De acuerdo con estas etnografías, la agencia social de estas mujeres se mostraba articulada por intereses prácticos concretos (Molyneux, 1985) orientados a combatir problemas cotidianos más que a cuestionar roles de género culturalmente pautados.

En este contexto de “nuevas modalidades de participación”, se encuentran diferentes análisis que se detienen en problematizar las intervenciones de estas actoras, lo que da lugar a la formación de un marco teórico que destaca los siguientes aspectos: la utilización de formas de esencialismo estratégico que se traducen en la presentación pública de determinados diacríticos con los cuales afirman una posición étnica de diferencia, y cómo estos usos de identidades esencializadas son ubicados en la encrucijada entre el feminismo en tanto representa el lugar del “afuera” y los modos en que las mujeres indígenas problematizan su propia condición de género (Valdez, 2017; Gómez y Sciortino, 2015; Gómez y Trentini, 2018); la prevalencia de la maternidad ligada a la reproducción de cultura y a la lucha, aspecto que se plantea por ejemplo en la postura de clausura del debate por el derecho al aborto, en el cual se evidencia un enfoque cristalizado de la cultura (Sciortino, 2014; 2017). Asimismo, en lo relativo a los nexos con el feminismo, sus intervenciones se caracterizan por anteponer posiciones de tensión, desencuentro e interpelación, aunque también de diálogo (Sciortino, 2015; Valdez, Amador-Espina, Paredes, Sciortino y Gómez, 2017; Gómez y Trentini, 2018). Sobre esto último, las interlocuciones con el feminismo suelen estar anudadas por la disyuntiva entre derechos colectivos vs. derechos individuales (Gómez, 2017), es decir, los primeros incluirían a todos los actores que convergen en la noción de pueblo (incorporando a los varones), mientras que los segundos, que serían los representados por el feminismo, vendrían a ponderar los derechos de las mujeres

por encima de los demás. En consecuencia, la participación de las mujeres indígenas en espacios feministas se presenta condicionada por una especie de debate entre la lealtad étnica o la lealtad de género (Sciortino, 2014).

El desarrollo de categorías analíticas, como la de “procesos organizativos de mujeres indígenas” (Hernández Castillo, 2001) por parte de la antropología mexicana para caracterizar la participación femenina en los antecedentes y en la concreción del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, influyó las lecturas de la antropología argentina sobre las nacientes prácticas de participación de mujeres indígenas en instancias sociopolíticas. Así, diferentes investigaciones recogieron este interés centrándose en examinar los procesos organizativos de mujeres de pueblos originarios (Castelnuovo-Birabén, 2014; Denuncio, 2018; Rizzo, 2018). En diferentes contextos, mujeres originarias juntas o “seltas” atravesaron los límites de la participación y se volcaron a la gestión de instancias de organización donde pudieron agenciarse con otras mujeres de sus pueblos o también con compañeras no indígenas (criollas o mestizas) en el marco de nexos con políticas de gobierno estatales y de organismos sin fines de lucro. Las agencias desplegadas en estos procesos organizativos motivaron una serie de dinámicas con diferentes resultados: la problematización de su condición de género a través de capacitaciones e instancias de socialización que les permitieron reconocerse como actoras implicadas en relaciones de poder específicas; la posibilidad de forjar nuevas consciencias desde donde pensar iniciativas para mejorar sus problemas cotidianos y la formación de identidades que fortalecen aspectos como la maternidad y el cuidado para la definición de sus experiencias como “madres cuidadoras” o luchadoras. Todas estas investigaciones se expresan en describir cómo y a través de qué prácticas y enunciados estas mujeres construyen agencias dispuestas a la modificación de dificultades próximas que las involucran tanto a ellas como a sus hijos, familias, comunidades y pueblos.

Recapitulando, la antropología con perspectiva de género en Argentina se ocupó de estudiar la agencia social de mujeres indígenas en provincias como Salta, Formosa, Chaco, Jujuy, Misiones, Santa Fe, Buenos Aires, Neuquén y Río Negro alrededor de tres ejes: los aspectos implicados en las experiencias de participación e involucramiento en espacios de la política estatal e indígena; los procesos organizativos que surgen como resultado de las acciones de participación social y política; y, por último, la problematización que las propias mujeres indígenas hacen sobre su condición de género.

A partir de estos textos —que surgen de trabajos de campo— es posible comprender las condiciones heterogéneas, complejas y multiagenciales en las que las mujeres indígenas producen sus acciones políticas y formas de organización, observaciones que, a su vez, explican las características y alcances de sus iniciativas de politización al igual que los obstáculos a los que se enfrentan y, mucho más importante, esclarecen las razones o fundamentos de las tensiones y expresiones de oposición hacia el pensamiento feminista, sin las cuales resulta imposible dimensionar sus movilizaciones. Me refiero especialmente a los procesos históricos de conquista, colonización y sus efectos en la reconfiguración territorial y dinámicas sociales, culturales y económicas de los pueblos originarios; las dimensiones y aristas que intervienen en la construcción sociocultural del género de acuerdo con cada pueblo, y las formas en que adquieren fuerza enunciativa y se configuran los discursos identitarios, las políticas de identidad y las participaciones en los escenarios nacionales e internacionales apelando a la indigeneidad y, en ocasiones, al “esencialismo estratégico” para diferenciarse de las demás mujeres.

En suma, además de establecer una genealogía que ubica a las mujeres indígenas como actoras en marcos de historicidad concretos, estas investigaciones son puntos de partida y llamados de atención sobre las precauciones que hay que tener en cuenta al momento de abordar los

procesos políticos de género y etnia en Argentina, atendiendo insoslayablemente a los anclajes territoriales, ensamblajes y estructuraciones de las movilizaciones indígenas de cada provincia y jurisdicción, y al impacto de la conquista y colonización en los procesos de subjetivación.

Recientemente, en la provincia de Salta, algunas investigaciones se han detenido en la cuestión de las formas de agencia social que despliegan distintos colectivos de mujeres de pueblos originarios ubicados tanto en las “tierras altas” como en las “tierras bajas” de la geografía salteña (Milana y Villagra, 2023; Ortega, Soria y Villagra, 2023; Gallo, 2021, 2023). Estos trabajos analizan la multiplicidad de acciones que se observan en las experiencias cotidianas de grupos de mujeres que se reúnen para tejer, como es el caso de las Warmis de Nazareno, o para hacer memoria y publicar libros, como el Taller de Memoria Étnica de ARETEDE, o para desarrollar proyectos turísticos, como la comunidad Peña Morada. El interés común de estas indagaciones es mostrar cómo alrededor de estas agencias las mujeres ponen en juego instancias de recreación de la vida social y de reproducción de las relaciones de género en sus entornos comunitarios y también por fuera de ellos. Al mismo tiempo, estos textos postulan la aparición de formas renovadas de agencia social y política que trascienden los entendimientos tradicionales que ligan la política a la lucha por la representación o la visibilidad.

El trabajo de campo realizado con estas mujeres muestra cómo la agencia social se produce en la multiplicación de una numerosa cantidad de acciones en pos de “ganarse la vida” y producir intervenciones en los escenarios públicos para desestabilizar algunos ordenamientos, como aquel que restringe el lugar de lo político a la acción de los humanos. En la descripción de los términos en que se producen estas agencias sociales, se puede ver que la problematización de la condición de género aparece ligada a la búsqueda de condiciones de reproducción y continuidad en torno a la

fortaleza grupal adquirida a partir de una forma de política colectiva gestada entre mujeres.

En resumen, la antropología viene mostrando que las agencias sociales de las mujeres indígenas en la Argentina se moldean entre aquellas posiciones que Molyneux (1985) definió como intereses prácticos o estratégicos. Es decir que en la dimensión de las acciones o capacidades de hacer, ya sea de forma individual u organizada, estas actoras dirigen sus prácticas y discursos hacia la localización de recursos que les permitan prioritariamente mejorar sus vidas, “salir adelante”, satisfacer necesidades inmediatas —como proveer de ingresos económicos a sus familias—, construir representación identitaria en torno a la pertenencia étnica, dar valor a sus culturas, ser portavoces de determinados diacríticos culturales, entre otros. De modo inverso, no se visualiza como prioridad —lo que no significa que no sea un tema de interés— la subversión o ruptura de un sistema de subordinación sexogenérica determinado.

Con esto me importa subrayar que, de acuerdo con el conocimiento generado desde la etnografía, la agencia social de las mujeres indígenas de diferentes comunidades y pueblos, a la que podríamos traducir como “luchas cotidianas” en el sentido dado por las actoras al involucramiento para intervenir en sus realidades, no parece debatir ni reconocer al feminismo como una instancia afín para pensar sus intereses. Al contrario, la mayoría de sus intervenciones ha permanecido bastante al margen de las discusiones y movilizaciones planteadas por el movimiento feminista.

## **Análisis de la crítica decolonial argentina: debates e inconsistencias**

En el camino de abordaje del nexo entre mujeres indígenas y política, el feminismo aparece como un telón de fondo, a veces como un espectador y otras como un centinela que

mide los fenómenos de politización de mujeres en distintos lugares del mundo con el propósito de dilucidar si lo que hacen es “feminismo” o no y si es posible generar redes de solidaridad comunes. En el caso de Argentina, el feminismo ha desplegado iniciativas recientes de acercamiento y problematización de las experiencias de mujeres indígenas a lo largo de su amplio territorio, y ha animado así un escenario de vinculación habitado por lo que Gómez (2017) llama “encuentros y desencuentros”.

Para referirnos a las contribuciones que orbitan alrededor del binomio “colonialidad-decolonialidad” es pertinente, en primer lugar, brindar mayores precisiones conceptuales para diferenciar qué trayectorias confluyen —a grandes rasgos— en la constitución del feminismo pos- y decolonial. Esta perspectiva o grupo se reconoce heredera de diferentes matrices de pensamiento y cuestionamientos epistémicos, entre ellos: las críticas raciales que el feminismo afroamericano o *black feminism* realizó a las feministas blancas de los Estados Unidos por basar sus teorías en concepciones monolíticas y universalistas arraigadas en posiciones de clase y de raza privilegiadas, y sus correspondientes exclusiones manifestadas en un feminismo ciego y segregador de las mujeres negras; las críticas de las intelectuales hindúes y migrantes a la construcción académica ficticia y subordinada de la “mujer del tercer mundo”, voces que se ubicaron dentro de lo que se conoce como pensamiento subalterno (Spivak, 2003; Mohanty, 2008). Puntualmente, esta herencia teórica se plasmó en la apropiación de la matriz epistémica centrada en la intersección de género, etnia, sexo y clase en las experiencias de las mujeres del tercer mundo o de Latinoamérica y el Caribe, también llamada “interseccionalidad” —categoría que alude a la mencionada interconexión de opresiones— y que actualmente es una de las fuentes que nutre al pensamiento feminista pos- y decolonial en Argentina (Soria, 2023).

Asimismo, ya en el terreno de la colonialidad, este feminismo abreva en los discursos académicos producidos

por el grupo “modernidad-colonialidad”, cuyos cimientos se encuentran en el concepto de “colonialidad del poder” introducido por Quijano (1992) para formular un giro epistémico enfocado en cómo el fenómeno histórico de la “colonialidad” impacta aún hoy en la producción de jerarquías y desigualdades raciales en Latinoamérica. Esta perspectiva propuso volver la mirada sobre la categoría de raza y la tesis de que, para las poblaciones de Abya Yala, la raza nunca dejó de ser un componente marcador imprescindible para entender los mecanismos de las dominaciones y las resistencias contemporáneas de los movimientos sociales.

El feminismo decolonial aportó el concepto de “colonialidad del género”, propuesto por la filósofa argentina —radicada en Estados Unidos— María Lugones (2008), para marcar que la colonialidad afectó al sistema sexo-género en las poblaciones latinoamericanas. Lugones introduce la hipótesis de que en Abya Yala los efectos de la colonialidad se tradujeron también en la adopción de un sistema patriarcal heteronormado de género, que no sería el modo en que las sociedades precolombinas se habrían organizado. Así, según Lugones, el desembarco de la episteme moderna colonial trajo consigo las categorías de género, sexualidad y raza para los pueblos nativos de Abya Yala.

Las intelectuales feministas decoloniales<sup>7</sup> articulan sus teorías desde la crítica decolonial general, la crítica decolonial de género específica, los conocimientos diversos producidos por los movimientos feministas afroamericanos y de mujeres de color, indígenas, migrantes, de movimientos sociales en Estados Unidos y América Latina (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). Se reconocen “subalternas” ubicadas en los márgenes de la academia del norte, y en oposición a los locus epistémicos privilegiados desde los que hablan quienes producen conocimiento

---

<sup>7</sup> Este grupo incluye a las siguientes intelectuales: María Lugones, Breny Mendoza, Julieta Paredes, Aura Cumes, Sylvia Marcos, Arturo Escobar, Karina Ochoa, Yuderksy Espinosa, Diana Gómez, Ochy Curiel, entre otras.

“feminista blanco y burgués”. Con esta base reivindican propuestas radicales de diferenciación cultural contra los efectos sexistas y patriarcales del colonialismo (Curiel, 2007).

En otras palabras, estas intelectuales buscan mostrar, a partir de la tesis de la colonialidad del poder, que la “raza” constituye un factor decisivo —junto al género y la clase— en la definición, por un lado, de las experiencias y movilizaciones de las mujeres de color (indígenas, afrocaribeñas, etc.) a las que caracterizan como “racializadas” y, por otro, en la acentuación de los mecanismos de producción de las desigualdades y discriminaciones contra estos grupos. De esta manera, uno de los objetivos del feminismo decolonial es rescatar las voces de las mujeres racializadas de la exclusión e invisibilización y proponer nuevas teorías que no sean simples descripciones, sino que expresen compromisos éticos y políticos con los movimientos de América Latina y el Caribe. A grandes rasgos, el feminismo poscolonial y decolonial se proyecta como una respuesta crítica a los sesgos raciales del feminismo blanco e intenta subsanar las violencias epistémicas ejercidas contra las mujeres racializadas. Por lo cual busca ser un marco teórico superador de las exclusiones étnicas, de raza y sexogenéricas, y un proyecto comprometido con las emancipaciones planteadas por estas mujeres.

En Argentina, la recepción inicial de la crítica decolonial —para el caso de nuestro interés, que son las mujeres indígenas consideradas como sujetos políticos— se detuvo en la problematización de dos aspectos principales: a) la examinación de las implicancias de la colonialidad del género en tanto concepto rector y disparador de las investigaciones en esta perspectiva y b) la indagación acerca de la relación que estas mujeres mantienen con los feminismos.

En primer lugar, el concepto de la colonialidad del género fue abordado en algunos textos (Bidaseca, 2011; Bidaseca y Vázquez Laba, 2011; Segato, 2011) que analizan movilizaciones contemporáneas de mujeres racializadas, como las indígenas, con la finalidad de discutir si el patriarcado es

un orden heredado o preexistente. En esa dirección, Segato (2011) postula que para el caso de las sociedades precolombinas sería pertinente hablar de “patriarcado de baja intensidad”. Por lo tanto, de acuerdo con estas investigaciones, las mujeres indígenas son visualizadas en el cruce de dos dilemas: se ven afectadas por los efectos de la colonialidad del poder y del género y, a su vez, guardan vestigios de una posible sociedad sin patriarcado o con otro tipo de manifestación patriarcal.

En un ejercicio de revisión de los conceptos introducidos por esta corriente de pensamientos, Gómez (2022) señala que la teoría feminista decolonial presenta dos falencias principales: 1) se mantiene alejada de las “condiciones objetivas y subjetivas que modelan las experiencias de las indígenas que viven en comunidades rurales y periurbanas empobrecidas y marginadas en el NOA y NEA en Argentina” (p. 65); y 2) proyectan en las mujeres indígenas una imagen homogeneizante que las concibe como aliadas o posibles interlocutoras de un proyecto feminista solidario que daría lugar al nacimiento de un “feminismo indígena”. Esto último no se condice con lo que sucede en los territorios donde estas actoras realmente viven; por el contrario, en aquellos lugares “los posicionamientos feministas no suelen ser mojonos de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política” (p. 65).

Del análisis de las agencias desplegadas en ámbitos de participación social y política que realicé en el apartado anterior, se desprende que el feminismo no constituye un locus reclamado por las mujeres indígenas para afincar su identidad. Lo que se observa son posturas antagónicas que ven en el feminismo un movimiento foráneo, potencialmente invasivo, promotor de voluntades de separación entre hombres y mujeres y que encarnaría cierto peligro para la existencia colectiva de sus pueblos. Al desagregar las explicaciones por las que asumen estas posturas se identifica la influencia de los procesos históricos de misionalización, conversión religiosa, proletarización y asimilación en el marco de la

incorporación de los pueblos indígenas al Estado-nación, en particular en los pueblos del Chaco, y del lugar que han ocupado los discursos transnacionales fomentados por los organismos internacionales de derechos de las mujeres en la constitución de una idea de mujer indígena “hiperreal” portadora de determinados valores culturales. En suma, los caminos en los que las mujeres indígenas vienen dando cuenta de iniciativas de construcción política desde finales de los 80 y 90 no evidencian tantos acercamientos al feminismo como las interpretaciones del feminismo pos/decolonial y su recepción en Argentina viene suponiendo desde hace una década y media. Cuando hay acercamientos y conexiones, suelen darse entre mujeres de origen indígena urbanizadas, profesionales o intelectuales cuyas experiencias de indigeneidad y de clase son muy distintas a las que venimos describiendo aquí (aunque todas las mujeres indígenas padecen y resisten formas de discriminación racial).

Para rastrear la trayectoria del vínculo entre mujeres indígenas y feminismos, se vuelve necesario retomar algunos acontecimientos que llegaron a ser noticia nacional y llamaron la atención de la opinión pública, por ejemplo, los casos de la comunidad wichí Lapacho Mocho y de la niña “Juana” de la comunidad Alto de la Sierra. Sobre ambos, algunos sectores del feminismo intervinieron con modalidades diversas, pero con la finalidad común de hacer públicas estas situaciones y señalar las afectaciones transversales y particulares que atraviesan estas mujeres en el marco de discusiones nacionales sobre la violencia de género y el derecho al aborto.

Sin entrar en detalles, el episodio del supuesto abuso que tuvo lugar en la comunidad wichí Lapacho Mocho inspiró a Karina Bidaseca para la escritura de su reconocido texto “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres de color café” (2011), en el que expone una crítica al rol de las feministas blancas que se encargan de “silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas” (p. 63), algo a lo que llama “colonialismo discursivo” para señalar un fenómeno

por el que las voces de las mujeres subalternas, como las indígenas, “son fagocitadas, representadas o traducidas por otras voces” (p. 64).

Este artículo es otro de los textos fundacionales del feminismo decolonial argentino, su aporte radica en que vendría a mostrar las violencias epistémicas que se cometen contra las mujeres indígenas en nombre de un feminismo hegemónico que universalizaría sus reglas y modos de valoración al resto de las poblaciones de mujeres de la Argentina. Gómez (2022) plantea, en sintonía con lo que anteriormente marcamos, que estas afirmaciones carecen de sustento empírico, en tanto no pueden precisar de qué “feministas blancas hegemónicas” hablan ni de los procesos históricos de relación con el feminismo que habilitarían algo semejante a la “retórica salvacionista”. La antropóloga considera que en Argentina no tuvo lugar un proceso de ese tipo, por lo menos hasta la visibilización del caso de la niña wichí en 2006, y que esta interpretación descontextualizada sería más bien:

un atajo estratégico ideado por las nuevas voces del feminismo postcolonial porteño para darse legitimidad e intervenir en este caso (aun cuando no tenían trabajo de campo con comunidades de la región chaqueña), con apoyo de periodistas feministas y recursos para amplificar sus voces (Gómez, 2022: 68).

Si acudimos a la antropología, podemos ver que el nexo entre mujeres indígenas y feminismos no solo es reciente, sino que está marcado por tensiones y conflictividades. En efecto, resulta inconsistente hablar de algo parecido a una acumulación histórica que podría sustentar la afirmación de que el feminismo ha intervenido sistemáticamente con intenciones universalistas en las poblaciones indígenas de Argentina. Al mismo tiempo, Gómez señala que algunos textos de la crítica feminista decolonial no dejan en claro a quiénes se refieren cuando hablan de mujeres indígenas, si a las mujeres profesionales e intelectuales de distintos

países o a las mujeres indígenas que viven en comunidades rurales o periurbanas y que no han atravesado por procesos de formación académica. Todo ello termina generando una noción homogénea que asume a “las mujeres indígenas” como un sujeto uniforme, con intereses comunes, cuyas luchas apuntan a disputar sistemáticamente las intervenciones del feminismo “blanco” que hablaría por ellas, o a intervenir en pos del diálogo con feministas que podrían escucharlas para construir una plataforma solidaria de lucha.

Esta perspectiva termina reduciendo la complejidad de las agencias de estas actoras a lo que algunas teóricas feministas intentan promover como discusiones, rigiéndose por las categorías analíticas que estas corrientes de pensamiento postulan. En otros términos, el feminismo poscolonial y decolonial, en su intento de constituirse como el marco legítimo para abordar al sujeto “mujeres indígenas”, omite análisis y estudios etnográficos previos que, como vimos, resaltan las particularidades que convergen en las luchas que dan estas actoras en contextos heterogéneos.

Considero que algunos de los modelos teóricos de la crítica poscolonial y decolonial de la Argentina (como los expresados en la retórica salvacionista y la relación patriarcado ancestral vs. patriarcado actual) resultan demasiado simples ya que no se apoyan en evidencias empíricas que les permitan generar teorías más cercanas a las condiciones de vida de las mujeres racializadas. Sin embargo, rescatamos su insistencia en la racialización y la raza y sus efectos en la configuración de las luchas o agencias que despliegan diferentes actores (entre ellos, las mujeres indígenas), así como en el señalamiento de las implicancias de la colonialidad en tanto modo de valoración que permea las relaciones sociales e influye en la persistencia de esquemas de jerarquías raciales (correlacionadas con desigualdades de clase y género) en el presente.

## A modo de cierre

En este texto intenté plantear algunas observaciones que surgen de mi experiencia territorial de participación en procesos organizativos de mujeres indígenas de Tartagal y de la información relevada durante una instancia de trabajo de campo. Muchas de mis lecturas provienen de un intento por escudriñar mi propia experiencia como investigadora a la luz de las interpelaciones que los grupos de mujeres indígenas hacían sobre mi presencia en sus espacios. Por tanto, quise recoger algunos de esos anudamientos o incomodidades que se generaban en mi quehacer cotidiano y ligarlos con algunos textos que forman parte del campo académico que analiza temáticas vinculadas a la condición étnico-racial del género y a los feminismos.

La reconstrucción del trabajo de campo con las mujeres de ARETEDE intentó mostrar cómo la agencia social de estas mujeres está modelada por una innumerable cantidad de acciones que emprenden juntas dentro de la fundación y también por fuera, es decir, en sus comunidades, en diálogo con sus núcleos familiares y en interlocuciones específicas que van generando con instituciones variadas. Estas mujeres hacedoras —que se presentan a sí mismas como madres, luchadoras, sufridas, trabajadoras— ponen en juego agencias con direcciones plurales: en sus testimonios y haceres se observa que desde sus inicios se involucraron y “salieron” a buscar oportunidades para mejorar sus vidas, las de sus hijos y pueblos, en esa búsqueda se encontraron con otras mujeres para articular reclamos de “tierra y justicia” (registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2005) para los pueblos indígenas de la zona; encontraron en la conexión entre memoria oral y comunicación una posibilidad para hablar, como expresa María Miranda, de temas de los que algunas mujeres “no pueden hablar” y para fortalecer los reclamos por el territorio y demás derechos de los pueblos indígenas.

En este camino de fortalecimiento hasta constituirse en mujeres líderes y autoridades de sus comunidades, debieron surcar muchos obstáculos, algunos de ellos ligados al machismo, en especial para organizar los tiempos destinados al cuidado en sus casas y participar de reuniones, y otros a la discriminación racial imperante en la sociedad local y a problemas económicos. En general, para estas mujeres la participación es fruto de un gran esfuerzo personal y comunitario, pues, según señalan, sus familias también debieron sacrificarse para que ellas pudieran formar parte de una organización como ARETEDE. Se visualiza, entonces, que la definición de agencia social en el caso de estas mujeres se enmarca en su capacidad de acción, de “lucha”, como ellas expresan, para elaborar estrategias y prácticas de supervivencia y continuidad dentro de sus pueblos. En este sentido, encuentro que sus intereses, no por ser prácticos u orientados a la satisfacción de necesidades inmediatas, dejan de ser estratégicos, pues la dimensión táctica de pensar y llevar adelante iniciativas está orientada a la reversión de subordinaciones estructurales que someten a los pueblos indígenas en su conjunto.

En cuanto a la relación con el feminismo, como afirmé, está atravesada por tensiones y desencuentros. Si bien se gestaron aproximaciones tanto con el feminismo local como con el nacional y siguen articulando con plataformas feministas, como el Fondo de Mujeres del Sur, no inscriben sus identidades en un horizonte necesariamente feminista. Podría caracterizar el nexo con el feminismo como distante. He sostenido que el feminismo decolonial (que busca ser una alternativa que acoja las diferencias y desigualdades étnicas, raciales, de género y clase en los análisis y en el compromiso con las luchas de estas mujeres tradicionalmente ignoradas por el feminismo blanco) incorporó categorías que no se ajustan a lo que observo en las cotidianidades de las mujeres del norte de Salta. Con esto quiero decir que algunas de estas perspectivas, en el intento de remediar las violencias epistémicas ejercidas por algunos

estudios académicos, se tornan complacientes y desarrollan análisis que dan cuenta de diálogos o relaciones que existen solo en determinados círculos acotados (universidades) y que no son los que tienen lugar en espacios alejados de las capitales de las provincias o en territorios rurales.

Como resultado, terminan fijando las agencias de las “mujeres indígenas” a discusiones sobre la resistencia en términos generales, pero especialmente bajo la idea de que en sus agencias se esconde, aun cuando no lo manifiesten, como un sentido oculto, la búsqueda de acciones por revertir relaciones patriarcales o quebrar un orden patriarcal que las sujeta; asimismo, las ven como actoras que conservan elementos no patriarcales que permitirían imaginar alternativas para revertir los males del patriarcado en las sociedades modernas occidentales. Algunas de estas teorías suelen ubicar a las mujeres indígenas en ese doble debate, anclan las discusiones académicas a una resistencia cristalizada o a la generación de alianzas con base en la condescendencia. De lo relevado durante mi trabajo de campo y convivencia con estos grupos, en cambio, considero que las discusiones y preocupaciones de estas actoras no se aproximan a anudamientos teóricos como la colonialidad del género, por ejemplo.

Más allá de la seducción que generan encuadres como la crítica decolonial, en especial por su carácter inspirador y convocante, las prácticas que llevan adelante las mujeres indígenas del norte de Salta son bastante más complejas y muchas veces inasequibles para aquellas herramientas analíticas que anteponen compromisos o lealtades a movimientos como el feminista. En efecto, de acuerdo con mi experiencia, sostengo que una forma de transitar los encuentros y desencuentros es sometiendo a revisión nuestras propias prácticas y las categorías analíticas con las que somos formadas a fin de llegar a reconocer, como expresa Sciortino (2012), “el marco objetivo diferencial desde el cual mujeres y varones se proyectan como sujetos libres” (p. 43).

Lo que busco destacar con este texto es la centralidad de la observación y registro de las agencias de actoras como las mujeres integrantes de pueblos originarios, tomando en cuenta los procesos históricos que vivenciaron y los modos de organización sexogenérica de sus pueblos, para no dar por sentado o asumir que se trata de manifestaciones patriarcales o, por el contrario, de ordenamientos plenamente equilibrados. Intento de esta manera, apoyándome en observaciones empíricas, incorporar la posibilidad de analizar las acciones de lucha y movilización de grupos de mujeres indígenas a partir de sus propios conocimientos y planteos sociopolíticos, incluso cuando estos contradicen los axiomas del pensamiento feminista. Justamente, como he querido mostrar en los anteriores párrafos, las acciones de las agentes de ARETEDE no están directamente encaminadas hacia la lucha contra un orden de género perjudicial, ya sea de herencia colonial o no. La evaluación de sus agencias revela las múltiples investiduras y finalidades que pueden encontrarse en las iniciativas de organización y participación, y evidencia que no siempre hay correspondencia entre la agencia y la resistencia, que es pertinente preguntarse por los factores que intervienen en la modelación de las motivaciones y metas de cada actor, y que las expectativas de reproducción social y continuidad no siempre equivalen a la ocupación de roles de subordinación con respecto a los varones o a la anulación de los intereses femeninos.

De parte de la antropología, algunas perspectivas teóricas han podido ofrecer descripciones situadas de las dimensiones que adquieren las resistencias de grupos de mujeres indígenas de diferentes latitudes del país. Por ejemplo, en el trabajo de Cabrapan-Duarte (2022, 2022a) se problematizan los elementos que intervienen en la constitución de los movimientos de organización de mujeres indígenas que se pronuncian contra el avance del extractivismo y los horizontes a los que apuntan. En estos análisis se toman en cuenta las aportaciones de los feminismos territoriales,

comunitarios y decoloniales, aunque reconociendo la pluralidad del movimiento amplio de mujeres. La construcción de modalidades organizativas para apuntalar la sostenibilidad y el cuidado de la vida compartida entre varones y mujeres son algunos de los intereses de estos grupos, al igual que el rechazo a la violencia por motivos de género. Este tipo de investigaciones deja en claro que no hay simplicidad ni mucho menos linealidad en las manifestaciones sociopolíticas de las agencias femeninas indígenas; por el contrario, se trata de experiencias sumamente heterogéneas.

Por último, este trabajo no busca descartar las perspectivas introducidas por la crítica pos- y decolonial sino más bien marcar la brecha entre lo que indican estos debates (que ocupan un lugar importante en los ámbitos académicos) y la evidencia etnográfica basada en el trabajo de campo en los territorios del Chaco argentino donde viven estas mujeres y sus familias/comunidades. En suma, lo que pretendo es sumar una lectura que habilite mayor permeabilidad y registro de posibilidades analíticas que exceden los esquemas más conocidos hasta ahora, lo que, de acuerdo con mi visión, permitiría enriquecer el conocimiento y la acción.

## Bibliografía

- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social* 8 (17): 61-89.
- Bidaseca, K. y Vázquez Laba, K. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Cabrapan-Duarte, M. (2022). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. *(En)clave Comahue Revista Patagónica de Estudios Sociales* 28: 9-39.

- Cabrapan-Duarte, M. (2022a). Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate feminista* 32 (64): 56-79.
- Castelnuovo-Birabén, N. (2014). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26: 92-101.
- De Giorgi, A. (2018). Un pensamiento propio. Feminismo desde y para América Latina en la década de 1980. *Travesía* 20 (2): 45-64.
- Denuncio, A. (2018). Mujeres indígenas: procesos organizativos e identitarios. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 87-111). Temperley: Tren en Movimiento.
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). Introducción. En Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 13-40). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Falquet, J. (2003). Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos* 11: 13-35.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20.
- Fuentes, P. (2014). Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer. México, 1975. *Secuencia* 89: 166-192.
- Gallo, A. (2021). Turismo rural comunitario: gestión y participación de las mujeres de la comunidad guaraní Peña Morada, departamento San Martín, provincia de Salta. Ponencia

- presentada en el 12.º Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, Buenos Aires, junio y septiembre.
- Gallo, A. (2023). *Las agencias políticas de las mujeres guaraníes de las comunidades Río Caraparí y Peña Morada. Municipio Aguaray, departamento San Martín, provincia de Salta*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Salta.
- García-Gualda, S. (2016). La chispa de la participación política: Historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2: 9-24.
- García-Gualda, S. (2021). *Tejedoras de futuro: mujeres mapuche y participación política*. Neuquén: Topos.
- Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar* XVI: 59-81.
- Gómez, M. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana* 7 (1): 1-5.
- Gómez, M. (2022). Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* 11: 64-94.
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia. *Revista de la carrera de Sociología* 5 (5): 37-63.
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2018). Introducción. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 7-26). Temperley: Tren en Movimiento.
- Gómez, M. y Trentini, F. (2018). Mujeres mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En Ulloa, A. (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 105-155). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hernández Castillo, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* 12 (24): 206-229.

- Hernández, I. y Rodríguez, A. (1994). Igualdad, desarrollo y paz. Luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa* 17: 3-53.
- Hirsch, S. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública. Una aproximación antropológica. *Runa* 24: 213-232.
- Hirsch, S. (2008). Maternidad, trabajo y poder: Cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En Hirsch, S. (coord.), *Mujeres indígenas de la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 231-251). Buenos Aires: Biblos.
- Lamus-Canavate, D. (2008). La agenda global de Naciones Unidas para “la mujer”. *Revista Polis* 20: 2-17.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC* 1: 1-31.
- Milana, P. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas, formas de trabajo y política colectiva: una etnografía colaborativa del “hacer juntas” en contexto de pandemia (Salolita, Argentina). *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo* 16: 1-18.
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 1-23). Madrid: Cátedra.
- Molyneux, M. (1985). Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies* 11 (2): 227-254.
- Ortega, M. y ARETEDE (2022). Comunicación indígena, prácticas de libertad y construcción política. Las comunicadoras de la FM Comunitaria La Voz Indígena. En Lizondo, L. y Doyle, M. (comps.), *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina* (pp. 59-75). Bogotá: Fundación Friedrich Ebert.
- Ortega, M.; Soria, S. y Villagra, E. (2023). Mujeres indígenas desde los (des)bordes de la política. Los casos de Nazareno

- y Tartagal (Salta, Argentina). *Polis. Revista Latinoamericana* 22 (66): 12-47.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena (Lima)* 13 (29): 11-29.
- Rizzo, L. (2018). Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género. En Gómez, M. y Sciortino, S. (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 59-65). Temperley: Tren en Movimiento.
- Sciortino, S. (2012). La etnografía en la construcción de una perspectiva de género situada. *Revista Clepsidra* 1: 41-58.
- Sciortino, S. (2013). Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas? Ponencia presentada en las III Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos “Desde Cecilia Grierson hasta los debates actuales”. La Plata, FAHCE-UNLP, 25 al 27 de septiembre.
- Sciortino, S. (2014). Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina. *Caravelle* (102): 87-106.
- Sciortino, S. (2015). Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Universitas Humanística* 79: 65-87.
- Sciortino, S. (2016). Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política. *Via Iuris* 22: 89-108.
- Sciortino, S. (2017). Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-8.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Bidaseca, K. y Vázquez Laba, K. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Ediciones Godot.

- Soria, S. (2023). Práctica académica e interseccionalidad: notas desde la poscolonialidad latinoamericana. *Debate Feminista* 33 (66): 4-28.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Valdez, M. (2017). Aportes mapuce para pensar el género. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-9.
- Valdez, M.; Amador-Espina, M.; Paredes, J.; Sciortino, S. y Gómez, M. (2017). Reflexiones de las autoras y la coordinadora sobre el debate. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 7 (1): 1-23.

## Documentos consultados

- Programa radial “Mujeres luchadoras”, Colección de Archivos ARETEDE, 2013, Tartagal, Salta.
- Registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2002, Tartagal, Salta.
- Registro audiovisual de los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas, Colección de Archivos ARETEDE, 2005, Tartagal, Salta.

## 2

# Trabajar como estudiante, pasante y técnica social en proyectos académicos, de gestión comunitaria y de desarrollo local con mujeres qom (tobas) en el oeste formoseño (Chaco centro-occidental, 2002-2007)<sup>1</sup>

*Una mirada retrospectiva*

MARIANA GÓMEZ

### Introducción y objetivos

Una buena parte de los trabajos que escribí desde mi formación como antropóloga en la Universidad de Buenos Aires se centró en el análisis de experiencias pasadas y contemporáneas de mujeres qom (tobas) del oeste formoseño<sup>2</sup> (pueblo indígena conocido en la etnografía del Chaco argentino como qom'lec, *tobas del oeste* o *ñachilamolek*). Estas mujeres viven en un contexto periférico y fronterizo “poscolonial”

---

<sup>1</sup> Las reflexiones y opiniones que vierto en este trabajo son de mi exclusiva responsabilidad y no representan las de los directivos/presidentes/coordinadores de las fundaciones y proyectos en los que me desempeñé hace muchos años.

<sup>2</sup> Depto. Bermejo, Chaco centro occidental, cerca del cauce medio del río Pilcomayo.

(dentro del país y la provincia) donde se intersecan prácticas e imaginarios históricos y culturales (generizados) provenientes del mundo aborigen, criollo y blanco<sup>3</sup>, y donde operaron desde mediados del siglo XIX diversos agentes colonizadores (capital, Estado y misioneros).

Sometida entre fines del siglo XIX y las primeras dos décadas del XX, la población indígena —parcialidades de grupos tribales de origen qom, pilagá, wichí y nivaclé— fue reducida y reterritorializada, primero en misiones y reducciones estatales y luego, desde mediados de la década de 1980, en comunidades rurales o en barrios periurbanos pobres, de manera que perdió sus antiguos dominios territoriales y reconfiguró gradualmente su modo de vida al sincretizar sus culturas antiguas con un nuevo modo de vida sedentario, diversos tipos de cristianismos (especialmente evangélicos y pentecostales) y el trabajo semiasalariado como trabajadores migrantes en las agroindustrias de la región (hasta mediados de la década de 1960).

Con el retorno de la democracia, en la provincia de Formosa el Estado reformuló su relación con los grupos indígenas a partir de la sanción, en 1984, de la Ley del Aborigen N.º 426, que les reconoció un conjunto de derechos (incluyendo el derecho al territorio y a la educación bilingüe), acción que se mostraba en consonancia con lo que ocurría en otros países latinoamericanos que comenzaban a reconocer la preexistencia étnica, cultural y territorial de los grupos indígenas (en tanto pueblos) a la conformación de los Estados-nación. En Formosa, donde los indígenas representan entre el 8 y el 10 % de la población total, fueron reconocidos como “etnias” o “grupos étnicos”, lo cual inauguró un proceso de ciudadanía subalternizada y de juridización de lo indígena (Leone Jouanny, 2022). Así,

---

<sup>3</sup> Se trata de categorías populares y extendidas en todos los sectores sociales de la provincia de Formosa y en la región del Chaco argentino en general. Los propios indígenas suelen referirse a sí mismos de igual manera o como perteneciendo a una “raza aborigen” en contraste con los “blancos” o “criollos” (estos pueden ser “entreverados” o mestizos).

mediante la sanción de esta ley, los indígenas (wichí, qom, pilagá)<sup>4</sup> fueron reconocidos jurídicamente, mientras que sus asentamientos se transformaron en “comunidades” reterritorializadas e inventariadas mediante la asignación de una personería jurídica, con lo cual el naciente gobierno provincial de aquel entonces (y los sucesivos) logró construir un amplio margen de control sobre la naciente agencia política indígena y ampliar su hegemonía.

Pero, además, como desarrollé en otro lugar (Gómez, 2016), en las últimas décadas, en el oeste formoseño se efectuó un traspaso del “poder pastoral”, ejercido y encarnado por las misiones anglicanas, hacia un “poder gubernamental”, ejercido por el Estado y las ONG. En este contexto, el paradigma del desarrollo comenzó a jugar un rol clave a través del financiamiento de proyectos por parte de agencias vinculadas a la cooperación internacional, especialmente las provenientes de Alemania. Algunos ejemplos serían Oxfam (ONU); la GTZ (Cooperación Técnica para el Desarrollo), dependiente del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo en Alemania (BMZ); Brot für die Welt (Pan para el Mundo, organización no gubernamental de la Iglesia protestante alemana) y Misereor (Iglesia católica alemana)<sup>5</sup>.

Como señala una investigación reciente (Leone Jouanny, 2022), “lo indígena” en la provincia de Formosa se constituyó en un campo de disputa política mediante la intervención de actores colectivos interrelacionados desde la década de 1970 en adelante: 1) grupos indígenas y sus referentes (varios forjaron sus identidades políticas en vínculo

---

<sup>4</sup> También existen varios grupos nivaclé que recientemente, a fines de diciembre de 2025, fueron reconocidos por el Estado nacional mediante el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), aunque no todavía por el Estado provincial, ver: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/336469/20251219>.

<sup>5</sup> MISEREOR financió a distintas ONG, como FUNGIR, INCUPO, EPRA-SOL, APCD, FUNDAPAZ y SERVIJUPI (Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Centro-Oeste de Formosa).

con Iglesias, misiones anglicanas y evangélicas y referentes peronistas); 2) agentes de una compleja “red de pastoral aborígen chaqueña” que venía interviniendo y acompañando dinámicas de asistencia social, sanitaria y legal en los asentamientos indígenas del centro-oeste, centro y este de Formosa mucho antes de que fueran reconocidos como comunidades aborígenes, etnias o pueblos indígenas; 3) representantes del gobierno peronista que comenzaron a acercarse a la población indígena de la provincia al término de la última dictadura, al visualizarla como parte de su futuro electorado; 4) ONG, fundaciones y organizaciones de la sociedad civil involucradas en la asistencia y asesoramiento al mundo de las comunidades indígenas.

Este artículo se propone dos objetivos. El primero es explicar de manera retrospectiva cómo llegué a trabajar entre 2002 y 2006 en tres proyectos distintos con las mujeres qom del oeste formoseño mientras era estudiante de la carrera de Antropología en la UBA. El primer proyecto se proponía investigar sobre diversos aspectos reproductivos y nutricionales en comunidades indígenas de Formosa, y los siguientes dos fueron proyectos implementados por dos ONG distintas (fundaciones), uno con el fin de promover capacidades para la gestión comunitaria del territorio y el fortalecimiento de los derechos territoriales, y el otro para impulsar el desarrollo artesanal y la conformación de dos asociaciones de mujeres artesanas. Para ello, reviso un conjunto de reflexiones analíticas que volqué en trabajos anteriores sin publicar (Gómez, 2004, 2006, 2008, 2009). El segundo objetivo es ofrecer algunas consideraciones e interpretaciones conceptuales sobre el rol gubernamental que vienen jugando, desde la década de 1990 en adelante, los actores no gubernamentales cuyos proyectos en el Chaco argentino se financian a través de un entramado complejo de fondos privados y estatales, en los que intervienen agencias de cooperación internacional, entes privados y programas del Estado.

Metodológicamente, para el análisis relaciono observaciones realizadas en el marco de mis experiencias de trabajo de hace dos décadas (participaciones observantes), primero como estudiante, luego como pasante (para Fungir o Fundación para la Gestión y la Investigación Regional) y finalmente como técnica social (para la Fundación Gran Chaco, FGCH). Además, muestro cómo eran percibidas las mujeres en cada uno de estos proyectos y las formas de agencia social que desplegaron de cara a ellos. Luego, me detengo en explicar los orígenes y la expansión del paradigma del desarrollo local en el Chaco centro-occidental y algunas conceptualizaciones sobre el accionar de las ONG laicas y religiosas que desde hace décadas implementan proyectos de desarrollo local, productivos u organizativos/formativos. Además, ofrezco mi propia interpretación sobre el accionar de estos actores en la promoción de procesos organizativos entre las mujeres indígenas de la región chaqueña.

### **Realizando entrevistas (historias reproductivas) a las mujeres qom: dilemas éticos, demandas y tensiones<sup>6</sup>**

Las circunstancias que derivaron en que viaje al oeste formoseño por primera vez en el año 2002, siendo estudiante de la carrera de Antropología en la UBA, fueron bastante azarosas. A mediados de 2001, me presenté a una convocatoria que circulaba en una lista de mails donde se ofrecían pasantías rentadas para estudiantes de Antropología, Demografía y Sociología. La idea era integrarse a trabajar en un proyecto cuyo objetivo era estudiar el estado nutricional y reproductivo de familias tobas de comunidades rurales en el oeste formoseño, el cual había comenzado unos años

---

<sup>6</sup> Algunas ideas y reflexiones de este apartado retoman las de un trabajo anterior no publicado (Gómez, 2004).

atrás en Namqom, un barrio indígena periurbano ubicado en las afueras de Formosa capital<sup>7</sup>. El proyecto era dirigido por una destacada bióloga argentina, quien, junto a otros investigadores, creó una fundación en Formosa capital para llevar adelante sus proyectos de investigación (Valeggia y Ellison, 2003; Valeggia y Lanza, 2005). Unos meses después de enviar mi aplicación, me comunicaron que había quedado seleccionada junto a otra de mis compañeras de la UBA (finalmente ella no se integró). Hasta entonces, lo único que yo había leído sobre los tobas (qom) de Formosa eran los artículos de Gastón Gordillo (1992) sobre el proceso histórico y económico de “subsunción” de las economías domésticas indígenas al capital de la región, mediante su incorporación como trabajadores migrantes en los ingenios azucareros del noroeste argentino entre fines del siglo XIX y la década de 1960.

En el marco de este proyecto, realicé cuatro estancias de trabajo de campo en la comunidad de Vaca Perdida, entre junio de 2002 y febrero de 2003. Vaca Perdida era (y sigue siendo) la comunidad más frecuentada por gente no indígena, ya que se encuentra a la entrada del territorio toba que, en ese entonces, abarcaba unas 35.000 hectáreas tituladas a nombre de la Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro. Allí, además, estaba asentada otra veintena de comunidades y parajes de distinto tamaño, interconectados por relaciones de parentesco. Todas las comunidades tenían características rurales y se encontraban a una distancia de entre 80 y 60 km de Ingeniero Juárez, el pueblo de referencia más importante en el oeste formoseño.

La comunidad de Vaca P. contaba con una salita para Atención Primaria de la Salud (APS) muy precaria, atendida diariamente por un señor mayor que tenía un doble rol: enfermero experimentado y pastor anglicano de la comunidad; en ambos casos, formado por los misioneros

---

<sup>7</sup> Proyecto Reproducción y Ecología en el Gran Chaco.

anglicanos durante la década de 1960<sup>8</sup>. Dentro del territorio había escuelas de gestión estatal de modalidad intercultural bilingüe donde trabajaban maestros indígenas y criollos, y estos por lo general ocupaban los cargos jerárquicos en los establecimientos.

Los criollos, además de criar a sus animales, tenían almacenes —previo permiso de la Asociación Toba— y usaban el sistema de cuenta/libreta para vender su mercadería a las familias. Varios maestros criollos ocupaban temporalmente casas prefabricadas construidas en un borde externo de la comunidad, cerca del camino central, lo que denotaba su extranjería. Algunas familias tobas habían accedido a planes de vivienda y tenían casas de material pequeñas, sin abandonar sus ranchitos de adobe.

En aquel entonces, ninguna comunidad tenía agua potable de red, y se abastecían con camiones cisterna de la municipalidad del pueblo o extraían agua de pozo con una bomba manual. Tampoco había luz eléctrica, solo Vaca Perdida tenía un equipo electrógeno que daba luz tres horas al día. Las “nuevas tecnologías” que vi llegar y expandirse en aquel entonces fueron la televisión satelital, los DVD y las cámaras digitales y, gradualmente, pude ver cómo se modificaban las rutinas nocturnas de las familias de caciques, pastores y maestros, o de todas aquellas que contaban con algún salario por trabajar en el empleo público en el Estado provincial (como maestros o agentes sanitarios). La radio, en cambio, ya tenía décadas de presencia en todos los hogares.

En el transcurso de esas cuatro estancias de trabajo de campo, se (me) presentaron una serie de tensiones y conflictos con las autoridades políticas y religiosas de Vaca Perdida, también con la directora del proyecto, con el médico blanco que trabajaba en la salita de APS y con varias de las

---

<sup>8</sup> En 2008 el gobierno provincial construyó un centro de salud de mayor complejidad en La Rinconada, la comunidad más poblada, situada a 8 km al norte de Vaca Perdida.

casi treinta mujeres que me tocó entrevistar, especialmente cuando la directora del proyecto me pidió que acompañe a una de sus tesis (una estudiante de Puerto Rico) para que recabe información para su tesis de grado. Las entrevistas que yo tenía a mi cargo eran semiestructuradas y abordaban aspectos clave de las historias reproductivas femeninas: cuántos hijos habían tenido, cuántos habían fallecido y sus causas de muerte, si habían tenido irregularidades con su menstruación, la edad de la menarca y de su primera relación sexual, etc. A cada mujer entrevistada, brindarme estas respuestas le significaba tener que recordar y hacer memoria sobre una parte íntima o reservada de su historia (al menos para mí), narrarme situaciones y recordar a personas sobre las que podían pesar tabúes culturales (como la prohibición de mencionar los nombres de los hijos fallecidos). Así, pronto fui tomando conciencia de que quienes trabajábamos como “recolectoras de datos” para este proyecto éramos mujeres jóvenes, blancas o criollas, procedentes de entornos urbanos y con estudios universitarios, y nuestro trabajo consistía en realizar preguntas sobre aspectos de sus historias personales a mujeres socializadas en otra lengua y cultura que se presentaban frente a nosotras como *pobres* y *sin dinero* para enfrentar los problemas cotidianos y extremos de sus vidas.

No obstante, la agencia de las mujeres resignificó la presencia asimétrica de este proyecto y transformó el espacio de entrevista en uno de queja y demanda, pues lo que más las estimulaba a suspender sus tareas domésticas para sentarse a conversar con nosotras (además de la ropa nueva para sus niños que la tesis puertorriqueña había pactado con la directora del proyecto y esta, a su vez, con la autoridades de la comunidad) era ejercer su reclamo para mejorar la atención de “la salud de las mujeres” (su salud reproductiva y sexual) y que sus demandas se escucharan por fuera del estrecho y conflictivo espacio de la comunidad.

“Quiero tomar algo para no tener más hijos”, “Estoy cansada de tener tantos hijos”, “Estoy enferma de tantos

partos”: varias mujeres y sus maridos querían saber “cómo hacer para cuidarse” o “qué se podía tomar” para evitar otro embarazo en el corto plazo. Era evidente que no tenían la información adecuada ni acceso a métodos anticonceptivos de manera regular. Y aunque la maternidad era vista como un valor central que no se ponía en duda (pues habilita el ejercicio de la autoridad femenina en el hogar), sí se cuestionaba la maternidad excesiva (Gómez, 2016) debido a la alta mortalidad infantil, las enfermedades y las dolencias posparto que muchas atravesaron.

En un primer momento, la demanda por información y acceso a métodos anticonceptivos estuvo concentrada en algunas mujeres; después pasó a presentarse (a hablarse) como un problema que abarcaba a muchas de ellas y a sus parejas. Sin embargo, la intervención de los hombres fue vacilante, ambigua y contradictoria: apoyaban a sus mujeres, pero desconfiaban del sistema de salud estatal y además temían perder el control sobre la fecundidad y la sexualidad femenina<sup>9</sup>. En una ocasión, varias mujeres nos pidieron que convoquemos a la directora del proyecto para hacer una reunión entre todas. Así se hizo y a ella acudieron jóvenes, adultas, ancianas, maridos, el agente sanitario de la comunidad, el enfermero/pastor y su hijo (el cacique). Recuerdo que una mujer tomó la palabra y enumeró las necesidades inmediatas que tenían: necesitaban una nueva partera (o que el Estado provincial volviera a asalariar un rol considerado tradicional y esencial), acceso e información segura a métodos anticonceptivos y una ambulancia en buen estado para trasladar a los enfermos graves a un centro de salud de mayor complejidad situado a 20 km (en la localidad de Pozo de Maza).

---

<sup>9</sup> La resistencia a los métodos anticonceptivos farmacéuticos y la desconfianza hacia los procedimientos del sistema médico estatal manifestaban el proceso de hegemonía/subalternidad en el campo de la salud iniciado por los misioneros anglicanos a mediados del siglo XX (Bargallo, 1992).

Mis primeras reacciones fueron de perplejidad e incertidumbre porque realmente no sabía cómo podía ayudarlas a encontrar una solución en el corto plazo y si, en todo caso, debía hacerlo o era mejor mantenerme al margen. En realidad, la demanda iba dirigida a quienes circunstancialmente estábamos trabajando allí porque las mujeres qom asumían que teníamos contactos con el mundo externo a la comunidad y con el médico blanco encargado de realizar las visitas semanales. Además, buscaban interpelar al agente sanitario de la comunidad (un hombre qom que, por su trabajo de seguimiento de casos de TBC y Chagas, cobraba un magro plan social, además de que él mismo estaba enfermo de TBC) y al enfermero/pastor de la comunidad, a cargo de atender la capilla anglicana y el dispensario de salud.

Así, la articulación de esta demanda estuvo constantemente mediada y tensionada por relaciones y expectativas de género desiguales, patentes en las dinámicas comunitarias y familiares, en el reparto del trabajo doméstico y de cuidados en los hogares y en la movilidad limitada de las mujeres. En particular, fue a partir de la intervención del cacique de la comunidad (el hijo del enfermero/pastor) y de otros varones que la demanda se transformó en un campo discursivo tenso donde las opiniones femeninas y masculinas por momentos convergían para aliarse y tomar una posición conservadora respecto de los métodos anticonceptivos y, en otros, confrontaban, y yo entonces aparecía como una aliada con quien las mujeres podían conversar y hacer catarsis. Por mi parte, lo que resolví hacer en el mientras tanto fue informarme sobre los cambios ocurridos en las estrategias reproductivas y en las experiencias de la maternidad, en el imaginario nativo sobre la reproducción y la sexualidad, y en el tipo de atención médica estatal y tradicional que recibían las mujeres. También empecé a observar con mayor atención las relaciones de género en los hogares, en la comunidad y en el mundo indígena y criollo chaqueño al notar que la agencia de las mujeres era muy limitada.

Luego, en una de mis estancias en Vaca Perdida, me reuní con algunas mujeres y sus maridos para acercarlos información sobre métodos anticonceptivos, haciéndome acompañar por una docente toba de la escuela que hacía de traductora. También organicé algunas visitas al hospital de Ingeniero Juárez para que varias pudieran realizar consultas con una ginecóloga. De manera esperada, mi intervención provocó que el médico a cargo de la comunidad comenzara a mirarme con recelo y desconfianza porque me estaba metiendo en su área de trabajo, cuando mi intención en verdad era poder ayudar en algo y facilitar el diálogo entre él y las mujeres (y recuerdo que como muestra de esto le preparé un informe). Ciertamente, la gestión del médico no podía ser más que limitada, igual que los recursos materiales del Estado provincial que llegaban al territorio toba<sup>10</sup>.

A fines de febrero de 2003, después de permanecer un mes en Vaca Perdida, decidí dejar de trabajar en este proyecto. El tipo de relación entre entrevistadora/entrevistadas, estudiante de antropología/personas de la comunidad, estudiante de antropología/directora del proyecto, me venía disgustando. La gente de la comunidad, además, hacía todo lo posible para manipular esta presencia intrusiva que significaba el proyecto en sus vidas, y en sus interacciones con nosotras/os (estudiantes o recién graduadas dedicadas a realizar entrevistas) buscaban obtener algo a cambio (ropa, calzado para sus niños, leche en polvo, remedios, comida, entre otras necesidades a las que se trataba de responder

---

<sup>10</sup> Unos meses más tarde, Formosa adhirió a la Ley Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable y pronto lanzaría un programa para brindar anticonceptivos, asesoramiento y capacitación a los equipos de salud, incluyendo a los que trabajaban en las áreas indígenas. En el centro de salud del barrio Namqom, ubicado en las afueras de la capital de Formosa, en 1997 se realizaron cursos de educación sexual dirigidos a mujeres. En el depto. Matacos, donde tradicionalmente están asentadas numerosas comunidades wichí, se prescribían, repartían y se brindaba información sobre planificación familiar desde los centros de salud desde hacía varios años. La ausencia de este tipo de capacitaciones en Vaca Perdida probablemente se vinculaba a su extrema ruralidad y aislamiento.

como se podía); otras mujeres, en cambio, mantuvieron siempre su negativa a ser entrevistadas. Las crudas asimetrías de clase, racializadas y generizadas, se nos marcaban constantemente, ya que el proyecto se manejaba con una lógica que hoy podríamos denominar extractivista (en esos años no existía ni circulaba este concepto en la academia o el activismo) y que, si bien era resistida y cuestionada por algunas personas de las comunidades, no era directamente confrontada por las autoridades comunitarias.

Para finalizar, resumo algunas de las problemáticas que más me impactaron y que observé de cerca hace más de dos décadas: 1) la pobreza de las comunidades rurales tobas (sin agua potable, sin luz, acceso desigual a la educación y a la salud, personas padeciendo enfermedades crónicas como tuberculosis y Chagas, escasa circulación de dinero pues faltarían algunos años para el despliegue federal de la política social de los gobiernos kirchneristas y la implementación de la AUH<sup>11</sup>; 2) los constantes límites masculinos a la agencia de las mujeres puesto que todas sus iniciativas e inquietudes acababan sujetadas a la autoridad patriarcal (representada por el pastor, el cacique, el enfermero o el médico), siendo una de las consecuencias más palpables la dominación masculina sobre el cuerpo de las mujeres; 3) el rol central de los pastores de tradición anglicana y de los caciques —una figura liminal entre la tradición política toba y la del peronismo provincial— como reguladores de los conflictos sociales en la comunidad; 4) la dominación de largo plazo sobre esta población indígena manifestada en un tipo de etnicidad atravesada por la conversión socioreligiosa, el colonialismo interno y el racismo estructural; 5) las comunidades poseían un territorio amplio, con acceso al monte y al río (dos espacios vitales que brindan alimentos y recursos), pero continuaban empobrecidas y marginadas

---

<sup>11</sup> Asignación Universal por Hijo, un tipo de prestación social (seguro social) que entró en vigor en el año 2009, durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner.

socialmente. Aun así, mantenían un tipo de organización propia y se destacaban personas con roles importantes para el sostenimiento de la vida comunitaria; 6) las mujeres eran percibidas en este primer proyecto como informantes o dadoras de información, lugar de extracción que rápidamente resignificaron al convertir la situación de entrevista en una instancia para la queja, la demanda y el pedido de ayuda para el acceso a métodos anticonceptivos y para conocer y ejercer sus derechos sexuales y reproductivos.



Centro de salud de Vaca Perdida (2003). Fotografía de la autora.



El templo anglicano de la comunidad (2003). Fotografía de la autora.

### **Trabajar como pasante en un proyecto para el fortalecimiento de los derechos territoriales y la gestión del territorio**

No recuerdo exactamente cuándo fue, pero en una de las estancias en Vaca Perdida para trabajar en el proyecto anterior, un día apareció el “asesor” de las comunidades, Luis De la Cruz, un señor de mediana edad que conocía a la directora del proyecto y a veces la asesoraba sobre cómo sortear las tensiones y conflictos que iban apareciendo con la gente en el marco de su investigación. La historia de De la Cruz refleja un compromiso social de larga data en la región chaqueña: trabajó para la misión anglicana de Ingeniero Juárez entre fines de la década del setenta y la siguiente, e integró la red de pastoral indígena chaqueña que se articuló durante esas décadas en las provincias de Formosa y Chaco (Leone

Jouanny, 2022); en su caso, su radio de intervención fueron las comunidades wichí y qom del oeste formoseño (departamentos Bermejo y Mataco). Durante la década del ochenta acompañó el proceso organizativo de los tobas del oeste para encauzar su reclamo territorial en la coyuntura política provincial de la posdictadura, que fue muy receptiva a las demandas y derechos indígenas (De la Cruz y Mendoza, 1988; De la Cruz, 1993, 1995; Gordillo, 1992). Al igual que otros agentes de esta compleja red pastoral, formó su propia fundación en los años noventa (De la Cruz, 1997, 2000) a la que denominó FUNGIR (Fundación para la Gestión y la Investigación Regional).

En 2002, mediante FUNGIR, obtuvo un financiamiento externo para implementar un proyecto<sup>12</sup> cuyo objetivo era fortalecer la conciencia social y política sobre los derechos territoriales en las comunidades wichí y toba que poseían títulos comunitarios privados sobre sus territorios (donde se preservaban porciones importantes de monte de alta biodiversidad y accesos directos al bañado y al río); otro objetivo era generar articulaciones a nivel regional para la defensa de sus derechos. Transversalmente, además, se proponía realizar un relevamiento participativo sobre el acceso a sitios dentro del territorio toba con grupos de mujeres de distintas generaciones que todavía salían al monte a recolectar recursos, y una sistematización de algunas problemáticas socioambientales y territoriales incorporando una perspectiva de género.

De la Cruz, cuando se enteró de que me estaba yendo del proyecto anterior, me ofreció integrarme en el suyo

---

<sup>12</sup> "Biodiversity Conservation of the Inland Delta of the Pilcomayo River focusing on Wichi and Toba Indigenous Associations and the Indigenous Commission of the Pilcomayo Basin". Este proyecto tenía dos objetivos centrales: 1) fortalecer el proceso organizativo de la Comisión de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo y 2) fortalecer a las comunidades para desarrollar planes de manejo, delimitar sus propias áreas protegidas e influir en el manejo de los recursos que están fuera de su territorio, donde también tienen derecho de acceso.

bajo la figura de pasante, donde me desempeñé entre abril de 2003 y mayo de 2005 para colaborar en algunas tareas. Durante esos dos años, viajé cada mes y medio para sostener estancias de entre quince y veinte días, y trabajé con grupos de mujeres de tres comunidades: Vaca Perdida, La Mocha y La Rinconada. Mi tarea principal consistía en acompañarlas en sus salidas al monte (bien temprano por la mañana) para recolectar recursos que usaban en su economía doméstica (algarroba, mistol, bola verde, chaguar, plantas y cortezas tintóreas para teñir sus piezas artesanales). Durante estas salidas, mientras ellas recolectaban, yo georreferenciaba con un GPS los recorridos de ida y vuelta y los lugares con recursos importantes. También tomaba fotografías<sup>13</sup> y notas de sus comentarios y relatos sobre distintos “lugares con historia” vinculados a sus biografías familiares y a las relocalizaciones de las familias a causa de las crecidas del río Pilcomayo y las grandes inundaciones que comenzaron a afectar recurrentemente la zona a partir de la década de 1940.

Así, mis días en las comunidades transcurrían entre las salidas al monte con las mujeres por la mañana bien temprano y las visitas a las familias para conversar sobre distintos temas por las tardes, mientras tomábamos unos mates. A la noche, me sentaba a transcribir las notas de campo en un diario que llevaba. Sin embargo, a pesar de mi disciplina, en muchas ocasiones comenzaba a sentirme bastante desorientada ante la indiferencia de las mujeres recolectoras respecto de los objetivos del proyecto, no así respecto de que las acompañara en sus salidas al monte, cuestión que disfrutaban mucho porque les encantaba tener una nueva “compañera de monte”. Estas cuestiones me llevaban a repensar constantemente los supuestos epistemológicos

---

<sup>13</sup> Hice una exposición con algunas de estas fotografías durante junio de 2014 en el Centro Cultural Tierra Violeta, ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8941-2014-06-20.html>.

de una investigación que pretendía ser participativa; hubo días enteros donde realmente no sabía qué estaba haciendo en las comunidades (o qué tenía que hacer) y, en esos momentos, escribir en el diario me ayudaba a canalizar mis ansiedades. Escribía sobre lo que veía, escuchaba y sentía. Me observaba a mí misma y mis dudas con los proyectos mientras reconstruía conversaciones que había tenido con personas de la comunidad o escenas que había observado. Escribir, en síntesis, me ayudaba a situarme a mí misma y a otros actores que interactuábamos localmente en ese territorio qom periférico, marginal pero muy complejo.

No obstante, gradualmente, fui transformando esta experiencia de trabajo etnográfico-participativa en un “campo de investigación” no solo para el proyecto de FUNGIR sino también para preparar mi tesis de licenciatura en una problemática sobre la que no existían estudios en la antropología chaqueña en aquel entonces: el uso, la percepción del territorio y la circulación de saberes tradicionales entre grupos de mujeres recolectoras (Gómez, 2006). En general, en el país, en aquel entonces había muy poca investigación con perspectiva de género que tomara a las mujeres indígenas como sujetos de indagación (sus experiencias de conversión sociocultural y religiosa, los imaginarios de género, las dificultades para acceder a la educación, la salud, la justicia y al ejercicio de derechos en general, etc.); tampoco existían colectivos de mujeres indígenas organizadas ni activistas como sí existen ahora (desde 2009 en adelante). Cabe aclarar que en otras investigaciones latinoamericanas sobre territorialidades indígenas tampoco existía un concepto similar al de “cuerpo-territorio” o “territorio-cuerpo”, omnipresente en la bibliografía actual y en los activismos de mujeres indígenas contra las agresiones del neoextractivismo en sus territorios comunitarios.

Así, en diálogo con otra bibliografía y estudios de otras regiones indígenas de Latinoamérica, conceptualicé las experiencias femeninas de “vinculación con el monte” desde otros conceptos y el análisis de cincuenta registros

etnográficos (Gómez, 2008). Las mujeres continuaban recolectando frutos (algarroba, mistol, bola verde), fibras naturales para sus artesanías, plantas medicinales y cortezas tintóreas. “Salir al monte” con ellas era una experiencia intensa y revelaba una clase particular de *embodiment femenino*, transmitido entre generaciones y nutrido de un “sentido práctico” (Bourdieu, 1991). Además, el monte fue un espacio clave en la construcción estratégica de una “identidad aborígen” en la década del ochenta, durante la negociación con el primer gobierno posdictadura en Formosa, que había prometido “entregar” y “reconocer” los títulos de las tierras a las comunidades, sobre la base de procesos de demarcación de porciones de sus antiguos territorios tradicionales y ancestrales. No obstante, estos espacios desde hace décadas ya no son muy fértiles o productivos, muchos carecen de fuentes de agua potable y anualmente sufren las inundaciones que traen las crecidas del río Pilcomayo.

Por otra parte, cuando salía al monte con ellas, varias me fueron contando de su temor a ser atacadas sexualmente por hombres (criollos y tobas) y, por eso, siempre salían en compañía y “armadas” con sus machetes. También me llevaron a conocer lugares donde los recursos y frutos estaban desapareciendo o disminuyendo (árboles cuyas cortezas eran utilizadas como tintes naturales o chaguarales) y, en función de esto, tomábamos los datos de localización para armar mapas sobre su distribución. Durante el segundo año del proyecto (2004), comencé a acompañar al monte a un grupo de mujeres mayores y reconocidas entre la gente gom por ser *uañagae* (guapas o fuertes) y muy conocedoras del territorio toba, a las que se notaba más comprometidas con las problemáticas socioterritoriales (como los cortes ilegales de madera, la invasión de animales de los pobladores criollos, la amenaza de la violencia sexual, etc.). Estas mujeres fueron las que más apoyaron el trabajo que realizábamos desde FUNGIR y las que más se involucraron en la investigación participativa.

Mientras duró el proyecto (2003-2005), estuvo en marcha un proceso organizativo entre representantes de organizaciones y comunidades indígenas de la cuenca del río Pilcomayo de Argentina, Paraguay y Bolivia, denominado Comisión de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo (CPI). Este espacio fue impulsado en 1999 por técnicos y asesores de ONG que venían trabajando desde hacía años (o décadas) con población indígena y criolla en los tres países. El objetivo de la CPI era articular una nueva forma organizativa de alcance regional para la defensa de los derechos territoriales de las comunidades indígenas y volverse una instancia representativa e interlocutora ante las autoridades y funcionarios de otro proyecto que se estaba poniendo en marcha: el Proyecto de Gestión Integrada y Plan Maestro (PGIPM-UE), financiado por la Unión Europea (UE).

La CPI (Comisión de los Pueblos Indígenas del Pilcomayo) pretendía ejercer un derecho indígena reconocido constitucionalmente: discutir, elaborar y negociar con las autoridades del PGIPM-UE formas de participación directa de las comunidades en los procesos de planificación, acuerdos y gestión de actividades, ya que gran parte de las operaciones y obras preveían realizarse en sus territorios y en los de las comunidades criollas. Hacia 2004 se abrieron algunos canales de diálogo entre los representantes indígenas, los directivos de las ONG (quienes se autopercibían como acompañantes y asesores de las comunidades) y las autoridades de la PGIPM-UE. Entre los acuerdos logrados, durante los años 2003 y 2004 se llevó adelante el Proyecto de Tareas de Identificación para que varias comunidades señalaran lugares críticos dentro de sus territorios que necesitaban intervenciones específicas, como limpieza de cañadas, pozos de agua, limpieza de cauces, defensas para contener las crecidas e inundaciones, identificación de zonas contaminadas por la industria petrolera en la cuenca alta del

río, protección de sitios tradicionales de caza, pesca y recolección, etc. Para dichas tareas, las comunidades (los hombres) se organizaron en grupos de trabajo y a cambio percibían un incentivo monetario.

En el marco de estos acuerdos, y para poner en práctica el trabajo que veníamos realizando desde hacía dos años, cinco mujeres y yo nos autoconformamos como grupo para identificar nuestros sitios de recolección prioritarios para su preservación. Como describí más arriba, en los años anteriores habíamos mapeado más de cien sitios y estos datos (de)mostraban que las mujeres conocían muy bien su territorio tradicional y podían participar en los procesos de mapeo y en las discusiones (en las asambleas) para transmitir las problemáticas que percibían. Sin embargo, tuvimos que reclamar que nuestra participación (e investigación) fuera tenida en cuenta y visibilizada por la dirección del proyecto, a pesar de que existía una supuesta “perspectiva de género”. Unos años después me di cuenta de que en realidad De la Cruz me había propuesto la pasantía para que hubiera alguien de forma más constante en las comunidades en nombre de él y su proyecto, y la estudiante de antropología joven, entusiasta y comprometida que era yo en ese entonces encajaba muy bien en ese rol. El sesgo de género, el machismo y el paternalismo de De la Cruz se nos hicieron muy evidentes hacia el final del proyecto.

Desde hacía algunos años, De la Cruz evitaba hacer estancias prolongadas en las comunidades después de haberlas “acompañado” casi tres décadas. Había construido una relación intensa con muchas familias después de años de trabajo y amistad, especialmente durante la época en que mapearon el territorio y reconstruyeron la toponimia para reclamar el título de tierras. Una vez que obtuvieron el título, continuó asesorando a los referentes de las comunidades ante cada problema o demanda que debían afrontar con el gobierno; *nuestro asesor* era el término que usaban los y las qom para referirse a

él. Como me comentó en 2003 Juan Larrea, un viejo dirigente de los años ochenta: “yo me siento como un huérfano si Luis no está con nosotros”.

A partir de 2003 comenzaron a hacerse presentes en Vaca Perdida integrantes de la Fundación Gran Chaco para organizar reuniones con las mujeres, comprar sus artesanías y transmitir los objetivos de un proyecto cuya propuesta era ayudar a iniciar procesos organizativos entre las mujeres de carácter productivo, mejorar y (re)valorizar la producción artesanal, abrir canales para su comercialización y brindarles capacitación en aspectos sociales, organizativos y de comercialización<sup>14</sup>. El trabajo de esta fundación había comenzado con las mujeres wichí de las comunidades del departamento Ramón Lista en 2002 (Menna, 2022); sus directivos (una pareja de antropólogos, Fabiana Menna y Agustín Noriega) anteriormente habían trabajado como técnicos en el proyecto DIRLI (Desarrollo Integral del Departamento Ramón Lista), financiado por la UE y activo durante cinco años (Braticevic, 2011). Los directivos de la FGCH me conocieron mientras trabajaba para el proyecto de FUNGIR y, cuando este finalizó, me ofrecieron trabajar para ellos. Un poco por curiosidad y otro por necesidad, la cuestión es que terminé aceptando.

---

<sup>14</sup> “El rumor de las voces propias”, entrevista a Fabiana Menna por Soledad Vallejos, *Página/12* (11/01/2008).



Una mujer con sus sobrinas en el monte (2003, cerca de Vaca Perdida).  
Fotografía de la autora.

Para ese entonces (2003), el oeste de Formosa ya se había transformado en una región muy intervenida por programas y proyectos enmarcados en un paradigma del desarrollo sustentable indígena financiados con aportes extranjeros. La UE financió dos proyectos de gran envergadura, el mencionado DIRLI, implementado entre 1997 y 2000 con un presupuesto de 20 millones de euros (De la Cruz, 2000: 63; Braticevic, 2009), y luego el Plan Maestro, implementado a partir de 2002 para desarrollar a nivel trinacional la Cuenca del Pilcomayo. Además, en Ingeniero Juárez (depto. Bermejo), desde diciembre de 2002 hasta 2005 se llevó adelante otro proyecto en un barrio toba con financiamiento de una agencia del gobierno japonés (JICA) que incluyó el desarrollo de la producción artesanal femenina. Además, progresivamente al oeste formoseño fueron llegando otros programas estatales de desarrollo productivo a través del INTA, PSA y el Ministerio de Desarrollo y Producción de Formosa. A nivel nacional, el proceso de implementación de este tipo de proyectos de “desarrollo sustentable” orientados

específicamente a la población indígena de comunidades del NOA y NEA y financiados con fondos extranjeros de agencias de cooperación internacional comenzó en la década de 1990 durante el contexto de ajuste estructural en el Estado y la política social<sup>15</sup>.

### **Trabajar como técnica social en un proyecto de desarrollo artesanal**

El impulso económico y cultural a la producción artesanal de las mujeres qom del oeste de Formosa tiene una larga historia que comienza aproximadamente en 1930 y registra el accionar de varios actores en diferentes momentos y contextos: misioneros anglicanos, programas gubernamentales a través del organismo indigenista provincial (ICA, Instituto de Comunidades Aborígenes) y, a partir del siglo XXI, ONG con financiamiento de la cooperación internacional y de agencias estatales provinciales y nacionales. Así, las mujeres tobas se dedican a producir piezas para el trueque o la venta desde hace más de un siglo. Sus hermosos tejidos, elaborados con lana, fibras de chaguar (*Bromelia hieronymi*) y coloreados con tintes naturales, fueron consolidándose en la economía doméstica como productos con un valor de cambio.

En la década de 1940, el misionero anglicano Thomas Tebboth daba encargos precisos a las mujeres<sup>16</sup>, compraba sus artesanías y las revendía a compradores que se aventuraban por las tolderías del Pilcomayo (Tebboth, 1989: 76, 105, 116). El incentivo a la producción y la venta del “arte indígena”, tal como lo llamaban los anglicanos, formaba parte del

---

<sup>15</sup> Uno de los primeros proyectos financiados por el Banco Mundial fue el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI) iniciado en el año 2000 (Weinberg, 2013).

<sup>16</sup> Las mujeres se dedicaban a producir piezas grandes, como ponchos, mantas y también fajas.

estímulo al “trabajo industrial y artesanal” que se promovía en las misiones anglicanas del Chaco centro-occidental; además, era una estrategia económica para afrontar la escasez de alimentos del monte durante agosto y septiembre.

Posteriormente, desde su creación a mediados de la década de 1980, el personal femenino del ICA visitaba una o dos veces por año las comunidades del interior de la provincia (preferentemente en momentos previos a las elecciones) para comprar artesanías. En 1988 se creó un emprendimiento bajo el nombre de ARAR (Artesanías Argentinas) para la compraventa, que exigía nuevos patrones de calidad (terminaciones, motivos y colores). Se trabajaba sobre la base de encargos entregados a los grupos de artesanas, lideradas en aquel entonces por la esposa del enfermero/pastor de Vaca Perdida (quien además trabajaba como partera tradicional). Esta experiencia llegó a su fin con la hiperinflación de 1989, que acarrió la devaluación significativa de los precios de las artesanías (Gordillo, 1992: 136). Además, de manera simultánea a estas acciones, las artesanías de las mujeres podían ser intercambiadas por mercaderías y ropas en los pueblos de la región o en los almacenes de los criollos de las zonas rurales. Esta práctica todavía tiene vigencia, igual que la venta o intercambio de los tejidos con los denominados *lliqueros*: compradores ocasionales o intermediarios que compran para terceros (comercios urbanos de Salta, Córdoba o Formosa). Esta forma de compraventa es la más desfavorable ya que el *lliquero* cambia las artesanías por mercaderías a precios muy altos o por ropas usadas.

Como mencioné, a partir de 2003, la FGCH comenzó a trabajar con las mujeres de varias comunidades del territorio toba y a comprar sus artesanías. Su objetivo era promover la conformación de una red de asociaciones de artesanas entre las mujeres wichí y qom en el oeste formoseño organizadas en torno a su producción, y crear un sistema de comercialización estable. En ese entonces (en el período que trabajé para ellos) contaban solo con financiamiento del CINS (Cooperazione Italiana Nord-Sud) y del Ministerio

de la Producción de Formosa (programa Prodernea)<sup>17</sup>. Las tareas que yo tenía a mi cargo eran dos: 1) coordinar unos talleres de capacitación para 16 mujeres sobre aspectos sociales, productivos y de comercialización que la fundación previamente había diseñado para las asociaciones de artesanas. Estas mujeres, referentes de familias, transmitían saberes tradicionales muy valiosos sobre la producción de tejidos, pero tenían una escasa escolarización formal; 2) realizar un diagnóstico de la producción artesanal en forma participativa (integrando a las mujeres en la generación e interpretación de los datos).

Las actividades iniciadas tuvieron una muy buena recepción entre las mujeres, pues la necesidad de contar con un proyecto propio era una demanda recurrente que surgía en las conversaciones que mantuve con integrantes de familias desde que llegué a las comunidades en 2002. Un conjunto de factores explicaba la presencia de dicha demanda: la perduración de un discurso anglicano antiguo que rescata el trabajo artesanal y de oficios como un medio autónomo para generar ingresos; las dificultades que las mujeres siempre tuvieron para darle una salida regular a sus productos y a precios razonables; las experiencias antecedentes fallidas; la lejanía de los centros urbanos y el mal estado de los caminos; las qom del oeste no asumieron el rol de comercializar sus productos fuera de sus comunidades, a diferencia de otras mujeres —las guaraníes o andinas—, que durante el siglo XX se insertaron en mercados locales y regionales como comerciantes autónomas. Por último, en Formosa, las políticas de fomento al turismo se vienen desarrollando en localidades del este y centro (con más atractivos naturales), lo que vuelve difícil para las comunidades del oeste el acceso directo a este tipo de mercado.

Para lograr la organización de las mujeres, se creó la figura de “la coordinadora” (16 en total), igual que se hizo con las mujeres wichí; cada una tenía a su cargo un grupo

---

<sup>17</sup> Programa de Desarrollo Rural del Noreste.

de artesanas de su familia extensa (hermanas, primas, tías) y cobraba un incentivo por sus tareas de capacitación y seguimiento del trabajo de las artesanas a su cargo. No obstante, fueron asumiendo gradualmente las responsabilidades que el proyecto les asignaba, y en el comienzo eran experimentadas como una carga muy difícil de sobrellevar en el lenguaje del parentesco que domina las relaciones entre familias y comunidades<sup>18</sup>. Así, por ejemplo, cuando las coordinadoras controlaban que se cumplieran los estándares de calidad exigidos por el proyecto (y por el mercado), se desataban discusiones que podían terminar en acusaciones de brujería, el principal mecanismo de control social para castigar la mezquindad o el abuso de autoridad. A raíz de esto, algunas coordinadoras podían abandonar temporalmente el proyecto, aunque progresivamente se fueron produciendo cambios positivos en las relaciones interfemeninas y empezaron a cuestionar la rivalidad y la sospecha por sobre el potencial de cooperación que podían construir entre ellas (Gómez, 2008b).

La presencia del proyecto en Vaca Perdida y La Rinconada se tradujo en varias prácticas y dinámicas en las que participé y observé: a) la compraventa de las artesanías. En la primera fase del proyecto, esta actividad duraba el día entero; se trataba de una reunión abierta al resto de la comunidad donde se encontraban las coordinadoras, sus artesanas y las técnicas del proyecto (yo, otras dos compañeras y la directora del proyecto). Más adelante, la compra de las artesanías pasó a estar a cargo de las coordinadoras; b) la resolución de conflictos entre las mujeres. La búsqueda

---

<sup>18</sup> No obstante, la diferenciación económica entre las familias opera desde hace décadas; se remonta a los años 80 y 90 cuando algunos dirigentes tobas negociaron con agentes del gobierno y con políticos de turno el acceso a trabajos en el sector público —principalmente en el ICA, en la comuna de Pozo de Maza y en Educación y Salud— para ellos y algunos de sus familiares (Gordillo, 1992: 138). Las dinámicas del proyecto de artesanías solo encendían viejas rencillas y envidias entre las familias, pero, en esta ocasión, las mujeres eran las protagonistas.

del diálogo para la resolución de problemas e inquietudes mediante reuniones abiertas adonde acudían coordinadoras, artesanas y personal del proyecto para conversar sobre temas puntuales. El proyecto respetaba las formas locales de participación e interacción social (la elección de coordinadoras estuvo a cargo de las comunidades y se hizo sobre la base de las líneas de parentesco) y además se promovía la creación de espacios de diálogo, discusión y reflexión femenina mediante la realización de talleres, espacios que no existían previamente en las comunidades porque las asambleas comunitarias eran ámbitos masculinos donde la participación de las mujeres estaba ausente; c) fuera de las comunidades, el proyecto se encargaba de comercializar las artesanías en diversos circuitos. Una actividad que, dada su complejidad logística, los recursos que implicaba (vehículos, acceso a internet, capacitación en el área, viajes para contactar clientes, estrategias de *marketing*, etc.), sumado a la distancia de las capitales, debió ser desarrollada por un intermediario; d) otra práctica que se implementó en 2006 fue un fondo rotativo con el que cada coordinadora adelantaba pequeñas sumas de dinero a sus artesanas para que pudieran comprar lana y otros insumos. A partir de 2008, las coordinadoras realizaban la compra de todas las artesanías, las preparaban para su empaquetado y las llevaban hasta el pueblo de Ingeniero Juárez en un flete que alquilaban. Una vez allí, gestionaban el envío de la mercadería a la sede de la FGCH en Formosa capital.

Cabe destacar que la apertura de canales más estables para la comercialización de las artesanías paradójicamente fue el aspecto más valorado y el más resistido, pues aquí se manifestaban las tensiones más palpables y los límites del “desarrollo local sustentable”, siendo el principal conflicto el precio al que se pagaban los distintos tejidos. Las nuevas exigencias en la producción artesanal (estándares de calidad, medidas precisas y control de calidad, etc.) eran resistidas por muchas mujeres, lo que expresaba el rechazo a ser “disciplinadas” por los representantes del capital

comercial<sup>19</sup> que no reconoce el tiempo de trabajo que lleva la elaboración de tejidos artesanales o, en otras palabras y como me comentó una de las principales artesanas: “¿para qué voy a respetar la medida si el precio es bajo o si el precio no va a cambiar?”.

Así, desde la visión de las mujeres, lo anterior significaba lidiar con una contradicción: precios bajos y exigencias en la producción a cambio de la venta regular de sus tejidos. Pero, aun así, la mayoría era consciente de que el rol de la FGCH como intermediaria era diferente al de otros actores anteriores, ya que trabajaba con el objetivo de que el ochenta por ciento del precio final quedase en manos de las artesanas. Sin embargo, cualquier ONG, organización civil o fundación a cargo de este tipo de proyectos, lo quiera o no, acaba personalizando indirectamente al capital comercial y se transforma en el blanco de demandas laborales que no pueden resolver porque no se perciben ni se presentan como empleadores, patrones o jefes.

Los análisis feministas sobre los proyectos de desarrollo local (en el marco del enfoque Género en el Desarrollo y el enfoque del empoderamiento) señalaron décadas atrás que el impacto y los resultados de cualquier proyecto dependen de la estructura de relaciones sociales de las comunidades donde se aplican y de las dinámicas de género prevaecientes en esos contextos. Este señalamiento ayuda a relativizar las premisas catastróficas que se proyectan sobre los programas de desarrollo local y pone la lupa en una cuestión central: las mujeres beneficiarias de un proyecto no suelen ser víctimas pasivas de las ONG. No se acoplan fácilmente a sus definiciones, ritmos y designios. Como hemos visto, en las comunidades tobas, existía y existe un tejido de relaciones interfemeninas y maneras culturalmente particulares

---

<sup>19</sup> Un capital comercial que exige productos homogéneos, estandarizados y de aspecto “tradicional”, característica que funciona como un valor simbólico que luego se transforma en un valor agregado a la hora de vender el producto en los comercios.

de organizar las rutinas cotidianas y dirimir las tensiones sociales, una red de significados y prácticas que comanda el sentido de sus vidas, de sus labores, de sus posibilidades y expectativas, todo lo cual y en conjunto amortigua y reacomoda las expectativas inmediatas y estratégicas de cualquier proyecto e intervención.

Mi relación laboral con los directivos de la FGCH finalizó a principios de 2007 y no en buenos términos. A fines de 2006, cuando mi contrato de trabajo estaba por terminar, me propusieron que me quedara un tiempo más y armara un nuevo proyecto para realizar talleres de capacitación en derechos sexuales y reproductivos, tomando como base una experiencia con las mujeres wichí durante 2005 que había mostrado muy buenos resultados<sup>20</sup>. Después de meditarlo (estaba cansada de tantos viajes entre Formosa y Buenos Aires y estaba iniciando mi investigación doctoral<sup>21</sup>), consulté la propuesta con las mujeres de las comunidades y me dijeron que les interesaba. Siendo así, preparé el proyecto y lo presenté en algunas agencias estatales y no gubernamentales para conseguir fondos. Sorpresivamente, en marzo de 2007, cuando comenzaron a llamarme desde algunos organismos, la reacción de los directivos de la FGCH fue comportarse como si yo no existiera, como si nunca hubiera trabajado para ellos/as o como si no me hubieran pedido este trabajo extra que hice para ellos/as: dejaron de responder mis mails y llamadas de teléfono y no me dieron ninguna explicación razonable sobre los motivos para quitar su respaldo a un proyecto que paradójicamente ellos/as me pidieron que prepare.

Dado que me preocupaba lo que fueran a pensar o a imaginar las mujeres tobas con quienes venía trabajando desde hacía cuatro años y medio, viajé a las comunidades

---

<sup>20</sup> *Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres wichí* (2006), Fundación Niwok y Fundación Gran Chaco, Formosa y Buenos Aires: Consejo Nacional de la Mujer.

<sup>21</sup> Con una beca doctoral de CONICET.

por mi cuenta (acompañada por una colega de Rosario a quien pensaba sumar al proyecto), organicé una asamblea y les expliqué que el proyecto no se haría porque la FGCH había decidido —sin aviso y sin argumentos razonables— quitar el respaldo<sup>22</sup>. Después de pasar por esta desagradable situación laboral a inicios de 2007, no volví a tener contacto con los directivos de la FGCH, pero mantuve mi vínculo con varias mujeres por algunos años más y, desde Buenos Aires, me concentré en la investigación doctoral donde las mujeres qom pasaron a ser mis interlocutoras, así como sus experiencias de vida y otras problemáticas, parte de mis temas de investigación.



El taller de la asociación de mujeres artesanas de Vaca Perdida Onanagael'pi (Vaca Perdida, 2017). Fotografía de la autora.

<sup>22</sup> Sin una fundación u ONG que intermedie en la recepción, gestión de los fondos y monitoreo de las actividades, no se pueden implementar proyectos de este tipo.

## Sobre el rol de las fundaciones y ONG: ¿del desarrollo a la gobernanza?

En los años siguientes, continué recibiendo noticias sobre el proceso organizativo de las mujeres de Vaca Perdida y La Rinconada respecto de la producción artesanal. Con el tiempo, sus asociaciones de artesanas, junto a las propias que armaron las mujeres wichí del departamento Ramón Lista, pasaron a formar parte de una cooperativa que hoy agrupa a más de dos mil mujeres de distintas provincias del NEA<sup>23</sup>, y los proyectos macro que las tienen como beneficiarias continuaron recibiendo financiamiento de agencias de la cooperación internacional, programas estatales y donantes privados (empresas).

Desde mi punto de vista, considero que este proceso de desarrollo local realmente abrió posibilidades para que muchas mujeres pudieran *trascender el espacio doméstico como único destino*, capacitarse en tareas vinculadas al proceso artesanal y generar espacios públicos femeninos en comunidades rurales donde nada de esto anteriormente existía. No obstante, no se trata de un proceso organizativo autónomo o en esa dirección, las artesanas qom y wichí de Formosa y de otras provincias, como Chaco, siguen dependiendo de terceros para comercializar sus productos (fundaciones, ONG, programas estatales e intermediarios).

Al seguir de cerca el proceso organizativo de las mujeres qom, pude observar algunas dificultades y tensiones entre las mujeres, así como entre ellas y los directivos de la FGCH y otras respecto del impacto y la recepción de los proyectos de desarrollo local, pero sin asumir de entrada una mirada purista que demonizara estas intervenciones (los programas de desarrollo local) ni tampoco una mirada pasiva sobre las personas conceptualizadas como sus beneficiarias.

---

<sup>23</sup> <https://tinyurl.com/mr37438w>.

En aquellos años, además, existían pocos trabajos que analizaban el impacto de los proyectos de desarrollo en las comunidades indígenas del Chaco central (Mendoza, 1992; De la Cruz, 1997, 2000) y algunos estudios sobre los efectos de la expansión y acumulación del capital mediante la “subsuncción de las economías domésticas indígenas al mercado” (Trinchero, Piccinini y Gordillo, 1992; Lombardo, 2004). Años más tarde, Quintero (2009), desde la perspectiva de la “colonialidad del poder” y sus efectos en geografías y grupos sociales considerados subdesarrollados, aplicaba el concepto de formación social de frontera para pensar la situación poscolonial particular del Chaco centro-occidental en Argentina; también para analizar intervenciones de desarrollo en la cuenca del río Pilcomayo y las prácticas de resistencia a estos proyectos mediante la acción colectiva indígena de protesta que anteriormente fueron etnografiadas y analizadas por Gordillo y Leguizamón (2002). Según Quintero, las intervenciones del desarrollo se producen en aquellas identidades sociales más subalternizadas dentro de la diferencia colonial y en espacios de alta vulnerabilidad social y ambiental con altos índices de pobreza (según estimaciones del Banco Mundial o del BID). Las “formaciones sociales de fronteras” son los espacios traseros de los Estados nacionales modernos, territorios marginales dentro del Estado-nación que poseen alta heterogeneidad sociocultural, diversidad identitaria y que en los últimos años recobraron importancia en el nuevo ciclo de expansión del capital en la región.

Braticevic (2009) sugirió que la proliferación de ONG en el Chaco centro-occidental era el resultado de una “metamorfosis” del modelo evangelizador de las misiones anglicanas hacia el “tercer sector” que comenzó en la década del 80, al comprobar que varias ONG que operaban en el Chaco centro-occidental estaban ligadas a la Iglesia anglicana, a la Iglesia católica o a otras Iglesias evangélicas. Años después, Castelnuovo (2020) se propuso reconstruir el proceso de emergencia de ONG confesionales (especialmente

el caso de Fundapaz, de origen anglicano) y sus primeras acciones en el Chaco salteño con grupos indígenas y criollos. Concluye que el formato ONG permitió que los misioneros anglicanos y católicos encauzaran su trabajo de una nueva manera y establecieran relaciones de colaboración con agencias de cooperación internacional (vinculadas a las Iglesias), en el marco de un discurso del desarrollo que integra un lenguaje moral religioso y de derechos con uno de corte técnico en un contexto de ausencia de políticas estatales. Además, señala que las ONG confesionales mantienen una posición de relativa autonomía respecto del Estado nacional y provincial, al mismo tiempo que asumen funciones estatales (como censar, realizar diagnósticos, mapas, producir informes, capacitar en derechos) para consolidar y encauzar derechos de la población indígena y criolla. En un trabajo anterior, Castelnuovo (2013) caracterizó a las ONG del Chaco salteño (laicas, como el caso de ARETEDE abordado por el artículo de Mariana Ortega) como mediadores al estilo de *brokers* (el concepto lo toma de Olivier de Sardan) que ayudan a drenar los recursos externos de la cooperación internacional.

En mi caso, en aquellos años (2003-2007), me interesaba comprender cómo las mujeres aceptaban y resistían la presencia del proyecto de la FGCH en sus comunidades, teniendo en cuenta la situación de pobreza estructural que ninguna ONG o fundación puede transformar, cuestión que los discursos autocomplacientes en boca de los/as directivos de estas organizaciones parecen olvidar al sobrevalorar en demasía los resultados de sus intervenciones (Gómez, 2008a, 2009). El lenguaje progresista y tecnocrático a menudo les hace olvidar (o negar) los límites estructurales que el desarrollo sustentable local tiene en países geosituados en la periferia de la economía global (el caso de Argentina). El paradigma del desarrollo aplicado a grupos indígenas del Chaco centro-occidental (lo que a grandes rasgos puede entenderse como un “etnodesarrollo” en el Chaco indígena) surge en el seno de la configuración del poder pastoral en

las misiones anglicanas en la década del 50 (por influencia y apropiación de un discurso global sobre el desarrollo que comenzaron a expandir Estados Unidos y Europa en la posguerra). Los misioneros anglicanos fueron los primeros vehiculizadores de un discurso sobre la autogestión económica y el desarrollo desde experiencias cooperativistas, y dicho paradigma se profundizó a partir de la década de 1990, en el marco de una nueva configuración de poder gubernamental (etnogubernamental) y el ingreso general de fondos de cooperación en nuestro país.

Antes de finalizar, me interesa dejar algunas consideraciones generales sobre los efectos del proyecto de desarrollo artesanal implementado entre las mujeres qom. En primer lugar, no hay que olvidar que en el Chaco occidental la promoción de la actividad artesanal a través de la figura de la “mujer indígena artesana” se remonta a las políticas misioneras anglicanas de la década de 1940. En consecuencia, los proyectos de “desarrollo sustentable local” reavivan, en el contexto económico neoliberal del siglo XXI, narrativas del siglo pasado asociadas al trabajo que las/os tobas fueron incorporando y disputando en sus experiencias de trabajo semiasalariado, en las misiones anglicanas y en su participación en la política partidaria —signada por un fuerte clientelismo—. De este modo, imaginarios y representaciones sobre el progreso están presentes en las subjetividades de los y las qom desde el siglo pasado, no es algo nuevo que han traído las ONG.

En segundo lugar, en consecuencia, las mujeres qom reproducen lógicas de demanda y asistencia con el Estado (con sus programas y agentes), con los representantes del gobierno, antiguamente con los misioneros y, en el presente, con los proyectos de las ONG/fundaciones. Pero la lógica racionalista y gubernamental que impera en los proyectos de desarrollo local suele mostrarse contraria a las prácticas clientelistas del gobierno y al asistencialismo con el que actuaron los misioneros en el pasado. De este modo, el *asistencialismo*, el *clientelismo* y el *desarrollo* son prácticas

con lógicas disímiles que al entrecruzarse entran en tensión en las experiencias de vida de las y los tobas.

En tercer lugar, los discursos y nociones modernos sobre ciudadanía, derechos de las mujeres y derechos sexuales y reproductivos ingresan en las comunidades del Chaco centro-occidental vía los proyectos de ONG y fundaciones, y en mucha menor medida mediante programas y asistencia del Estado. En el marco de estos proyectos de capacitación, claramente las mujeres pueden desarrollar nuevas formas de agencia social y hacer oír sus demandas.

En cuarto lugar, la Fundación Gran Chaco, arraigada en Formosa capital desde hace más de dos décadas, representa un caso paradigmático de actor no gubernamental con poder (etno)gubernamental: logró sostenerse en el tiempo, expandirse hacia comunidades indígenas en otras provincias, generar alianzas con entes estatales y privados y transformar progresivamente su discurso desarrollista (basado en el concepto de desarrollo local sustentable de agencias como el BM y ONU) en uno con énfasis más emprendedorista y gubernamental, donde la categoría clave ahora es la gobernanza<sup>24</sup>. Así, a partir de los años 2010-2011, los proyectos de la FGCH para pobladores y artesanas indígenas comenzaron a ser acompañados y financiados por una red de actores e instituciones donde intervienen fundaciones y actores privados, como la Fundación Avina, la Asociación Cultural para el Desarrollo Integral, la empresa social Matriarca, Slow Food, Coopsol, Potenciar Comunidades, hasta dependencias del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y de la Unión Europea. Estos actores, privados o estatales, actúan en red en el Gran Chaco Sudamericano y promueven nuevas formas de gobernabilidad para la gestión de poblaciones, recursos y territorios rurales empobrecidos.

Este panorama se parece mucho a la caracterización que hace más de una década hizo Boccara para las localidades

---

<sup>24</sup> <https://tinyurl.com/4nes6jdk>.

indígenas determinadas por articulaciones entre agencias o programas estatales, asociaciones, fundaciones, ONG, mesas de diálogo, etc., como “parte de un nuevo régimen de control que tiende a crear nuevas relaciones político-económicas entre los centros, las localidades y los sujetos étnicos atados por el hilo de poder del Estado” (Boccara, 2010: 45). Según este autor, el régimen neoliberal en los gobiernos latinoamericanos y centroamericanos ha impulsado progresivamente una transferencia de las operaciones de gobierno a entidades paraestatales y privadas que tienen un modelo empresarial y gozan de relativa autonomía para operar e implementar proyectos y programas. Sin embargo, los escenarios territoriales donde se despliegan estos procesos reflejarían no tanto una menor presencia del Estado (o su retirada) sino “una nueva modalidad de gobierno que tiende a crear mecanismos que funcionan por sí mismos a través de la responsabilización y del empoderamiento de los individuos” (2010: 47). En este nuevo contexto, el Estado opera más como un contratista, articulador o supervisor de estas articulaciones gubernamentales y de nuevas formas de gobernar que, en relación con la población indígena, comienzan a aparecer con las reformas neoliberales entre fines de la década de 1980 y comienzos de la siguiente, que se extienden hasta el presente y se manifiestan en el “asentamiento de la etnogubernamentalidad”, que, en términos foucaultianos, implica “una nueva economía política de la vida de la población indígena y nuevas tecnologías de poder” (Boccara 2010: 41).

Considerando lo anterior, el término gobernanza en boca de los/as presidentes/as y coordinadores de una ONG como la FGCH de Formosa no es casual. Si se revisan los orígenes del concepto y sus significados varios, describen bastante bien esta articulación de “ingenierías sociales”, actores y actividades de distinta procedencia para producir y sostener programas y proyectos en territorios rurales empobrecidos o en territorios donde vive población indígena ancestral, tal como se puede apreciar en el Chaco

argentino, pero también en regiones de Colombia, donde la reforma constitucional de 1991 trajo el reconocimiento del Estado colombiano como pluriétnico y multicultural y, con ello, la proclamación del ingreso a una ciudadanía multicultural para los pueblos indígenas a través de nuevas políticas y programas de corte neoliberal (Benavides y Duarte, 2010). Además:

Por distintas que sean las definiciones de la gobernanza, se vislumbran en ellas tres elementos comunes. En primer lugar, todas tienen su origen en la visión neoliberal sea para reafirmarla o para cuestionarla. En segundo lugar, no se puede ignorar en cada una de las definiciones el cuestionamiento dirigido al poder político. En último lugar, la gobernanza en esas tres versiones tiende un puente entre “gobierno” y “Estado”. Se refiere en efecto a nuevos sectores y actores sociales junto al Estado y a unas relaciones de distintos tipos entre ellas. La gobernanza lleva efectivamente a reconocer una cierta crisis del Estado y a concebirlo de otra manera y a su articulación con la sociedad. De esta forma, algunos ven en el concepto un indicador de la desaparición del Estado social de derecho y de la democracia; otros por el contrario un medio interesante para llegar a un verdadero cambio del Estado (Launay, 2005: 99).

Retomando mis consideraciones, en quinto lugar, me gustaría señalar que los procesos organizativos tanto como las formas de participación social de las mujeres de las comunidades del Chaco argentino, por lo general, fueron promovidos por agentes externos a ellas (misioneros/as, programas del Estado, organizaciones de la sociedad civil y ONG), y esto tal vez se explique por la estructura patriarcal que fueron adquiriendo las comunidades del Chaco por influencia de las misiones e Iglesias. Además, las ONG, fundaciones y asociaciones civiles religiosas y laicas participan activamente en la construcción de la *indigeneidad* (De la Cadena y Starn, 2009) de los pueblos indígenas y sus mujeres, por ejemplo, impulsando la identidad de “mujeres artesanas” (bastante antigua en la región del Chaco y en

otras regiones indígenas) o también la de “luchadoras socio-ambientales” (como pude observar durante un trabajo de campo en Salta en 2019 con otras fundaciones que trabajan con mujeres indígenas). En Formosa, por otra parte, las articulaciones entre organizaciones feministas y las mujeres indígenas son escasas, como ya señalé en la introducción.

En sexto lugar, agrego que los proyectos de ONG/fundaciones apuntan a revalorizar, poner en circulación y generar estrategias de contención económica y social —basadas en el capital cultural y social de los/as indígenas— en un escenario económico regional y nacional dominado por el avance de los agronegocios de carácter neoextractivista (que implican altas concentraciones de tierras, desforestaciones de bosques y montes, uso de agroquímicos contaminantes para cultivos transgénicos) que profundizan la pobreza y el racismo estructural. Así, los fondos de la cooperación internacional hacen parte de un proceso de expansión del capital privado y de gestión de territorios empobrecidos y poblaciones indígenas rurales o criollas marginales. Estos actores producen relaciones complejas de poder, espacios para la agencia social y nuevas modalidades de “integración económica y ciudadana” avaladas por un marco multicultural neoliberal para contener a sectores de la población indígena y etnizada que, desde hace décadas, están afuera del mercado laboral; así, los proyectos de estas fundaciones y ONG hacen parte de una etnogubernamentalidad, encuentran legitimación y orientación ideológica en las políticas de gobernanza (paradigma). No obstante, en concreto, el mundo de las ONG/fundaciones no es homogéneo, dado que estas toman diferentes orientaciones ideológicas en función de sus canales de financiamiento.



Camino de entrada a Vaca Perdida (2011). Fotografía de la autora.

## Reflexiones finales

En este artículo me propuse retrotraerme a mis años de trabajo con las mujeres qom del oeste formoseño en el marco de distintos proyectos (de investigación académica, el primero; de gestión comunitaria y fortalecimiento de los derechos territoriales, el segundo; y de desarrollo local sostenible, el tercero) con el objetivo de, primero, explicar cómo me inserté a trabajar en estas comunidades y, segundo, describir y discutir (desde una visión generada desde adentro) la recepción e impacto que dichos proyectos tuvieron en las comunidades y entre las mujeres, algunos problemas y dilemas que se presentaron y el lugar que cada proyecto les ofreció a las mujeres.

En Vaca Perdida y en las otras comunidades del territorio toba, las acciones y despliegues de estos proyectos

eran permitidas o toleradas por las autoridades religiosas y políticas, bajo el supuesto de que los/as blancos/as de las universidades y de las ONG pueden traerles, a mediano o corto plazo, algunos *apoyos, asesoramientos y acompañamientos* para gestionar sus múltiples demandas ante funcionarios del Estado y del gobierno. Así, Vaca Perdida y La Rinconada se mostraban como comunidades intervenidas por tres campos externos, diferentes, autónomos y en tensión, cuyos actores y agencias se superponían, criticaban, tensionaban y competían: la política provincial clientelista (que subordina a la propia política indígena), el campo académico y el mundo de las ONG y sus proyectos. Hemos visto también que el lugar asignado a las mujeres por cada proyecto (en el marco de sus objetivos y premisas) era distinto y sus respuestas a estas presencias también. Brevemente, repasémoslo.

En el caso del primer proyecto, señalé las consecuencias que tiene iniciar una relación entre personas de diferente y muy asimétrica condición económica, social y étnico-racial en el marco de una investigación académica, donde los objetivos de investigación tienen sentido para los/as investigadores/as pero no tanto para los/as integrantes de las comunidades, lo que conduce al malestar y la confrontación de intereses. Sin embargo, aun en esta situación muy desigual, las mujeres resignificaron el espacio de la entrevista para articular una queja, denuncia o demanda que estaba presente pero acallada, y sacarla afuera del espacio doméstico y comunitario en dirección al Estado provincial.

En el segundo proyecto, la práctica antropológica propuesta era “acompañar” los procesos de participación de los pueblos indígenas en los procesos de gestión ambiental-territorial y colaborar en la interpretación y traducción de los intereses de las comunidades qom ante instancias y actores externos (Estado, UE, ONG, empresas y privados). Se esperaba que la experiencia vinculada al “estar ahí”, viviendo entre y con las mujeres tobas, fuera un proceso de comunicación intercultural, intervención y acompañamiento. Los objetivos del proyecto contemplaban una perspectiva de

género, aunque nuestra participación en la esfera pública tuvo que ser reclamada y negociada, pues no fue tenida en cuenta de inmediato. Tuvimos que exigir que nos dieran un espacio para que nuestro trabajo de mapeo de sitios tuviera visibilidad y valor en las discusiones con los representantes del proyecto PGIPM-UE. Por otro lado, el trabajo con las mujeres se encaró desde una “participación espontánea”, lo que significaba no generar espacios distintos (asambleas, talleres u otras instancias de discusión colectiva) que no fueran los propios de ellas: los espacios de interacción cotidianos en sus hogares y las salidas al monte. Sin embargo, quedar a la espera de una “participación espontánea” no parecía alejarse demasiado de la observación participante o de la participación observante tradicional de la antropología.

En el proyecto de la Fundación Gran Chaco (FGCH), la propuesta de entrada fue muy distinta: les propusieron ayudarlas a capacitarse y organizarse para el desarrollo de su producción artesanal y para lograr la venta regular de sus artesanías (en un contexto de pobreza rural). Aquí, las mujeres fueron percibidas como productoras y agentes activas. Situadas en un lugar contradictorio y tenso desde el comienzo, las mujeres colaboraron, aceptaron, se resistieron a las nuevas condiciones y exigencias para su trabajo artesanal pero también negociaron, al mismo tiempo que se vieron obligadas a desarrollar nuevas formas de agencia social femenina, más allá de que todavía dependían de FGCH (y sus socios) para comercializar sus tejidos a escala provincial, nacional e internacional. La concepción de los talleres como espacio colectivo para el intercambio de saberes, experiencias, opiniones y búsqueda de consensos fue embrionaria hasta que las mujeres lograron apropiarse de esta nueva dinámica. Pronto, varias descubrieron que trascender el espacio doméstico y organizarse al interior de sus comunidades tiene implicancias positivas y negativas en los vínculos con sus maridos y familias. De mi parte, puedo asegurar que acompañarlas en los cursos, talleres y en otras actividades me permitió reconciliar mejor la investigación

sobre las mujeres con algo de la acción e intervención en clave feminista (Mies, 1999).

Finalmente, en el último acápite reseñé algunas conceptualizaciones e interpretaciones de otros autores que estudiaron la presencia de las ONG y sus proyectos dirigidos a la población indígena en el Chaco centro-occidental. Mi propia interpretación se basa en los aportes de Boccara y en el concepto de gobernanza porque creo que explica mejor el rol que un actor como la FGCH viene jugando en la última década, desde que sus proyectos se expandieron (en financiamientos y en problemáticas abordadas) a otros territorios y poblaciones de las provincias vecinas. Los otros proyectos finalizaron hace años y De la Cruz en la actualidad trabaja para el Estado formoseño coordinando el Sistema de Monitoreo y Alerta Participativo de la Cuenca del Pilcomayo<sup>25</sup>.

Por último, agregó que mis trabajos como pasante y técnica (primero como estudiante avanzada de antropología y luego como recién graduada) requirieron tiempos y compromisos de mi parte, pero también me habilitaron un acceso privilegiado al mundo de las comunidades del Chaco centro-occidental (incluyendo a algunas comunidades wichi), lugares a donde probablemente no hubiera llegado de otra manera. Por esos años comencé a leer varios estudios sobre los pueblos indígenas chaqueños hoy considerados “clásicos”<sup>26</sup> y sobre los qom o tobas del oeste en particular<sup>27</sup>; también empecé a escribir mis primeros trabajos sobre las mujeres qom desde una perspectiva antropológica de género y feminista (Gómez, 2004; 2008b; 2022). Mi relación con varias mujeres se profundizó al trabajar en los proyectos que alentaron sus procesos organizativos y esto claramente facilitó que luego pudiera investigar “sobre ellas” utilizando

---

<sup>25</sup> <https://tinyurl.com/4re8s8sm>.

<sup>26</sup> Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; Inigo Carrera, 1984; Trincheró y Maranta, 1987; Trincheró, 2000; Gordillo, 1992.

<sup>27</sup> De la Cruz, 1995; Bargallo, 1992; Mendoza, 1999, 2002, 2004; Gordillo, 1992, 2004.

la técnica de la historia de vida, cuya premisa epistemológica de partida es que las personas que entran en diálogo previamente hayan construido un amplio margen de confianza y consenso.

Para mi investigación doctoral (Gómez, 2016), me propuse analizar las transformaciones en la construcción cultural del género femenino remontándome hasta los inicios del proceso de conversión sociorreligiosa iniciado por los misioneros anglicanos que, como muchos otros, llegaron al Chaco en la segunda década del siglo XX. Analicé documentos y fuentes, historias de vida femeninas y notas provenientes de observaciones realizadas en el marco de mis “participaciones observantes”. En este largo recorrido, que comenzó en 2002 y terminó cuando me doctoré, en 2011, mi labor teórico-epistemológica se orientó a desarmar las antiguas imágenes etnográficas sobre las mujeres qom y a elaborar otras nuevas que integraran los cambios socioculturales y económicos que reformularon imaginarios, prácticas y horizontes de vida (generizados) en estas comunidades (Gómez, 2017). También, desde Buenos Aires, entre 2010 y 2011 colaboré con otras/os colegas en la redacción de cartas y comunicados para denunciar la represión del gobierno formoseño y sus fuerzas de seguridad frente al reclamo de una comunidad del este formoseño (La Primavera), cuyo referente, el cacique Félix Díaz, fue criminalizado y perseguido<sup>28</sup>. Posteriormente, entre los años 2011 y 2013, regresé al oeste formoseño en otras dos oportunidades para trabajar en el barrio toba de Ingeniero Juárez en unos talleres de memoria que organizamos con varias compañeras en el marco de una etnografía colaborativa. Este proyecto surgió por demanda de un grupo de mujeres y jóvenes de dicho barrio, quienes nos compartieron sus memorias familiares sobre las antiguas danzas, músicas y juegos, prácticas hermosas que fueron abandonadas a mediados del siglo XX, al ser gradualmente prohibidas por los misioneros anglicanos,

---

<sup>28</sup> <https://tinyurl.com/428yauj9>.

y quedaron sedimentadas en el silencio y el olvido. El resultado de este proyecto fue la escritura de un libro entre nosotras y los/las docentes y músicos/as qom desde una perspectiva intercultural, con el propósito de que pueda ser utilizado en las escuelas de las comunidades y en otros espacios de formación docente (Citro *et al.*, 2016; Citro, Cuañeri y Gómez, 2015).

En esos años, con mis colegas, observamos que varios referentes (hombres y mujeres) de los barrios indígenas de Ingeniero Juárez habían iniciado un proceso de agenciaamiento político autónomo a la política partidaria, a través de la movilización y politización de “su cultura” y de cuestionamientos a la política indigenista del gobierno formoseño ante la falta de respuesta a sus reclamos urgentes (mejores políticas de salud, educación y trabajo) y la criminalización de referentes que rompieron el pacto hegemónico con la gobernación (el caso de Félix Díaz, en el este formoseño, y el del wichí Agustín Santillán, en el oeste). En síntesis, “la cultura aborígen” en Formosa había comenzado a transformarse en un campo de disputa política en el oeste formoseño (Greco, 2016), mientras que las comunidades pilagá del centro de la provincia construían su propia política de la memoria para contrarrestar la narrativa hegemónica que silenció una matanza genocida contra su pueblo en 1947, conocida como “la masacre de Rincón Bomba” (Mapelman, 2015; Lenton, Mapelman y Musante, 2020).

En mayo de 2016 regresé una vez más a Vaca Perdida y La Rinconada, las principales comunidades tobas donde esta larga historia comenzó en 2002, para presentar el libro sobre las mujeres qom, basado en la tesis doctoral (Gómez, 2016). Hicimos una presentación breve pero solemne en el taller de las artesanas de Vaca Perdida. Pasé dos noches en la comunidad, visité familias y gente querida. El libro, gracias a la intermediación de unas amigas profesoras universitarias, integrantes de la APDH y activistas feministas (Berta Elgandur y María Alejandra Carrizo), también lo presentamos

en la Universidad Nacional de Formosa (UNAF), donde acudieron docentes y agentes sanitarios qom y wichí, estudiantes indígenas y otras personas con quienes debatimos los resultados de la investigación. En ese mismo viaje, antes de partir para Buenos Aires, conocí a la primera mujer que integró el Consejo Directivo del Instituto de Comunidades Aborígenes (el organismo provincial que gestiona las políticas para la población indígena), Ercilia Agüero, una mujer wichí proveniente del barrio obrero (wichí) de Ingeniero Juárez. En una breve entrevista que me concedió, me narró lo difícil que le estaba resultando sostenerse en el cargo para el cual había sido electa (por voto directo de la población wichí de la provincia), dadas las presiones y la hostilidad que le manifestaron varios hombres del ICA por su condición de género.

Durante la última década, otras dos mujeres indígenas de Formosa se animaron a interpelar al gobierno provincial y al poder patriarcal de las Iglesias y de sus comunidades cuando salieron a denunciar en el espacio público las violaciones a los derechos indígenas. Más que activistas, se trata de mujeres preocupadas por las opresiones que viven sus comunidades y que buscan articular voces de denuncia y resistencia. Una de ellas fue Amanda Asjak, esposa del cacique Félix Díaz de la comunidad Potae Napocna Navogoh (surgida de una división de La Primavera), quien pasó de la trastienda de la política indígena (cocinar, prepararle el bolso y la comida a su marido antes de una asamblea o corte de ruta) a un escenario inusual como fue el acampe qom en plena Av. 9 de Julio en la Ciudad de Buenos Aires durante los primeros meses de 2011 y luego durante casi todo el año 2015. Desde allí, los integrantes de la comunidad y miembros de diferentes organizaciones que acompañaron su lucha organizaron reuniones, conferencias de prensa y entrevistas para denunciar la violación y el atropello de los derechos indígenas en Formosa y las muertes sin esclarecer de varios integrantes de la comunidad en el marco de una

política de persecución y represión que cayó sobre ellos<sup>29</sup>. La otra mujer es Cipriana Palomo, integrante del Consejo de Mujeres de la Federación Pilagá, quien supo llevar la voz en numerosas actividades en Buenos Aires y Formosa para visibilizar y explicar las razones que condujeron a la Federación Pilagá a exigir justicia y reparación histórica por la mencionada Masacre de Rincón Bomba que sufrieron sus abuelos y padres en 1947.

## Bibliografía

- Bargallo, L. (1992). *Shamanes, Iglesias y atención primaria entre los tobas del oeste de Formosa. Etnicidad y hegemonización en el campo de la salud*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Benavides, C. y Duarte, C. (2010). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político* (68): 26-42.
- Boccaro, G. (2010). Para una antropología del Estado multicultural bajo la globalización neoliberal. Algunas reflexiones teóricas. En Escobar, A.; Salmerón Castro, F.; Valladares, I.; De la Cruz, L. y Escamilla Hurtado, M. (coords.), *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina* (pp. 39-63). México: UNAM.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus: Madrid.
- Braticevic, S. (2009). Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco central. Las ONG para el “desarrollo” y su “razón intervencionista” en un espacio de expansión productiva reciente. *Papeles de Trabajo*.

---

<sup>29</sup> “Una voz fuerte y clara”, por Luciana Peker, *Página/12*, 17 de mayo de 2013.

*Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural* (17): 78-95.

- Braticevic, S. (2011). El papel de las ONG en proyectos para el desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del Programa DIRLI en el oeste formoseño. *Intersecciones en Antropología* 12: 135-146.
- Castelnuovo, N. (2013). Los brokers del desarrollo en comunidades indígenas del noroeste argentino: ¿promotores rurales, técnicos estatales y/o miembros de ONG? *Campos* 14 (1-2): 175-193.
- Castelnuovo, N. (2020). Colaboraciones basadas en la fe: políticas de desarrollo de ONG en el norte argentino. En Macedo Barroso, M. y Alem Abrantes, C. S. (orgs.), *Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas da política* (pp. 382-354). Abrantes, Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Citro, S.; Cuañeri, E. y Gómez, M. (2015). Bailar como los antiguos: políticas culturales, performance y patrimonio cultural inmaterial entre los pueblos originarios del Chaco argentino. En Ministerio de Cultura. Presidencia de la Nación (eds.), *Pensar la cultura pública. Apuntes para una cartografía nacional* (pp. 90-113). Buenos Aires, Cultura Argentina.
- Citro, S. et al. (2016). *Memorias, músicas, danzas y juegos de los gom de Formosa*. Buenos Aires: Filo-UBA.
- Cordeu, E. y Siffredi, S. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas para el nuevo milenio. *Tabula Rasa* 10: 191-223.
- De la Cruz, L. M. (1993). Apuntes para la topología toba. *Suplemento Antropológico* 28 (1-2): 427-82.
- De la Cruz, L. M. (1995). Comlaje'pi naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas

- de Sombrero Negro de la provincia de Formosa. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 6: 69-114.
- De la Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción de desarrollo y los grupos wichi*. Formosa-Salta: GTZ y Proyecto Desarrollo Agroforestal en comunidades rurales del noroeste argentino.
- De la Cruz, L. M. (2000). *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Documento preparado para Brot für die Welt (Pan para el Mundo). Alemania-Formosa.
- De la Cruz, L. M. y Mendoza, M. (1988). Les Tobas de l'ouest de Formosa, et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres. *Recherches amérindiennes au Québec* 29 (4): 43-51.
- Fundación Niwok y Fundación Gran Chaco (2006). *Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres wichi*. Formosa-Buenos Aires: Consejo Nacional de la Mujer.
- Gómez, M. (2004). La demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos. Un caso en la provincia de Formosa. Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.
- Gómez, M. (2006). Una experiencia de investigación participativa con mujeres qom. Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación en/desde/para la acción. Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Gómez, M. (2008a). Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los Estudios de Mujeres. *Boletín de Antropología* 22 (39): 82-111.
- Gómez, M. (2008b). Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología* 44 (2): 373-408.

- Gómez, M. (2009). Percepciones e imágenes de las mujeres tobas sobre los proyectos de desarrollo artesanal en sus comunidades. Ponencia presentada en la VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR). Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M. (2017). La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica. *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana* 7 (1): 1-28. <https://dx.doi.org/10.4000/corpusarchivos.1765>.
- Gómez, M. (2022). Contribuciones de la antropología estadounidense de los años setenta: una mirada desde Argentina a partir de una investigación con mujeres indígenas qom. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* VII (2): 1-24.
- Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa. En Trincherro, H.; Piccinini, D. y Gordillo, G. (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)* (pp. 13-191). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the Argentinean Chaco*. Duke University Press: Durham.
- Gordillo, G. y Leguizamón, J. M. (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Greco, L. (2016). "Mi cultura la tengo, pero no la practico". Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina. *Etnografías Contemporáneas* 2 (3): 176-203.
- Iñigo Carrera, N. (1984). *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Launay, C. (2005). La gobernanza. Estado, ciudadanía y renovación de lo político. Origen, definición e implicaciones del concepto en Colombia. *Controversia* (185): 92-105. Bogotá: CINEP.
- Lenton, D., Mapelman, V. y Musante, M. (2020). Rastros del genocidio en un juicio por genocidio. La Bomba, de 1947 a 2020. *Revista de Estudios sobre Genocidio* 15: 80-96.
- Leone Jouanny, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Los Polvorines: UNGS.
- Lombardo, E. (2004). La privatización de la frontera: Inversión petrolera y desarrollo sustentable. En Belli, E.; Slavutsky, R. y Trincherro, H. (comps.), *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras* (pp. 127-154). Buenos Aires: Reunir.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la Masacre de La Bomba*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Mendoza, M. (1992). Organizaciones no gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco argentino. *Scripta Ethnologica* 14: 51-56.
- Mendoza, M. (1999). The western Toba: family life and subsistence of a former hunter-gathered society. En Miller, E. (ed.), *Peoples of the Gran Chaco* (pp. 81-108). Connecticut: Wesport.
- Mendoza, M. (2002). *Band Mobility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina*. The Edwin Mellen Press.
- Mendoza, M. (2004). Western Toba messianism and resistance to colonization, 1915-1918. *Ethnohistory* 51 (2): 293-316.
- Menna, F. (2022). *HILU WET: el proceso de organización de las mujeres wichi de Formosa, Argentina*. Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires. <http://hdl.handle.net/10469/18531>.
- Mies, M. (1999 [1991]). ¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia

- y la metodología feministas. En Batra, E. (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 63-102). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Miller, E. (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- Quintero, P. (2009). Proyectos de desarrollo y prácticas de posdesarrollo en la cuenca media del río Pilcomayo. En Trincherro, H. y Belli, E., *Fronteras del desarrollo: impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo* (pp. 111-140). Buenos Aires: Biblos.
- Tebboth, D. (1989). *With Teb. Among the Tobas. Letters written home from the Mission field*. Sussex, UK: The Lantern Press.
- Trincherro, H.; Piccinini, D. & Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina (CEAL): Buenos Aires.
- Trincherro, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trincherro, H. y Maranta, A. (1987). Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los mataco-wichí del Chaco centro-occidental. *Cuadernos de Historia Regional* 4 (10): 74-92.
- Valeggia, C. y Ellison, P. T. (2003). Impact of breastfeeding on anthropometric changes in women of an indigenous population in transition in Formosa, Argentina. *American Journal of Human Biology* 15: 717-724.
- Valeggia, C. y Lanza, N. (2005). Tiempos de cambio: Consecuencias de la transición nutricional en comunidades toba de Formosa (Consequences of the nutritional transition in the Toba communities of Formosa). *Anales del XXIV Encuentro de Geohistoria Regional* 24: 615-623.
- Weinberg, M. (2013). Descubriendo el desarrollo: políticas de Estado y política indígena en el noroeste argentino. ¿Una nueva era post-neoliberal? *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, año 3 (5): 77-100.

## Notas y artículos periodísticos online

- Gómez, M. (20 de junio de 2014). Mujeres qom: el monte las hace fuertes. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8941-2014-06-20.html>.
- Peker, L. (17 de mayo de 2013). Una voz clara y fuerte. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8024-2013-05-17.html>.
- Sin autor (7 de enero de 2020). Fabiana Menna: “El primer paso para poder agregar valor a las distintas producciones es visibilizarlas”. *Agroempresario.com*. <https://tinyurl.com/4nes6jdk>.
- Sin autor (18 de agosto de 2022). Entrevista a Luis María de la Cruz en la Cocina Política. *La Patria-da Salta*. <https://py.radiocut.fm/audiocut/entrevista-a-luis-maria-cruz-en-cocina-politica/>.
- Tuchin, F. (14 de junio de 2021). Cómo se formó la red de artesanas indígenas más grande de Argentina. *Infobae*. <https://tinyurl.com/mr37438w>.
- Vallejos, S. (11 de enero de 2008). El rumor de las voces propias: entrevista a Fabiana Menna. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-3835-2008-01-11.html>.
- Varios autores (26 de enero de 2013). Represión y muerte de ciudadanos argentinos miembros del Pueblo Qom. *Rebellion.org*. <https://rebellion.org/represion-y-muerte-de-ciudadanos-argentinos-miembros-del-pueblo-qom/>.

## 3

# **Cuando romper el silencio sobre las violencias orienta la política de género**

*La movilización de las mujeres  
de la Confederación Mapuche de Neuquén*

MELISA CABRAPAN DUARTE

### **Introducción**

El objetivo de este trabajo es analizar cómo el abordaje a las violencias de género, que ha ganado visibilidad durante los últimos cinco años en la Confederación Mapuche de Neuquén, ha orientado la política de género de la organización, lo cual potenció el proceso político de las mujeres, tanto a nivel comunitario como intercomunitario. La movilización interna de las mujeres mapuche y las acciones desplegadas contra las violencias sexuales hacia mujeres e infancias han exhibido y disputado el orden patriarcal dentro de las comunidades, al tiempo que se han articulado con otras demandas de género: la revalorización de los cuidados desde una mirada indígena integral que involucra al territorio y el acceso a roles de autoridad por parte de las mujeres, lo que transforma la predominancia masculina. Lejos de encontrarse este proceso cerrado, continúa en emergencia y dialoga con otros procesos de mujeres indígenas en otros

tiempos y lugares, así como contribuye a la problematización, teorización y búsqueda de respuesta para el combate contra las violencias en contextos indígenas.

## **Violencias de género en contextos indígenas y en el pueblo mapuche**

En distintos abordajes de la pregunta sobre el origen de las violencias de género en contextos indígenas, tanto desde el activismo y pensamiento de mujeres intelectuales indígenas como desde académicas feministas no indígenas, se plantea la tensión entre si la violencia de género es producto de la imposición colonial y estatal o si se registra previamente. Estudios poscoloniales refieren que el proyecto de superioridad étnica y epistémica de Occidente que orientó la colonización de los pueblos indígenas se basó en mecanismos racistas basados en la “colonialidad del poder” (Castro-Gómez, 2005), mientras que perspectivas de los estudios de género entienden que esa colonialidad estuvo acompañada por una “colonialidad del género”, que reguló específicamente las relaciones de género preexistentes (Lugones, 2011).

Esas violencias de género preexistentes a la colonización fueron entendidas como parte o producto del “patriarcado ancestral” (Cabnal, 2010), o como “patriarcado de baja intensidad” o “patriarcado de bajo impacto” (Segato, 2010). Es decir, señalan el orden normativo impuesto por los varones previamente a la colonia, registrado en la memoria oral, así como en prácticas culturales que perduran hasta la actualidad y que reproducen desigualdades de género. Las feministas indígenas, principalmente mayas de Guatemala, vienen planteando cuestionamientos a la pretendida dualidad o complementariedad de las cosmovisiones indígenas (Cabnal, 2010; Cumes, 2009). Esto ha dado lugar a no idealizar las relaciones de género dentro de los pueblos

indígenas como ajenas a las dinámicas de poder y violencia, sino a considerar sus configuraciones previas y posteriores a la colonización. No obstante, a pesar de esta autocrítica de las mujeres, existe un coincidente acuerdo entre los pueblos de que los mecanismos patriarcales y la reproducción de las violencias físicas, sexuales y simbólicas hacia las mujeres se profundizaron y fueron un mecanismo más del sometimiento colonial, tanto por parte de los varones colonizados como de los varones indígenas (LaRocque, 1994).

En el contexto local del pueblo mapuche en la Norpatagonia argentina, las violencias de género deben entenderse no solo como un instrumento colonial y estatal sobre la sociedad mapuche sino también como una consecuencia, y como vinculadas estrechamente con la opresión estructural que se inició tras la “Conquista del Desierto”. La violencia de género debe ser considerada, entonces, como constitutiva y resultante del proceso genocida que afectó a los pueblos indígenas. La exclusión, marginación y empobrecimiento producto del genocidio indígena (Pérez, 2016; Delrio *et al.*, 2018) determinaron luego para los sobrevivientes el acceso a puestos de trabajo en las ciudades fundadas a lo largo del siglo XX. Las mujeres y varones que se emplearon en los trabajos de servicios, precarizados y más desprestigiados, vivieron también situaciones de maltrato producto del racismo. Esto acarrió profundas afectaciones a la subjetividad y autoestima, y una generalidad de réplica de violencias físicas, psicológicas y económicas (predominantemente de varones hacia mujeres) al interior de la casa y de la comunidad, agudizadas habitualmente por el consumo problemático de alcohol en los hombres (Huenchucoy-Millao y McAdoo-Espinoza, 2024).

En los distintos *xawvn* (encuentros) compartidos los últimos 5 años entre las *zomo* (mujeres) de la Confederación Mapuche de Neuquén, a la hora de hablar de violencias de género, si bien no existen cifras estadísticas que las evidencien o que distingan las que acontecen en entornos comunitarios indígenas, estas se han manifestado

recurrentemente en las historias familiares mapuche y han afectado en muchos casos la propia identificación e identidad con el pueblo mapuche, así como desestabilizado fuertemente la organización comunitaria al provocar fragmentaciones y enfrentamientos internos familiares (Cabrapan Duarte, 2025; Mercado Catriñir, 2012).

Las historias de violencias de género que guardan los distintos territorios comunitarios se empezaron a contar, denunciar y visibilizar durante los últimos años en *Puelmapu* (territorio mapuche del este, correspondiente a la actual Argentina), así como en *Gulumapu* (territorio mapuche del oeste, correspondiente al actual Chile) (Vera Gajardo, 2018), con todas las implicancias que veremos a continuación. Los espacios de reunión exclusivos de mujeres mapuche dentro de la Confederación Mapuche de Neuquén, inicialmente de carácter intracomunitarios, desde 2015 se convirtieron en espacios liberadores al compartir, siempre con mucha angustia, violencias sexuales durante la niñez y en la adultez, dentro de la familia, en las escuelas hogar, en el campo o en la organización, perpetradas por tíos, primos, padres, estancieros, curas, autoridades mapuche y hasta por reconocidos *logko* (autoridad comunitaria máxima). Los abusos han ocurrido de manera oculta en las propias *ruka* (casas), en distintos espacios comunitarios o incluso en entornos ceremoniales, a pesar de considerarse lugares sagrados en donde los/as mapuche se fortalecen en interacción con las fuerzas de la naturaleza.

La búsqueda de entendimiento del origen de esta reiterada problemática fue un tema de conversación, junto a la pregunta de si hay preexistencia o emergencia de la violencia de género tras el sometimiento estatal, y la importancia de señalar que los procesos históricos que atravesó el pueblo mapuche fueron determinantes en la reestructuración de las relaciones de género, tanto en el pasado como en el presente. Otras de las revisiones o cuestionamientos que empezaron a emerger giran en torno a la idealización de la complementariedad y dualidad como parte de la concepción

del mapuche *kimvn*, conocimiento mapuche, según el cual se considera a las fuerzas como contenedoras de lo femenino y lo masculino de manera igualitaria. Sobre esto, empezó a cuestionarse que en la práctica de las relaciones sociales y de género mapuche esa pretendida dualidad fue afectada por múltiples procesos genocidas, racistas y patriarcales. En un comunicado público del Consejo Zonal Lafkence<sup>1</sup>, que contiene, entre otras comunidades, al *lof*<sup>2</sup> Kinxikew, cuyo caso veremos a continuación, expresaron al respecto:

Somos conscientes de que la colonización y el patriarcado han generado desequilibrios en valores de nuestro pueblo tales como la dualidad y la complementariedad, ambos pilares de nuestro *kume felen* (buen vivir). Como mapuche hemos de presentarnos ante la sociedad como actores del cambio que pregonamos. Por lo tanto, no miraremos para el costado toda vez que situaciones de esta magnitud sucedan en nuestras comunidades (Villa La Angostura, 13 de octubre de 2020).

Para la organización de Pu Zomo, mujeres mapuche de los distintos consejos zonales de la Confederación Mapuche de Neuquén, poner en foco las violencias hacia las mujeres las instó a movilizarse con más fuerza a partir de denunciar, exponer y visibilizar las violencias. Este evento marcó un antes y un después en la organización de mujeres, orientó la política de género de la Confederación y continúa siendo profundamente desestructurante y a la vez reparador, no solo para ellas sino para los procesos comunitarios. Además, provocó que otros ejes de trabajo, tales como la participación política y el resguardo territorial y de conocimientos, tuvieran también centralidad y articulación entre sí, lo que proyecta una agenda amplia que se encuentra en

---

<sup>1</sup> La Confederación Mapuche de Neuquén se organiza en 6 consejos zonales, distribuidos regionalmente dentro de la provincia de Neuquén en Consejo Zonal Xawvn Ko, Consejo Zonal Lafkence, Consejo Zonal Wijice, Consejo Zonal Pewence, Consejo Zonal Picunce y Consejo Zonal Ragiñce.

<sup>2</sup> *Lof* puede traducirse como comunidad, pero se refiere a la unidad territorial y familiar.

desarrollo y que presentaré tras abordar en lo que sigue, más en detalle, el caso testigo del *lof* Kinxikew<sup>3</sup>. Este dio lugar a que se empezara a hablar de las violencias y se buscaran vías de resolución a través de la justicia ordinaria y la justicia mapuche. Asimismo, abordó comunitaria e intercomunitariamente la responsabilidad individual y colectiva de la perpetración de las violencias, así como la reparación del daño.

Respecto de la metodología que respalda este texto, cabe decir que integro una comunidad del Consejo Zonal Xawvn Ko de la Confederación, con lo cual el trabajo etnográfico está configurado por una praxis cotidiana como parte activa de la organización de mujeres y como antropóloga feminista mapuche. No hay espacio aquí para profundizar en la construcción de metodologías indígenas (Cabrapan Duarte, 2023b; Tuhiwai Smith, 2016), pero es preciso señalar que las descripciones y análisis que presento aquí, así como los materiales de campo en los cuales me baso, se derivan de la participación en la vida comunitaria, intercomunitaria y en la intervención en debates internos de la Confederación, de los espacios de mujeres mapuche y de la articulación con otras organizaciones feministas.

En este sentido, el texto involucrará mi voz como etnógrafa, pero también como mujer mapuche parte de los procesos sobre los cuales reflexiono. Me centraré esta vez en una experiencia colectiva y transformadora de la organización y de la conciencia sobre las violencias de género dentro de las comunidades<sup>4</sup>. No obstante, la narración será predominantemente en tercera persona, aunque en muchos casos haya sido parte de las vivencias intercomunitarias contra las violencias.

---

<sup>3</sup> <https://tinyurl.com/4y7fdrze>.

<sup>4</sup> Realicé un análisis autoetnográfico sobre los efectos de las violencias de género en las genealogías mapuche, haciendo referencia a la trayectoria familiar propia y a la reiteración de estas situaciones dentro del pueblo mapuche (Cabrapan Duarte, 2025).

## El caso testigo: las denuncias en el *lof* Kinxikew y lo que movilizaron

En el *lof* Kinxikew, que integra el Consejo Zonal Lafkence de la Confederación Mapuche de Neuquén, en 2020 mujeres jóvenes presentaron denuncias en las fiscalías de Junín de los Andes y de Villa La Angostura contra José Quintriqueo, su tío, quien era en ese entonces *logko* y coordinador del Consejo Zonal Lafkence, por violencias de género y sexuales que sufrieron durante la infancia y adolescencia por parte de él. A partir de ese hecho se convirtió en un caso paradigmático por los modos de visibilizar y enfrentar la violencia sexual en el entorno comunitario mapuche y de resolver internamente el conflicto a través de la aplicación del *Nor Feleal*, que es la justicia mapuche. En este sentido, se convirtió en un caso testigo para la organización llamada Pu Zomo de la Confederación, en tanto no solo produjo una fuerte movilización y acompañamiento entre las mujeres, sino que animó a las de otras comunidades a denunciar situaciones de violencia sexual.

La decisión de la Confederación Mapuche de Neuquén fue removerlo de su cargo como coordinador zonal, y el inicial proceso judicial, promovido por la articulación entre Pu Zomo y organizaciones feministas como Las Wakoldas y Colectiva Feminista La Revuelta, lo obligó a alejarse de las *ruka* de las denunciantes y a dejar el *lof*. Mientras se desarrollaba el proceso penal, la comunidad renovó las autoridades del *kvme feleal* (círculo de autoridades) y pasó a estar integrado mayoritariamente por mujeres, incluida la *logko* Amancay Quintriqueo. Esto contribuyó a la transformación simbólica y material de la realidad del *lof* y lo hizo resurgir en el fortalecimiento de su identidad, en el reordenamiento comunitario y en la participación de sus integrantes, antes regulada y limitada por el autoritarismo del anterior *logko*.

Después de varios meses, se emitió la resolución de prescripción de la acción penal por la temporalidad de los hechos que se denunciaban (de más de 10 años, desde los 18

años de edad de las víctimas), lo que sobreseyó al imputado y lo dejó impune. Esto condujo a la comunidad a aplicar el *Nor Feleal*, por medio del cual se resolvió la expulsión formal de José Quintriqueo, así como la de su pareja por encubrirlo, quien tuvo un importante rol en la generación de espacios para mujeres y una larga trayectoria dentro de la Confederación. También se determinó qué se haría con su vivienda y otros bienes. Cabe decir que el *Nor Feleal* se encuentra en pleno proceso de recuperación; es un tema muy importante en la agenda actual de la confederación, que promueve mecanismos de coordinación con la justicia ordinaria.

El *Nor Feleal* es de suma relevancia a la hora de sancionar un acto que transgrede las normas comunitarias. Es el sistema de justicia mapuche para resolver los conflictos que suceden dentro de las comunidades, y tiene como principio rector el equilibrio y la reparación ante un hecho que ocasione un perjuicio o daño a una persona u otro ser vivo, es decir, tanto a una persona como a un animal, planta, río o montaña. Es asimismo un sistema compositivo, ya que busca “componer”, es decir que las cosas vuelvan a un estado de equilibrio al ser reparados los daños o los efectos negativos de la acción de una persona que rompió la armonía con la naturaleza, en lo social y cultural. El *Nor Feleal* también es de carácter restaurativo de justicia, en tanto se busca de manera consensuada y comunitaria la forma de reparar el daño, y preventivo, ya que se trata de sostener cotidianamente el ordenamiento mapuche para evitar cualquier alteración. En la actualidad no todas las comunidades mapuche ni sus estatutos tienen formalizado el funcionamiento del *Nor Feleal*, aunque este se constituye como un derecho<sup>5</sup> al que puede recurrirse, además de encontrarse en proceso de institucionalización a nivel provincial a partir del trabajo con el Ministerio Público Fiscal de Neuquén.

---

<sup>5</sup> Artículo 9.2 del Convenio 169 de la OIT, artículo 5 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007.

La aplicación del *Nor Feleal* por parte del *lof* Kinxikew para resolver la expulsión del victimario fue ejemplar para el tiempo que se vive de recuperación de la propia justicia y como búsqueda de resolución interna, a pesar de haber fracasado el proceso penal, aspecto sobre el cual el *Nor Feleal* no tiene atribuciones, es decir, para intervenir ante delitos graves como asesinatos o violaciones. No obstante, la expulsión de José Quintriqueo obtuvo respaldo de la Fiscalía de Villa la Angostura, y la justicia mapuche se mostró como un instrumento reparador del daño para la comunidad y en cierta medida para las denunciantes, superando incluso desacuerdos internos, por la cercanía o tipo de relación y afectos con José Quintriqueo, al tratarse de una familia extensa.

Recurrir a la justicia indígena para el abordaje de las violencias de género en las comunidades reviste un desafío de suma actualidad, como analiza Deer (2009) sobre la base del contexto norteamericano, en el cual las naciones tribales de los Estados Unidos conservan la jurisdicción penal concurrente sobre los delitos sexuales cometidos por indígenas. La autora aborda una serie de aspectos que vuelven controversial la aplicación de la justicia indígena ya que, en primer lugar y como se observó en el caso del *lof* Kinxikew y en otras comunidades que realizaron denuncias, la justicia nativa contiene un juicio moral, valoraciones y afectos que se ponen en juego cuando quien juzga es la propia familia o la comunidad. También señala las consecuencias que puede conllevar la expulsión del agresor, ya que puede reincidir en otra comunidad o ámbito social, por lo que un modelo de justicia feminista nativa debe seguir construyendo respuestas a las violencias a largo plazo.

Otro aspecto que está en pleno proceso de búsqueda y debate en los círculos de mujeres indígenas de las Américas es el carácter restaurativo de la justicia indígena y de los métodos de reparación para la persona afectada por la violencia de género y sexual específicamente (Deer, 2009; ECMIA y CHIRAPAQ, 2023). Las discusiones

actuales señalan, entre otras cuestiones, que la restauración exige descentrar el foco exclusivo en el victimario y su juzgamiento; que hay que cuestionar la revictimización que puede ocasionar el proceso de denuncia de las violencias; que implica abordar la recuperación o sanación física, psicológica, emocional y espiritual de la persona violentada y trabajar comunitariamente la reparación de lazos sociales rotos, en tanto estas violencias son manifestaciones individualizadas de un problema social más amplio.

Para Pu Zomo de la Confederación Mapuche de Neuquén, la dimensión personal de la reparación también es hoy un tema de gran importancia. Los encuentros interzonales, que se empezaron a generar cada vez con mayor frecuencia, primero de carácter intercultural —como el que se realizó en el *lof* Kinixikew en 2021— y luego exclusivamente para mujeres mapuche —como el realizado en el Consejo Zonal Wijice, en el *lof* Raquithue, Junín de los Andes, en 2022, a propósito del proceso de denuncia que atravesaba una integrante por una violación sufrida en su comunidad por parte de un familiar (Cabrapan Duarte, 2023c)—, así como otros encuentros internos de distintas zonales, se han constituido en espacios fundamentales para construir una agenda política de género con base en una primera movilización, aunque no única, contra las violencias.

Esta construcción y amplia participación de cientos de mujeres de diversas comunidades fueron sentando bases para que sus demandas sean parte transversal de la política de la Confederación, poniendo el foco en temas de violencias de género hacia mujeres y las infancias como uno de los ejes imprescindibles para el *Kvme Felen*, que significa buen vivir para el pueblo mapuche, junto a otras temáticas y necesidades:

Nosotras hemos decidido frenar, hacer un corte a toda esa violencia para poder realmente proyectarnos junto a los *wenxu* [hombres] para un *Kvme Felen*. Si somos violentadas lamentablemente no vamos a poder proyectarnos una buena vida para todas nosotras ni para nuestro Pueblo (*logko* Amancay Quintriqueo).

Por último, si bien fue convocante para las *zomo* el problema de las violencias, dado que las reunió para hablar de temas antes vedados, estos se fueron articulando con otros ejes de trabajo, de larga trayectoria en la Confederación y con mucho interés para ellas. Se fue consolidando una agenda propia que también puso en valor y proyección la contribución que las mujeres hacen para el resguardo territorial y la recuperación de conocimientos y roles en salud, educación y espiritualidad, entre otros. Asimismo, los avances y las necesidades del fortalecimiento político de las *zomo* adoptaron una apuesta más consciente desde la última década y sobre todo los últimos años, como veremos hacia el final.

### **De “cuerpo-territorio” a “territorio-cuerpo”: la construcción de una mirada integral del cuidado**

Durante los últimos años, los temas del cuidado están presentes y son de suma importancia en los encuentros de Pu Zomo de la Confederación Mapuche de Neuquén, así como en los Encuentros Plurinacionales de Mujeres y Disidencias, con una activa y cada vez mayor participación de mujeres indígenas (Gómez, 2020; Mendoza, 2021; Sciorino, 2017). Si bien en el caso de la Confederación la problemática de las violencias de género ha ocupado un lugar sumamente central en los encuentros de mujeres mapuche, recuperar las nociones de “cuerpo-territorio” y de “territorio-cuerpo”, influencias de los feminismos comunitarios, indígenas, territoriales y populares en la lucha contra los extractivismos (Cabrapan Duarte, 2022), ha provocado que se trabaje en la dimensión territorial de las vivencias de las mujeres y las comunidades, colocando cuerpos y territorios en una constante interacción e intercorrespondencia.

Mientras “cuerpo-territorio” conecta íntimamente el cuerpo con el territorio y en esta consigna feminista,

territorio puede ser el mismo cuerpo, o incluso una metáfora de los límites que traspasan las violencias (de género, femicidas, extractivistas), “territorio-cuerpo” señala lo imprescindible del territorio, de su cuidado-resguardo y retorno, y de cómo los daños hacia él impregnan intrínsecamente los cuerpos humanos, la vinculación y relacionalidad que fundamenta la existencia indígena. Esta segunda noción de “territorio-cuerpo”, con un énfasis más reciente desde Pu Zomo, posibilita descentrar la mirada antropocéntrica que puede reproducirse en la primera noción de cuerpo-territorio y promover que se amplíe la mirada, los pensamientos y las acciones sobre lo que implica el cuidado.

Parto de una noción de cuidado que se refiere a la reproducción de la vida para garantizar la satisfacción de necesidades básicas y diarias (alimentación, vestido, techo) de la familia, con las controversias que implica su reconocimiento como trabajo, su gratuidad, los mandatos morales y de género involucrados y su correspondencia con las exigencias productivas del capitalismo (Federici, 2013; Fraser, 1991). Pero para una mejor comprensión del cuidado en el entorno mapuche es necesario remitirse, como lo hicimos en el análisis de las violencias, a las transformaciones que provocó en términos de género la expansión y consolidación del Estado argentino sobre territorios indígenas a través del genocidio contra el pueblo mapuche, y la seguida proletarianización y expropiación de la fuerza de trabajo de las poblaciones indígenas (Pérez, 2017).

Estas transformaciones no solo fueron de índole socio-cultural, política y económica, sino que también generaron “relocalizaciones por género” (Goeman, 2009). Es decir, no solo diferenciaron las consecuentes movilidades entre hombres y mujeres, sino que “dentro del proceso de reespacialización del cuerpo indígena, hombres y mujeres pasaron por un proceso de género” (Goeman, 2009: 172). Estas dinámicas interactuaron directamente con la reorganización económica basada en la división sexual del trabajo y en su acentuación, la cual impactó en las formas tradicionales de

organización familiar y comunitaria de la sociedad mapuche en Norpatagonia. Así, los hombres tendieron a desempeñarse en trabajos rurales, como peones en estancias dedicadas a la agricultura y ganadería, en la construcción o en las fuerzas armadas y de seguridad (ejército, policía, gendarmería). Por su parte, las mujeres se insertaron en trabajos de cuidados, tanto dentro como fuera del hogar, en el servicio doméstico en estancias o ciudades, en labores textiles, o se formaron como maestras o enfermeras.

La división sexual del trabajo incidió en una nueva forma de organización comunitaria y contribuyó a una mayor desintegración, generada por el genocidio y los desplazamientos forzados (Argel y Cabrapan Duarte, 2025). Ya se tratara de movilizaciones voluntarias u obligadas (Iñigo *et al.*, 2025), en el caso de Neuquén muchas personas de comunidades mapuche migraron a los centros urbanos de la provincia a lo largo del siglo XX, se instalaron habitualmente en los barrios periféricos de las principales ciudades (Neuquén, Junín de Los Andes, San Martín y Zapala o en el valle rionegrino), producto de la pobreza, segregación y discriminación, y allí desarrollaron la vida de sucesivas generaciones, al menos de tres, hasta el presente.

Para quienes permanecieron en sus entornos comunitarios, se incrementaron las diferencias entre hombres y mujeres respecto de los ingresos económicos, percibidos mayoritariamente por los primeros, así como el tiempo destinado a estar fuera de la casa, dado que las mujeres fueron las que principalmente se dedicaron a los trabajos de cuidado en el hogar (de reproducción: alimentación, vestido, crianza de hijos/as, y producción: de alimentos en la huerta, cría de animales, tejido), sin recibir remuneración ni reconocimiento por ello.

Es importante remarcar la tendencia que han adoptado los roles de género en el período posterior a la conquista y a lo largo del siglo XX, en el hogar y familia mapuche, en la vida íntima y privada, que dio lugar a relaciones de género transformadas con base en mandatos patriarcales

occidentales, en donde las mujeres están predestinadas únicamente a la crianza y al cuidado de la unidad doméstica, con todas las tareas que ello implica en el contexto rural, y el hombre a corresponderse con el estereotipo del proveedor. Esto fue generando una desigual carga en el cuidado, mientras que el trabajo de las mujeres mapuche fue cada vez más invisibilizado y desvalorizado, y los mandatos de masculinidad, las expectativas o exigencias con los varones, fueron interfiriendo en la convivencia.

Ahora, en lo que respecta a la Confederación Mapuche de Neuquén, que desde mediados de los años 80 inició un proceso de autonomía respecto del gobierno provincial y de la Iglesia, correspondiente a un tiempo de levantamiento de los pueblos indígenas tras 500 años de la colonización de América, la mayor parte de las mujeres estuvieron abocadas al cuidado de los/as hijos/as propios y de otras, cuando los varones, padres, se dedicaban a los roles políticos de mayor visibilidad. Fue una minoría de mujeres la que ocupó lugares de representación y de vocería, como veremos en el próximo apartado. La tendencia para ellas, además del cuidado en lo doméstico, fue hacerse cargo de la provisión y preparación de alimentos para la organización y los eventos políticos que empezaron a gestarse con mayor fuerza desde el Reencuentro de la Nación Mapuche en 1992, que convocó a organizaciones y comunidades mapuche de ambos lados de la cordillera y de distintas provincias argentinas, e impulsó el autorreconocimiento y representación como pueblo nación mapuche.

En los encuentros de mujeres mapuche que se vienen realizando, la memoria de las que participaron en ese evento histórico, así como en tantos otros, las recuerda trabajando arduamente en el detrás de escena y en las múltiples tareas invisibilizadas. Hoy en día la reflexión crítica que se genera entre las mujeres ha empezado a poner en valor ese trabajo y a exigir el reconocimiento de los hombres, así como la distribución en el cuidado. Por su parte, las *zomo* más jóvenes, en ese entonces niñas, expresan descontento

hacia la falta de cuidado y desatención principalmente de los padres, en muchos casos figuras que se constituyeron como los principales referentes mapuche en Argentina.

Otra de las tareas de las que se ocuparon históricamente las mujeres y que las relegaron de los roles más públicos fue la constante capacitación, recuperación de conocimientos mapuche y generación de espacios de enseñanza: del idioma *mapuzugun*, de las artes —como el tejido en telar y la alfarería— y de otras actividades formativas de *picikece* (niños/as), como obras de teatro, talleres de música y de cine, desarrolladas, por ejemplo, a través del Centro de Educación Mapuche Norgvbamtuleayñ desde 1997 hasta el presente. Este tipo de trabajo, de mujeres preocupadas por la transmisión y resguardo de conocimientos, también se aprecia en los contextos de defensa territorial ante el extractivismo petrolero y en acciones directas contra las empresas y el gobierno, como la acontecida en el *lof* Kaxipayñ en 1998 (Cabrapan Duarte, 2023a). Estas fueron clave para marcar la presencia mapuche en la zona de la confluencia de los ríos Neuquén, Limay y Colorado, y sentar las bases intercomunitarias para la consolidación del Consejo Zonal Xawvn Ko en 2002.

Por otra parte, la noción de cuidado en el contexto indígena también se ensambla con la de sostenibilidad (Vega Solís *et al.*, 2018), que se refiere a la interacción y correspondencia del cuidado de las personas con el entorno que habitan. Al respecto, hay que decir que las mujeres mapuche, al igual que otras mujeres indígenas, conciben el cuidado personal, familiar y territorial como integrados entre sí, y con esta mirada aportan una crítica a la tendencia antropocéntrica que puede llegar a predominar sobre los cuidados, a pesar de los avances en términos de política pública en el país<sup>6</sup>. Como dio cuenta un encuentro a principios de 2024

---

<sup>6</sup> Los feminismos en Argentina vienen movilizandando la demanda por una ley de cuidados, y al respecto existe un proyecto presentado por el Poder Eje-

en el Consejo Zonal Lafkence con la participación de los distintos consejos zonales y con mujeres de otros pueblos originarios de Latinoamérica, en el marco del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) —que integran mujeres de la Confederación desde su fundación hacia mediados de los años 90— se comparte el carácter inseparable del cuidado de la familia, de una misma, del territorio en el que se habita y de las fuerzas de la naturaleza, llamadas *newen* y *gen*, con las que se interactúa. En consecuencia, las afectaciones de los extractivismos petrolero, inmobiliario y turístico, como los que acontecen en los territorios comunitarios de la Confederación, afectan la sostenibilidad de la vida y la realización satisfactoria de los cuidados, e impiden la preservación de la biodiversidad y de la naturaleza indispensables para la permanencia de los pueblos originarios y de las prácticas basadas en su cosmovisión (Pérez y Trentini, 2021).

Esta noción ampliada de cuidado, entonces, evidencia las conexiones entre los territorios y los cuerpos y el modo particular en que se expresa la idea fuerza de “cuerpo-territorio”, en tanto las múltiples afectaciones socioambientales del extractivismo petrolero, como sucede en las comunidades del Consejo Zonal Xawvn Ko con la contaminación del agua, del aire, sonora, con las enfermedades respiratorias y sanguíneas, los movimientos sísmicos, la desertificación y sequía y la destrucción territorial, o en las comunidades del Consejo Zonal Lafkence con el extractivismo inmobiliario, interrumpen directamente la sostenibilidad de la vida, su organización colectiva y la intercorrespondencia con el ambiente. Si esta relacionalidad se ve amenazada, la reproducción y el cuidado que recaen en las mujeres es incluso más difícil de sostener y nuevamente esta carga las afecta primeramente a ellas.

---

cutivo en mayo de 2022. No obstante, hay que resaltar el retroceso nacional en materia de género con el gobierno de Javier Milei.

Asimismo, retomando los aportes de la ecología feminista crítica, aparte de la propia cosmovisión mapuche, la lógica extractivista altera las ecologías afectivas y el cuidado colectivo, es decir, las relaciones comunitarias de interdependencia con la naturaleza que hacen posible la reproducción de la vida humana y no humana. Allí emerge un sentido de hacer “reproducción común” que pretende ir más allá del cuidado limitado a la esfera privada, del hogar o de la unidad familiar, y se apoya en el entramado que generan las relaciones de cuidado. Esa trama está compuesta por una pluralidad de vidas —o incluso por diferentes concepciones de vida— (Vela-Almeida *et al.*, 2020; López Canelas y Cielo, 2018).

A pesar de que es reciente la incorporación de la temática de cuidados en la agenda de las mujeres indígenas a nivel continental, como consecuencia de la visibilización de los cuidados y su tratamiento como derecho en el escenario global<sup>7</sup> y de la generación de estrategias comunes, viene siendo un tema de trabajo recurrente en los encuentros de mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén, cuando se discute y proyecta el modelo del *Kvme Felen*, buen vivir. A pesar de las distintas realidades territoriales y problemáticas ambientales, características geográficas y conflictividad, se comparten las dificultades que se enfrentan en el día a día, comunitarias y de las mujeres. También se construyen acuerdos sobre lo que se está resguardando: el territorio de las generaciones mayores y las que están por venir, el acceso al agua, la tierra sin contaminantes ni plantas exóticas, la preservación del *lawen* (plantas medicinales), la soberanía

---

<sup>7</sup> La Corte Interamericana de Derechos Humanos llevó a cabo entre el 12 y el 15 de marzo de 2024 en San José de Costa Rica la Audiencia de Opinión Consultiva presentada por el Estado argentino sobre “El contenido y el alcance del derecho al cuidado y su interrelación con otros derechos”, de la cual participaron mujeres indígenas del ECMIA que llevaron su voz sobre el alcance del cuidado de la madre naturaleza como derecho autónomo y su interrelación con otros derechos.

alimentaria, la recuperación y resguardo de prácticas culturales y espirituales en directo vínculo con la naturaleza.

Atender a todos estos aspectos es hoy un complemento fundamental en la lucha contra las violencias, aunque cada uno tiene sus particularidades y objetivos propios. Buscar y aplicar una noción amplia de cuidado, o incluso promover la proyección de *Kvme Felen*, es resultado de una mirada crítica y colectiva de las mujeres mapuche al plantear que cada tema que nos implica es fundamental para el completo bienestar territorial, personal, comunitario y familiar del pueblo mapuche. Si los territorios están avasallados por la conflictividad originada por los intereses del capital, será difícil poner en foco el combate a las violencias de género que prevalecen internamente en los *lof*; por otro lado, los cuerpos y subjetividades afectados por estas violencias no estarán plenos para enfrentar los extractivismos. La afectación del *lawen*, de las plantas nativas y la falta de agua impiden que se pueda desarrollar un sistema de salud propio, necesario para el fortalecimiento espiritual de los territorios y para contribuir a la búsqueda de reparación personal de las violencias. El *mapuzugun*, idioma de la tierra y del pueblo mapuche, y todos los conocimientos que se expresan a través de la lengua son fundamentales para la recuperación y reafirmación de todas las áreas de conocimiento y lucha, y exige trabajo habitualmente también a cargo de las mujeres. Para que todo esto tenga lugar, otra pieza clave es el fortalecimiento político de las mujeres mapuche y su participación en cargos de representación o dirigencia dentro de las comunidades y de la organización intercomunitaria.

## Los costos de disputar la predominancia masculina

En el proceso organizativo de la Confederación Mapuche de Neuquén iniciado en 1970, los roles de representación de las comunidades y otros cargos para la conducción de la

vida comunitaria y la participación en espacios públicos y políticos fueron ocupados principalmente por hombres. En su fase inicial, los espacios formativos y las primeras interacciones entre las comunidades mapuche (en ese entonces denominadas “tribus” y luego “agrupaciones”) y el Estado provincial, así como los vínculos con la Iglesia católica (con Jaime de Nevares como obispo), fueron casi exclusivamente entre y para hombres.

Como lo exhibe el primer “Cursillo para líderes indígenas del Neuquén”, realizado en la Escuela Mamá Margarita de Pampa del Malleo (cerca de Junín de los Andes) y en donde se acordó la creación de la Confederación Indígena Neuquina (el primer nombre que tomó la Confederación), el cursillo convocó a autoridades exclusivamente masculinas provenientes de comunidades del Departamento Huiliches para trabajar en los temas propuestos por la Iglesia (Lenton, 2015). Algunos títulos de esos cursos destinados a varones eran “Formación, organización y motivación del indígena” y “Promoción y desarrollo de las tribus indígenas y su integración con la Provincia”, lo que da cuenta de la impronta asimilacionista y desarrollista de la provincia de Neuquén en aquel entonces con las comunidades mapuche (Lenton, 2010).

Como reacción a esta historia, que fue narrada por mujeres mayores en el 4.º *xawvn* (encuentro) de Pu Zomo del Consejo Zonal Xawvn Ko en 2023, el temario se inició revisando las características que tuvo la Confederación en sus inicios, el rol evangelizador y de promoción para la “unión entre mapuches” de la Iglesia y de curas (De Nevares, Calendino, Barreto y otros) y el proyecto integracionista del partido Movimiento Popular Neuquino de Felipe Sapag. Estas características se mantuvieron hasta mediados de los años 80 aproximadamente y, durante esta etapa, las mujeres fueron apenas visibilizadas (y solo desde sus roles espirituales). Es el caso de Carmen Antihual, quien fue *logko* (autoridad máxima) de la comunidad Paineo y participó en

los primeros parlamentos de la Confederación destacándose como *pijan kuse* (autoridad ceremonial):

su participación allí no es tanto recordada como *lonko* de su comunidad, posición que ocupaba sucediendo a su marido don Daniel Moyano ante el fallecimiento de éste en 1958, sino en calidad de “guía espiritual”, que asistía “para darnos fuerza”, para “dar una bendición” y “que nos vaya bien” y “tenga toda la fuerza” (Videla Manzo 2016: 24).

En el *xawvn* de 2023, por un lado, se llamó la atención sobre el escaso conocimiento que se tenía sobre las mujeres que participaron de estos espacios iniciales y, por el otro, nos interrogamos acerca de por qué se recordaba a las mujeres solo en sus roles ceremoniales y no como autoridades políticas, y cuáles eran las causas para que supiéramos tan poco sobre ellas. La distinción entre lo espiritual y lo político no pretende restarle al primero su politicidad, pero sí señalar que desde la concepción mapuche los hombres y mujeres pueden ocupar los mismos roles:

Desde la cosmovisión mapuche, los roles que se ejercen desde lo espiritual, político, social, institucional, educativo no se dan haciendo una división de género en femenino o masculino, sino del ejercicio de los roles y responsabilidades que se asumen en el *Wajmapu*-territorio (...). El rol político de *logko*-autoridad máxima o *werken*-vocero puede ser ejercido por un hombre o una mujer, indistintamente (Documento de Zomo Newen, 2020).

Así, el primer día del encuentro, muchos nombres de mujeres se recordaron y se asumió la tarea de recuperar sus historias para generar un registro propio de las mujeres mapuche antecesoras que dejaron huellas en la historia de la organización ejerciendo roles políticos, ceremoniales, médicos y filosóficos. Esto conlleva un desafío, pues forma parte de memorias orales dispersas y fragmentadas y existen pocos archivos documentales. Sin embargo, se debatió

y se acordó que las mismas mujeres debían ocuparse de reconstruir colectivamente la memoria sobre esas *zomo*, sin perder de vista que nos importa crear un repertorio de mujeres, y sus experiencias, que fortalecieron y aportaron a la organización, antes que crear y fijar a ciertas “líderesas”.

Si bien existen personas con roles políticos —asignados o no territorialmente—, destacadas como “líderes” o “líderesas” por la prensa, las ONG y la academia, el término líderesa no hace más que personalizar luchas que son colectivas, promover una persecución y criminalización individualizada (Moreano Venegas *et al.*, 2019) y crear jerarquías y competencias que luego traen conflicto en la organización, especialmente en el ámbito de las mujeres. En el caso del pueblo mapuche en Chile, *Gulumapu*, las mujeres que aportaron al proceso de lucha en los tiempos pre- y posdictatoriales fueron destacadas (Calfio Montalva, 2009) y convertidas en referentes y representantes del movimiento. En *Puelmapu*, y específicamente en la Confederación Mapuche de Neuquén, hubo y hay mujeres que se destacaron y destacan en roles políticos y comunitarios (como el de vocería de la organización) en niveles nacionales e internacionales.

Sin embargo, persiste entre las *zomo*, sobre todo las mayores, una dura crítica a las “prácticas machistas” que asumieron mujeres elegidas para representar al pueblo mapuche en determinadas ocasiones y que, ya sea por sus capacidades o el peso dentro de la Confederación, moldearon para sí un camino personal como activistas en mayor o menor diálogo con la organización colectiva. Las mayores expresan que “mientras unas hablaban otras servían”, y que reproducían las jerarquías y exclusiones que los mismos varones determinaban al elegir a una mujer sobre otras. En muchos casos, esas mujeres con lógicas machistas luego eran convertidas en “líderesas” por el activismo y la cooperación internacional, perdiendo cada vez más anclaje en el territorio y especialmente en la pretendida, aunque costosa, igualdad de lo comunitario.

Ahora bien, en lo que respecta a los roles de autoridad de los *lof*, durante la última década, las mujeres asumieron cada vez más los cargos del *kvme feleal* de *logko*, *inan logko* (segunda autoridad), *werken* (vocera) y *pu kona* (ayudantes) para la toma de decisiones. En el caso del Consejo Zonal Xawvn Ko, por ejemplo, en la actualidad cinco de sus catorce comunidades están conducidas por mujeres y este número crece en otros consejos zonales de la Confederación Mapuche de Neuquén. Esta transformación produjo una mayor visibilización política de las mujeres y alentó la participación femenina en los *lof*, que se volvieron un lugar posible, aunque exigente no solo por las lógicas patriarcales que han configurado estos espacios en la historia de la organización, sino por la sobrecarga que las mujeres tienen con los trabajos de cuidado.

En el debate sobre si las mujeres antes no ocupaban roles políticos por estar vedados o si era por falta de interés o capacidad, otra vez emergió el tema central del cuidado y de su sobrecarga, un aspecto que fue y sigue siendo determinante a la hora de asumir mayores responsabilidades, como las que implica ser autoridad comunitaria. A las exigencias cotidianas de la sobrecarga familiar de cuidados que recae en las mujeres y de los territorios afectados y presionados por los extractivismos, se le suma a la *logko zomo* la tarea de promover junto a un círculo de autoridades el ordenamiento y autorregulación comunitaria apropiados.

En esa búsqueda, las problemáticas entramadas que las *zomo* vienen discutiendo y abordando ofrecen a la conducción de las mujeres una capacidad crítica, mas no esencializada, de las relaciones de género desiguales. Sin asumir que los varones no puedan ejercer esa capacidad y sensibilidad, lo cierto es que las mujeres que hoy están asumiendo roles de autoridad cuentan con años de compartir miradas y cuestionamientos sobre las prácticas patriarcales mapuche y sobre lo que exige la vida y responsabilidad comunitaria. Asimismo, esta trayectoria —corta aunque intensiva— dio lugar a que mujeres organizadas y activas se animen

a disputar el machismo en todas sus expresiones. Esto ha incentivado el fortalecimiento político, lo que a su vez sigue posibilitando que se rompa con los silencios de las violencias contra las mujeres, como sucedió cuando las mujeres del Pueblo Nasa de Colombia se organizaron políticamente para combatir la violencia de género (Duarte, 2009).

## Reflexiones finales

En este texto entrelacé tres problemáticas: violencias de género, cuidado y roles políticos sobre los que las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén reflexionan, se forman, accionan y disputan. Su distinción aquí fue un intento analítico que probablemente no pueda encontrarse en la cotidianeidad o en los temarios de los encuentros, a veces más constantes y a veces más esporádicos, que nos reúnen. Sin embargo, estos temas se han convertido en ejes transversales de preocupaciones, necesidades y búsqueda de entendimiento para la transformación. Son temas que hacen al cotidiano de los territorios comunitarios, de la organización zonal intercomunitaria, de las *ruka* y de los cuerpos de las mujeres, es decir, forman parte de la vida diaria y de los desafíos que esta exige. Los encuentros internos de mujeres de los últimos años posibilitaron y posibilitan sacar estos temas de esa exclusiva intimidad y vida privada, y así los convierten en objeto de revisión, crítica y proyección.

Ante este panorama de sacar a la luz y de darles palabra en los *gvxamkan* (conversaciones), fue especialmente la problemática de las violencias de género, con foco en las sexuales y contra menores, la que movilizó trabajar aspectos como el cuidado y la política. El hecho de empezar a nombrar, a denunciar y a visibilizar esas violencias para desmantelarlas provocó un giro en muchos espacios de la organización, tanto a nivel comunitario como intercomunitario y zonal. Generó incomodidades y resistencias por

parte de los varones, muchos de ellos autoridades, lo cual en esta ocasión no pude recuperar para el análisis, que significaron un frente ineludible y desafiante que provocó un mayor fortalecimiento de las *zomo*, no solo en las relaciones de género familiares y comunitarias, sino también dentro de la política de la Confederación.

Atender a temas de género que involucran lo comunitario pero que interpelan, conmueven y afectan en particular a las mujeres hizo que ellas tomaran la iniciativa y que realizaran acciones que molestaron y continúan molestando a muchos: incluir la perspectiva de género en la aplicación del *Nor Feleal*, denunciar a autoridades y a varones mapuche violentos, pedir su expulsión de la comunidad, denunciar violencias sexuales perpetradas por familiares e iniciar procesos judiciales fallidos o con resultados parciales.

Superar estas difíciles instancias implicó, tanto a las *zomo* directamente afectadas como a las que se comprometieron con esta lucha y repudiaron los daños personales y colectivos, posicionarse desde un lugar que, sin ser estrictamente autoadscripto como feminista, fue un lugar de lucha explícita contra el patriarcado. Y ese objetivo que se fue constituyendo casi de manera espontánea y como reacción a las violencias fue dando lugar a otras aristas de la cuestión, que permitieron revisar de manera integral los aspectos vinculados a ese patriarcado. El cuidado y la sostenibilidad de la vida en los territorios a cargo de las mujeres y la asunción de roles de autoridad dentro de la organización por parte de ellas se convertirían en los otros frentes interconectados.

Para terminar, opté por no incluir en este texto mi voz en primera persona, a pesar de haber sido parte activa del proceso como mujer mapuche perteneciente a un *lof* de la Confederación Mapuche de Neuquén, en el intento de descentrar la experiencia personal. No obstante, reconozco que las descripciones y análisis aquí presentados fueron ofrecidos por esa participación directa con las mujeres que rompieron el silencio. Por ello, lejos de haber pretendido distanciamiento o cierta imparcialidad, lo relatado y

trabajado aquí responde a un involucramiento, como mujer mapuche, feminista y antropóloga que busca aportar a esta discusión, pero sobre todo lucha, ofreciendo una mirada desde adentro.

## Bibliografía

- Argel M. P. y Cabrapan Duarte, M. (2025). Hacia la proletarización: un abordaje interseccional a los desplazamientos de mujeres a Bariloche. En Iñigo, V.; Kropff, L. y Vivaldi, A. (eds.), *Movilidades obligadas. El desplazamiento a las ciudades como efecto del genocidio indígena* (pp. 223-252). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Cabrapan Duarte, M. (2022). Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate Feminista*, año 32, 64: 32-64.
- Cabrapan Duarte, M. (2023a). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. (En)clave Comahue, *Revista Patagónica de Estudios Sociales* 28: 9-39.
- Cabrapan Duarte, M. (2023b). Tensiones y desafíos para la co-construcción de metodologías indígenas en contextos extractivistas. Ponencia presentada en el IV Foro en Humanidades y Ciencias Sociales del Comahue “Inter-subjetividad, encuentro de saberes y epistemologías en crisis” y I Encuentro de Investigadorxs en Formación. Universidad Nacional del Comahue, Ciudad de Neuquén, 19-21 de abril.
- Cabrapan Duarte, M. (2025). Movilidades y resurgencias. Una reflexión autoetnográfica sobre la mapuchidad. En Iñigo, V.; Kropff, L. y Vivaldi, A. (eds.), *Movilidades obligadas. El desplazamiento a las ciudades como efecto del*

- genocidio indígena* (pp. 131-160). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Calfio Montalva, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En Pequeño, A. (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 91-110). FLACSO: Sede Ecuador.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Pequeño, A. (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 29-52). FLACSO: Sede Ecuador.
- Deer S. (2009). Decolonizing Rape Law: A Native Feminist Synthesis of Safety and Sovereignty. *Wicazo Sa Review* 24 (2): 149-167.
- Delrio, W. et al. (2018). *En el país de nomeacuerdo: archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN.
- Duarte, J. M. (2009). Violencia intrafamiliar en el pueblo nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico. En Pequeño, A. (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 229-443). FLACSO: Sede Ecuador.
- ECMIA y CHIRAPAQ (2023). *Acceso a la justicia y reparación integral para víctimas y sobrevivientes indígenas de violencias*. Programa de Mujeres Indígenas de CHIRAPAQ y Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas-ECMIA. <https://tinyurl.com/53wzpk3v>.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate feminista* (40), 3-40.

- Goeman, M. R. (2009). Notes toward a Native Feminism's Spatial Practice. *Wicazo Sa Review Native Feminism* 24 (2): 169-187.
- Gómez, M. (2020). Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. *Zona Franca* 28: 136-174.
- Huenchucuy-Millao, L. M. y McAdoo-Espinoza, A. (2024). Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche. *Revista stultifera* 7 (2): 203-233.
- Iñigo, V.; Kropff, L. y Vivaldi, A. (eds.). *Movilidades obligadas. El desplazamiento a las ciudades como efecto del genocidio indígena*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- LaRocque, Emma D. (1994). Violence in Aboriginal Communities. National Clearinghouse on Family Violence, Family Violence Prevention Division, Health Programs and Services Branch. *Health Canada*: 72-89.
- Lenton, D. (2010). Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos* 2: 85-108.
- Lenton, D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades* 8 (5): 117-154.
- López Canelas, E. y Cielo, C. (2018). El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana. En Vega Solis, C.; Martínez-Buján, R. y Paredes, M. (eds.), *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida* (pp. 53-74). Madrid: Traficante de Sueños.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia* 6 (2): 105-119.
- Mendoza, M. (2021). El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Intersticios de una lucha feminista, antiextractivista y por la Plurinacionalidad. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación [Ensayos]* 91: 109-129.

- Mercado Catriñir, X. (2012). Violencia contra la mujer mapuche. Az Mapu, método de prevención y protección. *Working Paper Series 39*, ÑukeMapuförlaget.
- Moreano Venegas, M.; Van Teijlingen, K. y Zaragocin, S. (2019). El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador. *LASA Forum 50* (4): 17-20.
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pérez, P. (2017). Sobre la alienación “indígena” para estudiar el desarrollo del capitalismo en el Territorio Nacional de Río Negro (1880-1950s). *PIMSA Documentos y comunicaciones (preedición digital)*. [http://www.pimsa.secyt.gov.ar/publicaciones/DT\\_2016\\_95.pdf](http://www.pimsa.secyt.gov.ar/publicaciones/DT_2016_95.pdf).
- Pérez, A. y Trentini, F. (2021). Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, año 34 (97): 79-99.
- Sciortino, S. (2017). Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política. *Memoria Académica, Via iuris 22*: 89-108.
- Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. <https://tinyurl.com/mpe7hfw9>.
- Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas* (K. Lehman, trad.). Lom Ediciones.
- Vega Solis, C.; Martínez-Buján, R. y Paredes, M. (2018). *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Vela-Almeida D.; Zaragocin, S.; Bayón, M. e Iñigo, A. (2020). Imaginando territorios plurales de vida: una lectura feminista de las resistencias en los movimientos socio-territoriales en el Ecuador. *Journal of Latin American Geography 19* (2): 87-110.
- Vera Gajardo, A. (2018). Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres mapuche. *Revista de Estudios Sociales 64*: 2-14.

Videla Manzo, M. (2016). El rol de la Kimvn Kuse Carmen Antival de Moyano: política y trayectoria indígena “mapuce” en la provincia de Neuquén a mediados del siglo XX. *MILL-CAYAC – Revista Digital de Ciencias Sociales* 3 (5), 15-38.

### **Notas y artículos periodísticos online**

Cabrapan Duarte, M. (2023c, octubre). Romper el silencio en comunidades mapuche. *En Estos Días-Narrar la Patagonia*. <https://tinyurl.com/ed3zthtz>.

Roncarolo, L. (18 de septiembre de 2021). Las mujeres toman el mando en una comunidad mapuche. Río Negro. <https://tinyurl.com/4y7fdrze>.



## Cuerpos racializados, vidas vulneradas<sup>1</sup>

### *Violaciones y femicidios de mujeres indígenas chaqueñas (2000-2020)*

MARÍA JIMENA MOLINA

#### Introducción y objetivos

Este artículo se propone analizar las violaciones y femicidios de mujeres indígenas en la provincia del Chaco entre 2000 y 2020. A través de la revisión de doce casos, se busca entender cómo los estereotipos de género y las estructuras patriarcales y coloniales se perpetúan en este territorio; se apela a la perspectiva interdisciplinaria de derecho y lingüística para abordar el problema. Se plantea que las mujeres indígenas chaqueñas han sido representadas bajo un imaginario “porno-tropical”, donde los abusadores son vistos como colonizadores y ellas como pasivas y hasta partícipes de su victimización. Aunque estas desigualdades de género no nacen con la colonización, se intensifican y adquieren nuevos significados con la ocupación territorial. La interseccionalidad (Crenshaw, 1991) resulta clave para

---

<sup>1</sup> Este artículo se desprende de la tesis de Maestría titulada *Las violencias contra las mujeres indígenas en la provincia del Chaco (2000-2020)*, presentada en el marco de la Maestría en Género y Políticas Públicas de FLACSO-PRIGEPP, aprobada con calificación 10 (sobresaliente) en mayo de 2023.

abordar las categorías de género, raza y pobreza que se intersecan en estos casos.

El objetivo central es identificar las recurrencias en los enfoques discursivos e institucionales sobre estos delitos y analizar la matriz simbólica que los alimenta y perpetúa. A través de expedientes judiciales, artículos periodísticos y entrevistas a actores clave, se sostiene que el entronque patriarcal y la colonialidad del género funcionan como condiciones de producción de las violaciones y los femicidios de mujeres indígenas del Chaco durante el periodo de estudio, así como también determinan el tratamiento institucional y mediático que reciben estos hechos.

## **Las violencias sobre y contra las mujeres indígenas**

No es una novedad que las violencias, en el mundo contemporáneo, no solo no han sido erradicadas, sino que constituyen un lenguaje a través del cual se diferencia, se excluye e incluso se extermina a quienes se consideran diferentes. Rita Segato afirma que es particularmente significativo el incremento de la violencia de género “en el mundo indígena, en el mundo en proceso de acriollamiento. Se ha incrementado la violencia homofóbica, racista, misógina, transfóbica y con los animales, porque con la violencia y la crueldad, el hombre restaura su masculinidad, su imagen de potencia” (Segato, cit. en Méndez Montero, 4 de abril de 2017). No obstante, la dispar reacción de los mecanismos institucionales y los discursos sociales frente a los hechos de violencia que se producen a diario parecen sugerir que algunos grupos humanos, algunos cuerpos, algunos individuos son más valiosos que otros o, al menos, más merecedores/as de protección y de dignidad. En este panorama, ¿qué lugar ocupan las mujeres indígenas, atravesadas por múltiples variables que las relegan constantemente frente a otros individuos?

Mariana Berlanga Gayón (2015) apunta que, en América Latina, en tanto que comunidad bivalente, existe una “jerarquización de los cuerpos” (p. 6) que deviene no solo en dinámicas arbitrarias de inclusión-exclusión, sino también en la acentuación de prácticas criminales sobre los cuerpos no-blancos que resultan el gran “otro” en el mapa amplio de las percepciones sociales. En síntesis, “no todas las personas están igualmente expuestas a la violencia, pues no todas las vidas son igualmente valoradas” (Berlanga Gayón, 2015: 7). Estos mecanismos de jerarquización racial, sexual y de clase privilegian y protegen algunos cuerpos mientras que desvalorizan o directamente silencian otros. En este espectro multicausal de desigualdades, puede afirmarse que la población indígena es mucho más vulnerable frente a las violencias que la población blanca o criolla, puesto que históricamente han experimentado la dominación y la expropiación, desde el despojo de sus territorios hasta la reducción de las y los integrantes de las comunidades a situaciones de cuasiesclavitud por parte de quienes manejaron durante siglos la maquinaria extractivista que se instaló en territorio latinoamericano.

No olvidemos también que la colonización se sirvió de la violación sistemática de mujeres indígenas para la reafirmación de la dominación del hombre europeo sobre los pueblos americanos (Berlanga Gayón, 2015: 7). Estas mujeres han sufrido entonces un primer relegamiento por el solo hecho de ser mujeres, luego por la racialización de sus cuerpos, y finalmente han sido excluidas de cualquier posibilidad de desarrollo a causa de la pobreza estructural y la exclusión social a la cual, desde entonces, se vieron sometidas/os las/os integrantes de las distintas comunidades que aún habitan en este suelo.

Partiendo del hecho de que “los cuerpos cuya estética corresponde al fenotipo indígena u originario son despreciados, infravalorados y susceptibles de ser explotados y violentados” (Berlanga Gayón, cit. en García Gualda, 2020:

5), nos preocupa cómo se tejen los presupuestos de la violencia ejercida sobre estos cuerpos femeninos no-blancos, violencia multidimensional que, como dijimos, tanto puede provenir de particulares (criollos e indígenas), de las distintas instituciones que intervienen cuando acaece un hecho delictivo (policía, profesionales del derecho, órganos y actores judiciales, periodistas) como de la propia sociedad de la que las mujeres, portadoras de esos cuerpos, son parte.

Respecto de la violencia sexual contra las mujeres indígenas chaqueñas, según los testimonios recolectados por Mariana Gómez<sup>2</sup> en comunidades rurales en el oeste de Formosa (Chaco centro-occidental), puede provenir tanto de “criollos” o “chaqueños” como de varones de las propias comunidades o de otras comunidades indígenas (Gómez, 2008b: 6). Las formas de la violencia sexual exhiben de manera solapada las desigualdades de género presentes en ambos pares de relaciones (mujer indígena-varón criollo/mujer indígena-varón indígena), y en las relaciones desiguales marcadas por la etnicidad. En muchos casos, estas desigualdades y los abusos que de ellas se desprenden también son determinados o favorecidos por factores socioeconómicos, lo que implica un tercer factor que se interseca. En todos los casos, los abusos sexuales y, particularmente, las violaciones, parecen tener un propósito disciplinador, en tanto que se ejercen principalmente sobre las mujeres

---

<sup>2</sup> Si bien los trabajos de Mariana Gómez se centran principalmente en la provincia de Formosa, su inclusión en el presente análisis se justifica por la proximidad geográfica con Chaco y las profundas similitudes socioculturales y estructurales que comparten ambos territorios y las comunidades que los habitan. Ambas regiones se encuentran atravesadas por procesos históricos de colonización, desplazamiento y marginación de las comunidades indígenas que han dado lugar a patrones similares de violencia, exclusión y desigualdad. Además, la escasa disponibilidad de estudios específicos sobre violencias hacia mujeres indígenas chaqueñas convierte los aportes de Gómez en una referencia valiosa para interpretar ciertas dinámicas y configuraciones sociales que también se reproducen en el territorio chaqueño, especialmente en zonas fronterizas y rurales donde los límites provinciales no implican diferencias sustanciales en las condiciones de vida ni en las prácticas institucionales.

que han desobedecido las recomendaciones o traspasado los límites espaciales y sociales impuestos.

Las expresiones de la sexualidad femenina indígena respecto de las mujeres europeas alimentaron durante mucho tiempo la representación de las primeras en el marco de un imaginario “porno-tropical”, lo cual invisibilizó las subjetividades de las/os indígenas y las/os redujo a cuerpos disponibles para el trabajo y los “servicios sexuales” gratuitos para los varones blancos. En términos de Anne McClintock (1995), las colonias americanas y africanas representaron “una fantástica linterna mágica de la mente a través de la cual Europa proyectó sus miedos y sus deseos sexuales prohibidos” (p. 22). El acto fundacional de la apropiación de las tierras americanas por los europeos y la explotación de sus recursos naturales tuvo como correlato lógico la apropiación de los cuerpos como objetos, en particular los femeninos. La tierra fue feminizada, en tanto que las dinámicas de toma y explotación de los recursos naturales fueron análogas a las de acceso y explotación de los cuerpos femeninos indígenas. No obstante poseer un margen relativo de libertad sexual en comparación con las mujeres europeas o criollas, existían límites impuestos en este ámbito por la comunidad, las familias y las propias instituciones.

En el trabajo de Gómez (2008b: 9), se menciona que las jóvenes de las comunidades chaqueñas suelen ser advertidas desde pequeñas de lo que puede sucederles si van al monte de noche o solas. Varias mujeres sufrieron intentos de violación o ataques ante la ignorancia o transgresión, práctica popularmente conocida en la región como “pillar” o “ser pillada”. El miedo al ataque de los varones, que pueden ser criollos, de las propias comunidades o de comunidades vecinas, es común a las mujeres de todas las edades y estas acostumbran llevar machetes para defenderse o a modo de advertencia, mientras que la manera de prevenir las violaciones es evitar salir solas o procurar hacerlo en compañía de otras mujeres, idealmente adultas, que conozcan el monte. Se suele hacer énfasis en la responsabilidad

de las familias en aconsejar a las mujeres jóvenes sobre los peligros de andar solas por el monte, la calle u otros espacios públicos con poca o nula circulación.

Algo que esta autora encontró hace una década y media fue la falta de redes solidarias de contención y denuncia de los hechos de violencia sexual hacia las mujeres dentro de las propias comunidades (Gómez, 2008b: 11). No es común que las mujeres participen de las redes políticas locales, lo que se traduce en una marcada diferenciación de esferas pública y privada, donde la primera es exclusiva de los varones. Si bien se evidenciaba una reprobación social hacia los varones que violan o atacan a las mujeres (*konocat leek*), así como débiles mecanismos de resistencia (aviso a otras familias de que tal varón es violador, salidas grupales al monte, etc.), no existían estructuras eficientes para frenar las violaciones o promover su denuncia. De alguna manera, se encontraba legitimado que, ante la desobediencia femenina de las advertencias o incluso hasta en su descuido, algunos varones se sintieran con el derecho a atacar sexualmente a una mujer si la veían sola en el monte. Resulta así que la mujer violada, acosada o agredida terminaba siendo la “responsable” de lo sucedido, mientras que la propia comunidad, a través de determinados estereotipos, expresaba su repudio a la desobediencia de la mujer (Gómez, 2008b: 11). En este sentido, los casos de agresiones sexuales cuyo escenario era el monte y en horarios nocturnos eran más bien percibidos como parte del conjunto de prácticas sexuales promiscuas, habituales entre las y los jóvenes en dicho espacio, sin distinguir ni interrogar si los actos eran o no consentidos por las mujeres. Así como se estima que el “pillaje” podría constituir una forma habitual de iniciación sexual para las mujeres (sea consentido o no), entre los varones es común que esta iniciación se dé en el contexto de una violación grupal, a modo de demostración de virilidad frente a otros varones que presencian y convalidan el acto (Gómez, 2008a: 9).

Llama la atención el carácter transaccional (Gómez, 2008b) que parecieran revestir las dinámicas sexuales en

las comunidades indígenas del nordeste argentino, en tanto que tienen lugar “a cambio de” suministro de alimentos, vivienda y protección. Esta estructura, que parece predominante en función de los sistemas de parentesco imperantes, no excluye las dinámicas de sexo por placer/deseo/amor, propias de las sociedades “modernas”, pero sí se impone sobre estas. De acuerdo con lo anterior, es llamativo el uso extendido del verbo “prestar” en las comunidades chaqueñas para referirse a la situación de que una mujer tenga sexo con su marido —o, en un sentido amplio, de manera consensuada—, lo cual resalta el carácter transaccional que venimos señalando respecto de la sexualidad. Las mujeres acceden a tener relaciones con sus esposos si estos cumplen con lo que se espera de ellos, esto es, protección, provisión de dinero, alimentos o condiciones materiales de bienestar en general, fidelidad. La violación se constituye de esta manera en un acto disciplinador y punitivo, que anula dicho carácter transaccional de las relaciones entre varón y mujer y recrea el orden jerárquico impuesto por el imaginario mítico, en donde las mujeres deben ser controladas y castigadas. La violación implica, de esta manera, una ruptura de la transaccionalidad de las relaciones sexuales, en tanto que el varón toma a una mujer sin dar nada a cambio, y transgrede así normas sociales básicas y relativas al parentesco.

El chineo es definido por José Braunstein (2008) como “la costumbre según la cual un hombre se introduce en las comunidades indígenas para tener relaciones sexuales con sus mujeres” (párr. 1). Menciona este autor que se trata de una práctica ancestral, durante mucho tiempo considerada “legítima” y “parte integrante de los actos fundacionales de la Nación” (2008, párr. 3). Este concepto plantea algunas aristas cuestionables, en primer lugar, porque la expresión “relaciones sexuales” connota generalmente un acto consensuado entre dos partes; su utilización en contextos críticos puede hacer pensar en un eufemismo que diluye el reconocimiento de la violencia inherente a estos actos. Así, también, la expresión invisibiliza el componente racial y

clasista de esta forma de violencia, invisibiliza la intersección entre opresión de género, clasismo y racismo. Utilizar esta expresión minimiza y distorsiona la gravedad del abuso. Por último, hablar de “costumbre” remite a normalidad o tradición, lo cual fue rechazado reiteradamente por las comunidades en diferentes oportunidades y, en los últimos años, por colectivos de mujeres indígenas organizadas, como el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (Ludueña, 2022).

Alejandra Cebrelli, recuperando este último aspecto ausente en la definición de Braunstein, se refiere al chineo como “práctica de colonialidad” que “implica el control absoluto de los cuerpos, sostenido por una idea de superioridad basada a su vez en una idea de racialidad” (28 de febrero de 2019, párr. 1). Argumenta que la violación en estos casos no tiene que ver con el sexo en sí, sino “con una ostensión del poder del macho sobre la hembra”. La invisibilización del chineo se da por la supuesta ancestralidad de su práctica, considerada una forma de iniciación sexual de jóvenes criollos (y, como hemos visto, indígenas), y por el hecho de que constituye, en el territorio de estudio, una forma de distracción. Asimismo, la situación de vulnerabilidad y pobreza en la que se encuentra la gran mayoría de las comunidades indígenas, tanto urbanas como rurales, conduce al silenciamiento de las víctimas por medio de dinero o presiones sociales o políticas. En este sentido, es habitual que tanto los varones que abusan de las jóvenes como sus familias ofrezcan, a cambio del silencio, animales, dinero u otro tipo de bienes a las familias de las jóvenes abusadas (Rodríguez Flores, 2021; Cebrelli, 2019).

Es importante destacar que también se han alzado voces que rechazan la perspectiva que se desprende de este concepto; entre ellas, la más destacada fue la de la referente wichí Octorina Zamora, quien rehusaba llamar “chineo” a los sucesivos abusos sexuales a niñas y mujeres por parte de hombres criollos, ya que consideraba que el término mismo connotaba cierto racismo: “No dicen ‘criolleo’ o ‘gringueo’

cuando se trata de una mujer blanca, ¿por qué para nosotras es ‘chineo’? Se está reproduciendo una palabra que es racista” (UNICEF, 2024: 21). Ella prefería llamar a estos actos “violaciones en grupo”. Sin embargo, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir explicaba lo siguiente:

¿Por qué usamos el término “chineo” y no “violación grupal” para referirnos a este crimen sexual? Al hablar de violación grupal como quiere llamarlo cierto sector político, se omite la carga colonial y racista de esta práctica, es decir, se niega la historicidad del crimen que data desde la colonización hasta nuestros días. Utilizamos la palabra chineo como categoría política para redimir el origen de este crimen colonial, que da cuenta de cómo se han racializado nuestros cuerpos-territorios y devaluado nuestras vidas. Vamos a seguir utilizándola hasta erradicar la impunidad. Sabemos que hablar de “chineo” o de “salir a chinear”, como dicen ciertos varones, es una palabra ajena a la cosmovisión indígena, y que incluso ofende a muchas hermanas. Pero creemos que el único modo de desnaturalizar una práctica silenciada históricamente, es describirla y llamarla por el nombre con que se la conoce y se reproduce. Si la omitimos estamos negando que ellos la llaman así (Comunicado del 21 de julio de 2022).

El Estado aparece en estos casos de diferentes y dispares maneras: según Ana María Rodríguez Flores (2021), el espectro se manifiesta “desde la falta de intervención (...) hasta la connivencia o complicidad con quienes ejercen violencia sexista y racial en contextos de chineo, pasando por acciones que en cambio reivindican los Derechos Humanos y buscan resarcir a sus víctimas” (p. 72). En relación con el aspecto institucional de la problemática abordada, nos interesa llamar la atención sobre la ausencia de especificidad en las figuras penales disponibles en el corpus jurídico argentino para los casos de chineo. En otras palabras, un caso de chineo, en donde a la gravísima figura de la violación se superponen otras circunstancias que claramente denotan un abuso de situaciones de desigualdad estructural, como la etnia, la posición socioeconómica, la diferencia

de edad entre víctima y victimario, el uso de engaños, la multiplicidad de atacantes, etc., es pasible —en el hipotético y poco probable caso de que el hecho llegue a los estrados judiciales y el o los perpetradores sean condenados— de la misma pena que un caso de violación común. No estamos diciendo que los actos que configuran el tipo penal de la violación simple sean más o menos relevantes en el marco de la administración de justicia, sino que, al recibir el chineo la misma pena que la figura de base, se invisibiliza un conjunto de factores que agravan la perpetración del delito.

El femicidio aparece como el punto último de un *continuum* de violencias desplegadas históricamente contra las mujeres (Russell y Caputi 1992, cit. por Kohan, 2018: 157). Según Marcela Lagarde, “la violencia está presente antes del homicidio de formas diversas a lo largo de la vida de las mujeres. Después de perpetrado el homicidio, continúa como violencia institucional a través de la impunidad que caracteriza casos particulares” (2004-2005: 1). El femicidio deviene así un resultado de las múltiples violencias (simbólica, psicológica, física, verbal, económica) a las que las mujeres se ven expuestas en función de las asimetrías de género que constituyen los pilares de las sociedades occidentales contemporáneas.

Teniendo en cuenta la perspectiva de Rita Segato, desde la cual la violación puede ser interpretada como una afrenta o una demostración de poder de uno o varios hombres hacia otro(s) hombre(s) “cuyo (...) patrimonio [es] usurpado mediante la apropiación del cuerpo femenino” (2003: 32), es posible afirmar en igual sentido que tanto la violación como el femicidio de mujeres indígenas cumple con una prerrogativa colonial de conquista y reafirmación territorial sobre sujetos que se consideran inferiores. Así, también Suyai García Gualda concluye que “el feminicidio es una forma de dominio territorial desde una lógica patriarcal” (2020: 49). Si la violación es una forma de disciplinamiento hacia las mujeres que “se desvían de la norma”, que “no están en su lugar” o cualesquiera sean los presupuestos del

inevitable desplazamiento de la responsabilidad, con más razón el femicidio indígena resulta el exterminio definitivo del otro, de la conjunción de otros sobre los cuales el varón criollo reafirma su supremacía (y su virilidad). Es posible también interpretar el femicidio como “castigo ejemplar”, a través del cual se reproducen las matrices simbólicas de la Conquista y la apropiación de territorios, y como continuidad de la triste tradición de uso y abuso indiscriminado de cuerpos femeninos para el placer, el juego y el trabajo.

La vulnerabilidad socioeconómica de las víctimas no es un factor menor al momento de atender a las lógicas de dominación que hacen posible este tipo de crímenes. Lagarde menciona que estas formas de violencia tienen lugar

en un marco de un alto rango de exclusión, marginación, explotación y extrema pobreza de las mujeres, en base a índices elevados de morbilidad y mortalidad femenina como la materna e infantil debidas al crecimiento precario, la desnutrición, los padecimientos y las enfermedades no atendidas (2005: 2).

Las comunidades indígenas del Chaco se encuentran atravesadas por una multiplicidad de factores que incluyen una historia de desposesión, negación de identidades y marginación social.

## Casos de análisis

Para el presente análisis se seleccionaron doce casos de abusos sexuales y/o femicidios que han tenido lugar entre 2000 y 2020 contra mujeres indígenas. Se realizará de ellos una breve referenciación, indicando para cada uno y en función de la disponibilidad de información, el contexto, las circunstancias de las agresiones, si se abrió o no expediente judicial, en tal caso si se dictó sentencia o no, la repercusión obtenida y el tratamiento mediático recibido, entre

otros datos de interés. El criterio de selección respondió a las características generales del hecho, la pertenencia étnica de las víctimas, el número y las características de los victimarios, la distribución geográfica, la fecha, buscando que el conjunto resulte representativo del universo de femicidios y violaciones a mujeres indígenas en la provincia. También se tomó en cuenta la disponibilidad de información sobre dichos casos, así como la posibilidad de contactar a los abogados y otros informantes clave sobre ellos. Para la selección se consultaron los informes de distintos observatorios sobre femicidios, especialmente los de Mumalá (2022) y el Observatorio “Adriana Marisel Zambrano” (2013), como también artículos periodísticos, portales de organizaciones de género y los archivos del Poder Judicial del Chaco.

## 1. Vanesa Natalia Flores

El cuerpo de la joven Natalia Flores, de 15 años, perteneciente a la comunidad qom, fue hallado el miércoles 11 de julio de 2007 cerca de un complejo de viviendas, a orillas del río Arazá en la localidad chaqueña de Fontana. Las primeras pericias indicaron que había muerto ahorcada. Se destacó que se encontraba “semidesnuda” (Chaco: arrestan a seis jóvenes acusados de violar y matar a una adolescente, 7 de agosto de 2007). La adolescente había desaparecido el domingo 8 de julio cuando, según testigos, salió de su casa “para ir a buscar a su novio”. Pese al tiempo transcurrido desde la ausencia de su hogar hasta el hallazgo de su cuerpo, no se activó el protocolo de búsqueda de personas.

Se dispuso la detención de seis jóvenes de entre 18 y 21 años cuyos nombres no se difundieron; cuatro de ellos fueron liberados después de ser indagados. Su padre, poco después del femicidio, manifestó que no estaba conforme con la investigación y habló de discriminación: “No les tomaron ni siquiera declaración (a los detenidos). Si esto le pasaba a una chica blanca iban a dar vuelta el barrio”.

La búsqueda “Natalia Flores femicidio” en Google arroja solo tres noticias periodísticas y pocas menciones, que no llegan a completar una página de resultados pertinentes. Los artículos mencionados no hacen alusión específica al abuso sexual sufrido, ni tampoco a que haya sido grupal, como se podría interpretar a partir de la cantidad de detenidos. La causa judicial se cerró sin culpables, por falta de pruebas.

## 2. Rocío Stefania Vallejos Oliva

La joven de 15 años vivía en La Leonesa. Fue violada y asesinada en diciembre de 2008. A través de la única fuente en la que aparece su nombre, el informe sobre femicidios elaborado por el Observatorio Adriana Zambrano (2013), su cuerpo fue encontrado en un descampado. Se investiga si el culpable habría sido un hombre de 29 años, quien fue detenido. No se registra más información. No se registran hijas o hijos. El único artículo periodístico que sirve de fuente al dato del observatorio ha sido obtenido de internet.

La búsqueda de Google “Rocío Stefania Vallejos Oliva femicidio” no arroja fuentes ni menciona causas judiciales relacionadas. Además del informe del observatorio ya mencionado, solamente aparece el nombre de la joven en un catálogo elaborado por el diario *Página/12*.

## 3. Rosa Ramírez

Esta mujer qom de 52 años, quien vivía en la localidad de Las Palmas, a 72 kilómetros de Resistencia, la capital de Chaco, fue encontrada el 21 de mayo de 2013 por su hermano en el interior de su vivienda, quemada y descuartizada. Fueron reproducidos los dichos de su hermano, quien manifestó: “me encontré con un cuadro aterrador, del que todavía no me puedo recuperar: mi hermana Rosa estaba tirada boca abajo con la cabeza destrozada, una pierna separada del cuerpo y restos de una fogata” (“Mataron a golpes a una mujer en Chaco”, *La Voz*, 22 de mayo de 2013).

Tras una somera investigación, fueron detenidos el primo de la víctima, de 23 años, y otro joven de 22, quienes se presume fueron los autores del hecho, pero no hay más información disponible sobre la investigación fiscal propiamente dicha ni sobre la persecución judicial de los supuestos autores. Tampoco se menciona el móvil del hecho. La búsqueda en internet “Chaco Rosa Ramírez femicidio” arroja solo un resultado pertinente. No existen más entradas relativas al hecho, tampoco se la menciona en los informes sobre femicidios que hemos consultado.

#### 4. Juana Emilia Gómez

Juana Emilia Gómez era una joven de 15 años, de la comunidad qom de la localidad de Quitilipi, Chaco. El 27 de julio de 2013 su cuerpo fue encontrado en una antigua desmotadora, colgado de un árbol. Fue víctima de una serie de hechos que tuvieron lugar después de una movilización religiosa (la llamada “Cabalgata de la fe”), que incluyeron su violación, tortura y finalmente su muerte. Estaba en pareja con uno de los agresores, Juan Pereyra, quien, junto a uno de sus hermanos (Diego), la golpeó en la boca hasta arrancarle varios dientes y la violó por vía vaginal y anal; esto último le provocó una severa hemorragia y un desgarro importante. Tras arrastrarla por más de 20 metros por el suelo, la colgaron de un árbol, donde la asfixiaron rodeándole el cuello con sus propias calzas.

El informe del médico forense describe el cuerpo sin vida de Juana como un “cadáver que sufrió traumatismo grave en cara, signos de arrastre en su superficie corporal. Signos de violación anal. Signos de asfixia mecánica” (Cámara Criminal de Presidencia Roque S. Peña, 2015: 28). En el proceso que se llevó adelante en contra de los dos hermanos, se pretendió presentar a la víctima como trabajadora sexual (Cámara Criminal de Presidencia Roque S. Peña, 2015), afirmando que ella “salía con varios hombres” (p. 68).

Los imputados fueron condenados a prisión perpetua, sentencia que, aunque apelada, fue confirmada por el Superior Tribunal de Justicia de la provincia del Chaco. La jueza en su fallo consideró no solo la condición de mujer, adolescente e indígena de la víctima, lo cual en sus palabras “la afecta en forma desproporcionada” (Cámara Criminal de Presidencia Roque S. Peña, 2015: 53), valorando especialmente que el crimen fue cometido en un contexto de violencia de género, sino también la situación de vulnerabilidad socioeconómica y habitacional en la que vivían Juana y su familia, y la condición periférica de su existencia.

La búsqueda de Google “Juana Gómez femicidio” arroja al menos tres páginas de resultados pertinentes, se encuentran artículos periodísticos de seguimiento del caso judicial en diarios nacionales y provinciales e incluso aparece una fotografía de la joven y de sus familiares. También se encuentra disponible en la búsqueda la sentencia completa de la Cámara Segunda en lo Criminal de la localidad de Roque Sáenz Peña.

## 5. Eliana Almirón

La joven Eliana Almirón, de 17 años y perteneciente a la comunidad qom, fue encontrada el 24 de enero de 2014 en su vivienda, por los vecinos. Fue baleada por su expareja de 29 años. Se dio intervención a la Fiscalía de turno, más allá de lo cual no se han encontrado datos sobre la continuidad de la investigación. En la página de la Policía del Chaco, así como en otros dos medios que reproducen la noticia, se destaca a través de las imágenes la situación de pobreza en la que vivía la víctima y se muestran fotos de la precaria vivienda. Llama particularmente la atención que el titular de la Policía no categoriza como “femicidio” al hecho, sino como “homicidio” (Policía del Chaco, 24 de enero de 2014), además de poner el foco en el varón aprehendido antes que en la víctima y la violencia recibida.

La búsqueda en Google “Eliana Almirón Chaco” arroja dos resultados pertinentes, con contenido replicado de la página de la Policía, y otras entradas correspondientes a páginas de observatorios o catálogos de femicidios elaborados a nivel nacional y provincial.

## 6. Liliana Ramírez

La joven qom Liliana Ramírez, de 17 años, oriunda de la localidad de Castelli, fue brutalmente golpeada, violada y luego estrangulada. Su cuerpo fue encontrado por los vecinos en un descampado en las afueras de la ciudad, a tres cuadras de su casa, de lo cual dan cuenta las imágenes reproducidas en portales de noticias. A pocos metros encontraron su ropa, botellas de alcohol y pegamento tóxico. Desapareció el 13 de junio de 2015 y su padre realizó la denuncia el día 16. El informe del forense dictaminó que el cuerpo presentaba “politraumatismo de cráneo con hemorragia cerebral. Politraumatismo de tórax cerrado de abdomen y pelvis. Hemorragia abdominal y asfixia mecánica probablemente de estrangulación a mano” (“Confirmado: joven qom chaqueña fue abusada y estrangulada”, *El Tala*, 24 de junio de 2015). La causa fue caratulada como “Abuso sexual con acceso carnal concebido por más de dos personas, homicidio agravado por femicidio por concurso real”.

Desde la radicación de la denuncia por parte del padre de la víctima, no se cumplió con el Protocolo de Búsqueda de Personas Desaparecidas y Liliana no fue incorporada al Registro de Personas Extraviadas, sitio oficial de la provincia del Chaco destinado a denuncias de personas perdidas y desaparecidas (Ley N.º 1904-A). Según la denuncia presentada por la Asesora de Menores, tampoco se informó desde la Comisaría de la Mujer al Ministerio Público de Menores sobre la denuncia de extravío, e incluso acusó a dos funcionarios policiales de haber adulterado información respecto del procedimiento (A un año del brutal femicidio de la joven qom Liliana Ramírez, solo hay quejas por la

investigación, *Diario21.tv*, 1 de julio de 2016). Los acusados, que pertenecen a la misma comunidad que Liliana, fueron puestos en libertad por falta de pruebas, en la causa que está caratulada como “femicidio”. En noviembre de 2016 uno de los acusados, Cristian Cesar Acosta, de 20 años, se suicidó ahorcándose con una soga.

La búsqueda “Liliana Ramírez femicidio” arroja una página de resultados pertinentes y en la segunda solo dos resultados relacionados con el femicidio de la joven. Se han difundido fotografías e incluso un video en YouTube en donde se puede ver al equipo fiscal retirando el cuerpo de la víctima del lugar del hecho.

## 7. A.N.M.

El 10 de mayo de 2016, la niña A.N.M., de 10 años por entonces, fue violada por su maestro, Juan Gustavo Sánchez, un varón criollo no perteneciente a la comunidad de la víctima, en el aula de la 6.º división “A” de la Escuela N.º 14 “René James Sotelo”, a la que asistía la menor, en circunstancias en que los demás alumnos y docentes se encontraban en el patio en horario de recreo. Este hecho ya había ocurrido con anterioridad. La escuela se sitúa en el lote 34 de la Colonia Aborigen, jurisdicción de Machagai.

Se procesó a Sánchez por el delito de abuso sexual con acceso carnal agravado por la condición de docente (art. 119, primer y tercer párrafo, en función del cuarto párrafo, inc. b del Código Penal). El expediente llegó al Superior Tribunal de Justicia de Chaco (STJCH), donde se rechazó el recurso de casación planteado por la defensa y se confirmó el fallo dictado en mayo de 2018 por el juez Nelson Adolfo Pelliza, de la Cámara Unipersonal del Crimen N.º 2 de Presidencia Roque Sáenz Peña, que condena al imputado a 12 años de prisión. En el expediente judicial llaman la atención varios puntos, que se detallan a continuación.

La niña relató en Cámara Gesell que el primer abuso había sido el día 16/03 y el segundo el 10/05, en horario de

poscomedor, cuando los alumnos habían salido al patio a jugar. Ella fue a buscar su taza al aula, y el maestro la amenazó con no pasar de grado. Describió que le tocó sus pechos, la arrinconó contra la pared diciéndole que “quería hacerle el amor” (STJCH, 2019), la subió a un escritorio, le quitó la calza de una sola pierna, la bombacha y la penetró, mientras la pequeña controlaba la hora con un teléfono celular blanco con “teclitas” (la primera vez) y con una computadora negra, la segunda; indicó que en ambas oportunidades tuvo un sangrado.

Cabe destacar que la niña no contó con intérprete intercultural indígena en la primera Cámara Gesell, lo cual está normado en el art. 140 del Código Procesal Penal de la provincia del Chaco. Varias supuestas inconsistencias en esta declaración, utilizadas por la defensa en favor del imputado (quienes consideraron “insignificantes” los dichos de la niña, STJCH, Expte. N.º 2-4911/18, fs. 894), fueron subsanadas en la segunda, que sí contó con la intérprete. La presencia de la traductora fue tranquilizadora para la niña, y las respuestas fueron más espontáneas cuando las preguntas las formulaba ella; además, se explayó más en sus relatos, a diferencia de la primera vez.

El examen médico efectuado a la menor de edad en el Hospital 4 de Junio de la localidad de Presidencia Roque Sáenz Peña dejó constancia de que

a nivel genital había desfloración de vieja data y en zona de 07 horas escoriación reciente; se tomaron muestras de fondo de saco vaginal y se buscó restos de semen y ADN; a nivel anal no se observaron lesiones; se le realizó ecografía que no mostró presencia de elemento sospechoso de embarazo. Además, la niña manifestó en dicha observación que su última menstruación fue en marzo, que fue víctima de manoseos en zona anal, que varias veces tuvo relaciones de tipo sexual forzosamente bajo amenazas (STJCH, 2019: 10).

El perito de parte, Dr. Carlos Janik (propuesto por la defensa), hace alusión en su deposición al “consentimiento”

de la niña al acto sexual, por no haberse constatado lesiones físicas relacionadas con la resistencia, de lo cual concluye que “la menor de edad no fue abusada ni mantuvo relaciones sexuales consentidas ni por violencia el día 10 de mayo de 2016” (STJCH, Expte. N.º 2-4911/18: 367/370). Este profesional únicamente se basó en la lectura del expediente e informes médicos para expedirse, sin tener contacto con la menor. Descartó terminantemente que la escoriación constatada en la niña haya sido producto de una penetración, afirmando que en tal caso debería haberse desgarrado; un pene no podría producirla dado que

una escoriación es producida por un elemento duro, contundente, de superficies romas y un pene tiene una superficie blanda (...) al haber sequedad tendría que haber desgarrado y ruptura; porque se está introduciendo un cuerpo de manera violenta en una superficie que es muy pequeña (...) en una violencia no existe una escoriación, existen múltiples (STJCH, Expte. N.º 2-4911/18, fs. 808/809).

El Superior Tribunal de Justicia de Chaco posteriormente desestimó las afirmaciones vertidas por el perito médico de parte, en virtud de que este “no ha interactuado ni intervenido personalmente en el examen de la [niña], y ha descartado la posibilidad de que haya sido abusada a través de fundamentos ilógicos, carentes de sentido e inaceptables doctrinaria y jurisprudencialmente” (STJCH, 2019: 16).

También es importante mencionar la pericia psicológica realizada por el Lic. Gustavo Brollo, quien entre otras cosas sostuvo que la niña experimentó “vivencias fantaseadas de su iniciación a la etapa de la fertilidad de su vida sexual reproductiva”, y sugirió además que antes de los hechos denunciados la menor mantenía una vida sexual activa. Por ello, afirmó que el hecho “no fue vivenciado como traumático hasta que el docente no respondió a sus proyecciones (demandas de afecto)” y diagnosticó que la niña padecía de un efecto persecutorio de índole similar al del *bullying*, amenazada por burlas y señalamientos sociales (STJCH,

Expte. N.º 2-4911/18: 618/619). Brollo agrega que la niña, por pertenecer “a una etnia donde la ley organizadora de sus vínculos no es precisamente la prohibición del incesto, podrían mantener relaciones sexuales en el núcleo familiar, y al tener que acusarlo lo haya trasladado a alguien externo, como el docente” (STJCH, Expte. N.º 2-4911/18: 619).

En el expediente, esta pericia fue revisada y se desestimó por completo su contenido, toda vez que este resulta estigmatizante y violento hacia la comunidad a la que pertenece la víctima y hacia su persona, además de no poseer un sustento fáctico pertinente para las observaciones realizadas. El imputado manifestó en su defensa que detrás de la denuncia efectuada en su contra existía el propósito político de desplazar a los maestros criollos del establecimiento educativo y así lograr obtener el control del régimen escolar y el reemplazo de la jornada completa por simple (STJCH, 2019: 31).

El Informe Social elaborado en el expediente por la Lic. Fabiana Susana Gómez valora adecuadamente las relaciones de poder desiguales entre la niña y el abusador, a partir de lo cual concluye que existía una dinámica en la cual “la natural asimetría adulto-niño se ve particularmente acentuada por las siguientes variables: su función como docente, el origen étnico (él es criollo y gran parte de sus alumnas/os son aborígenes de la etnia qom) y el género (hombre)” (STJCH, Expte. N.º 2-4911/18: 95/96).

La búsqueda en internet “Juan Gustavo Sánchez violación” arroja una página completa de resultados pertinentes relacionados con el proceso judicial, incluyendo fotos del imputado en situación de detención. Es llamativo el hecho de que, en los distintos documentos consultados, se diga que la niña al momento de los hechos tenía, indistintamente, 10, 11 o 12 años.

## 8. Dorina Sosa

Dorina Sosa, joven qom de 21 años, fue asesinada de un machetazo en la cabeza el 15 de agosto de 2016 en la localidad de Juan José Castelli, situada a unos 260 kilómetros de Resistencia. Al ingresar la policía a la vivienda de la víctima, se encontraba su pareja, un hombre de 37 años, quien tenía en su poder un machete de 40 centímetros de hoja. El hombre fue detenido y se dio intervención a la Fiscalía N.º 1 de Juan José Castelli.

La búsqueda en Google de “Dorina Sosa femicidio” arroja media página de resultados pertinentes. No hay noticias que desarrollen qué pasó con la investigación policial ni el expediente judicial. Es para destacar que uno de los titulares calificó de “bestia” al femicida, mientras que la fotografía que acompaña a la noticia es de un arma tipo machete en primer plano (“Bestia mató a su concubina de machetazo en la cabeza”, 15 de agosto de 2016). Los demás portales ilustraron la noticia, como es tradicional en casos sucedidos en el interior provincial, con fotografía del ingreso a la localidad.

## 9. Andrea Vera

Andrea Vera, de 25 años, fue asesinada el 23 de septiembre de 2017 en la localidad de Pampa del Indio, cuando estaba con sus hijos. Pertenecía a la comunidad qom. Su expareja, Mauricio Darío Lezcano, de 30 años, la mató dándole tres puntazos con un puñal de treinta centímetros. La policía comprobó que la víctima se encontraba boca abajo, con manchas rojas en la zona del abdomen y espalda, y sin movimientos.

Las audiencias por el delito, caratulado como “femicidio calificado por haber mantenido una relación de pareja mediando convivencia”, comenzaron en abril de 2019 en la ciudad de Resistencia. La búsqueda en Google de “Andrea Vera femicidio” arroja media página de resultados

pertinentes. No hay noticias que desarrollen qué pasó con el juicio posteriores a abril de 2019.

## 10. Dominga Arias

Dominga Arias, joven wichí de 16 años de la localidad de Sauzalito de El Impenetrable chaqueño, fue desaparecida, golpeada, violada y asesinada por varios hombres (al menos 5), apuñalada dos veces en la zona lumbar y arrojado su cuerpo al río Bermejo.

El martes 9 de enero de 2018 la joven salió de su casa junto a su hermana de 13 años y una amiga, invitadas por un grupo de jóvenes a un lugar conocido como “el algarrobo”, en zona rural (monte). Allí, habrían intentado abusar de ellas, pero la hermana de Dominga escapó y corrió de regreso a su casa, donde le contó a su madre lo sucedido, quien radicó una denuncia contra los agresores. Dominga nunca regresó, y el viernes a la tarde su cuerpo fue hallado flotando en la costa formoseña del río Teuco-Bermejo. Había sido asesinada a golpes en la cabeza y apuñalada en la zona lumbar. El examen forense destaca que el cuerpo presentaba “signos de estrangulamiento, dos heridas de arma blanca costal izquierdo, dos costillas fracturadas lado derecho y signos de haber mantenido lucha, así como un avanzado estado de descomposición” (Fiscalía Penal de Investigación, Misión Nueva Pompeya, s/f: 3).

Se investigó el accionar de los oficiales de policía intervinientes, ya que no se habrían activado oportunamente los protocolos de búsqueda de personas ni tampoco iniciado las actuaciones de rigor para averiguar el paradero de Dominga. A raíz de ello, seis policías fueron suspendidos en sus funciones (Seis policías de El Sauzalito suspendidos por la muerte de la joven wichí en Formosa, 17 de enero de 2018).

Su cuerpo fue hallado siete días después de su desaparición. La policía de Sauzalito había malinformado a su padre diciéndole que el cuerpo encontrado en Formosa no pertenecía a su hija. El padre quiso hacer la denuncia en el

Juzgado y en la policía de Sauzalito, pedido que fue denegado, hasta que logró hacerla en el juzgado de Laguna Yema y Las Lomitas. El día 15 de enero, los bomberos de Castelli, a pedido de la policía de Laguna Yema, acercaron el cuerpo de Dominga a la localidad de Sauzalito. La propia familia tuvo que cargar con el cuerpo de la joven en descomposición para poder proceder a su entierro.

La abogada Nahir Barud, querellante en la causa en representación de la Secretaría de Derechos Humanos de la provincia, refirió que la causa no pudo avanzar debido a que no fue posible identificar a los agresores (comunicación personal, 24 de septiembre de 2022). La mayoría de los detenidos eran menores de edad y algunos pertenecen a la etnia wichí al igual que la víctima, pero no fue posible establecer la pertenencia étnica de todos ellos.

En el expediente policial llama la atención que a varios de los testigos comparecientes se les preguntó si era frecuente que la víctima consumiera alcohol o sustancias alucinógenas, a lo cual todos los preguntados contestaron que sí y mencionaron en ocasiones que era “borracha” o consumidora habitual de estupefacientes (Fiscalía Penal de Investigación. Misión Nueva Pompeya, s/f). La búsqueda en Google “Dominga Arias femicidio Chaco” arroja al menos dos páginas de resultados pertinentes, entre los que se destaca una imagen del rostro de la víctima en primer plano con inscripciones a modo de *fluye* de difusión para su búsqueda.

## 11. María Magdalena Moreira

María Magdalena Moreira, adolescente wichí de 16 años, permaneció desaparecida desde el lunes 12 de agosto hasta el martes 20 de agosto del año 2019 en la localidad de Miraflores, provincia de Chaco. En esa fecha fue encontrada asesinada, enterrada a un metro de profundidad en el domicilio de su expareja, Facundo David Narciso, criollo de 20 años. Su familia había hecho la denuncia policial contra el femicida, quien, según manifestaron, la amenazaba

habitualmente. Cinco meses antes de su desaparición, Narciso le había pegado, le había roto dos dientes y “se sacaba fotos golpeándola”. Los derechos de la joven ya habían sido vulnerados previamente con complicidad de funcionarios públicos, teniendo en cuenta que la por entonces niña había dado a luz a un hijo del femicida a la edad de 13 años y que el caso no fue notificado por las autoridades sanitarias que le practicaron la cesárea.

El hermano de la víctima manifestó que a María Magdalena le decían “india”, “sucía” y “pariente de usurpador” (Elevan a juicio la causa... 1 de septiembre de 2020). La abogada querellante sostuvo que fue un crimen por “odio racial”, dado que la víctima pertenecía al pueblo wichí. En ese contexto, aseguró que “hay pruebas que demuestran que también existió un odio en cuanto a la raza de María Magdalena, que pertenecía al pueblo originario wichí” (Elevan a juicio la causa..., 1 de septiembre de 2020).

El 22 de diciembre de 2021, se declaró a Narciso autor penalmente responsable del delito de “lesiones leves agravadas en el marco de violencia de género, amenazas y homicidio agravado por la relación de pareja, por ensañamiento y femicidio en concurso real”, y se lo condenó a la pena de prisión perpetua e inhabilitación absoluta por igual término de la condena más las accesorias del artículo 12 del Código Penal en el expediente 290/19-F2 (“Condenan a prisión perpetua al femicida de María Magdalena Moreira”, *Chaco día por día*, 22 de diciembre de 2021).

Varios portales reprodujeron la fotografía de la víctima para ilustrar el caso y, en menor medida, también la del femicida, ambas tomadas de las redes sociales. La búsqueda en Google “María Magdalena Moreira femicidio” arroja más de dos páginas de resultados pertinentes, en las que se destaca la presencia de fotografías en primer plano de su rostro.

## 12. C.E.N.

C.E.N., mujer de la comunidad wichí de Paraje El Sauzal, de 26 años, fue golpeada, drogada y violada la noche del 2 de mayo de 2020, en plena pandemia, por un varón criollo, Ariel Fabián Luna. La Secretaría de Derechos Humanos y Géneros se constituyó como querellante en el expediente iniciado en el Juzgado Multifueros de Misión Nueva Pompeya. En el escrito presentado ante la justicia destacaron que

aquí debe evaluarse la múltiple discriminación y revictimización contra C.E.N., al ser mujer, con derechos históricamente vulnerados e indígena perteneciente a la etnia wichí; mientras que el perpetrador del delito es un varón criollo. Por lo tanto, hay una clara desigualdad de posibilidad de escucha, al pertenecer la primera a dos grupos vulnerados y rechazados históricamente: ser mujer e indígena. (...) vemos desde la perspectiva del valor justicia, una equivalencia entre la violencia sexual desplegada por Luna y la violencia institucional que infringieron estos funcionarios públicos, varones y criollos contra C.E.N., (...) que repugnan a un Estado de Derecho Constitucional, que brega por la pluriculturalidad y las libertades de los Pueblos y las personas que los habitan (Violación de una joven wichí en El Impenetrable: piden imputar y detener a un médico y dos policías, *Chaco día por día*, 18 de mayo de 2020).

El médico del hospital de El Sauzalito, Miguel Figueredo, ante su estado de anemia grave, examinó dos veces a la joven y certificó que “no presentaba lesiones visibles”, pese a su evidente cuadro de sangrado que atribuyó al periodo menstrual en su declaración testimonial (Fiscalía de Investigación Misión Nueva Pompeya, 27/5/2020). En dicha oportunidad, declaró también que la joven, al ser examinada, manifestó que había tenido relaciones sexuales consentidas con el agresor. En igual sentido, los funcionarios policiales, en el acta, dejaron registrado que la víctima declaró que las relaciones sexuales con el agresor habían sido consentidas,

lo cual determinó que la declaración de la víctima ante la Fiscalía fuera interpretada como contradictoria.

A raíz de lo anterior, la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia pidió la imputación y detención del médico del hospital de El Sauzalito, Miguel Figueredo, del subcomisario Ernesto López y del agente Iván Sánchez por los delitos de presunta falsedad ideológica y encubrimiento agravado en que habrían incurrido al alterar la declaración de la víctima.

Respecto de los funcionarios policiales, el organismo provincial de derechos humanos denunció que en el acta fueron volcadas declaraciones maliciosas que nunca existieron, en fecha dudosa y sin haberles sido leídas las preguntas en el idioma de la víctima. Agregaron que “estos policías varones, eludieron arbitraria e ilegalmente la aplicación del Protocolo de Actuación Policial ante Situaciones de Violencia contra las Mujeres, Ley Nro. 1826-J, entre una lista interminable de buenas prácticas para estos hechos” (“Violación de una joven wichí en El Impenetrable: piden imputar y detener a un médico y dos policías”, *Chaco día por día*, 18 de mayo de 2020). El victimario, Ariel Fabián Luna, fue imputado por abuso sexual agravado, sin haber recibido a la fecha de cierre de esta investigación condena efectiva.

El caso es difícil de rastrear en periódicos y en internet, pero se han encontrado a raíz de la búsqueda “femicidios Chaco 2020” al menos 5 entradas de diferentes medios provinciales, con importante repercusión en medios nacionales<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> <https://tinyurl.com/pjm77vpc>; <https://tinyurl.com/5n7v7vfc>.

## Algunas reflexiones sobre los casos a modo de conclusiones

En el análisis de los casos presentados hemos podido comprobar, en primer lugar, que todos sucedieron en zonas o lugares estructuralmente pobres. Asimismo, todas las víctimas se encuentran/encontraban en situación de extrema vulnerabilidad socioeconómica y, de esta totalidad, dos tercios eran niñas o adolescentes, edades significativamente inferiores a la media nacional (Corte Suprema de Justicia, 2020). Por lo tanto, las condiciones de vulnerabilidad de base de todas ellas deben evaluarse en términos de clase (eran muy pobres), de género (eran mujeres) y de racialización (eran indígenas). Esta intersección de factores de exclusión, marginalidad y desplazamiento que las atraviesan/atrasaban merece una atenta desagregación, ya que, si bien es cierto que el solo hecho de pertenecer a una comunidad originaria en el Chaco es determinante de otras condiciones de precariedad, no deben ser estas invisibilizadas ni ocultadas, como tampoco debe soslayarse la variable etaria, ya que, en varios casos, se encuentran afectados los derechos de las/os niñas/os y adolescentes proclamados por el corpus jurídico internacional.

En segundo lugar, tomando en cuenta a los agresores, hemos visto que en más del 80 % de los casos estos eran mayores que las víctimas. En los casos de violaciones/femicidios grupales, se dio una mayor concurrencia de otras formas de violencia que en los casos de agresores únicos, en todos ellos los agresores eran conocidos de las víctimas y en 9 de 12 episodios, eran su pareja o expareja.

La mayoría de edad de los agresores, sumado a las situaciones de familiaridad o proximidad hacia las víctimas, sin duda facilitaron las posibilidades de abuso y la comisión de hechos de violencia. Debe decirse además que el hecho de que en un número importantísimo de casos los agresores hayan sido parejas o exparejas alimenta un imaginario colectivo que vincula el crimen con “lo pasional”, fantasías

que se proyectan en los medios de comunicación. Esta percepción sesgada de los acontecimientos conduce no solo a la normalización de la violencia enmarcada en un contexto de “amor incontrolable” sino que también invisibiliza el componente racial a través de la justificación del agresor, quien es percibido como “fuera de sí”.

Fue un desafío en la presente investigación determinar si se reproduce un patrón de dominación a través de la pertenencia étnica del/los agresor/es. El hecho de que se desconozca dicho dato en casi la mitad de los casos redujo las chances de elaborar conclusiones más determinantes al respecto. De los 7 casos en los que conocemos el dato sobre la pertenencia étnica, sabemos que 4 fueron perpetrados por varones criollos y 3 por varones indígenas. La similitud de las cifras en ambas categorías nos conduce a cuestionarnos de qué forma y en qué medida el “entronque patriarcal” ha incidido en las violencias hacia las mujeres indígenas. Aun en la hipotética situación de que la totalidad de los datos faltantes correspondan a varones criollos, no es un dato menor en la tarea de dimensionar los hechos que los tres casos en que los agresores eran indígenas fueran cometidos por más de dos personas y en ellos se verificara el despliegue de diversos tipos de violencias, incluidos golpes y torturas, además de los resultados de femicidio y violación. La gravedad de las circunstancias en las que fueron cometidos los actos violentos descarta toda posibilidad de considerar a estos casos como “aislados” o carentes de importancia en el análisis.

Es un hecho que la colonialidad no ha tenido ni tiene iguales consecuencias en hombres que en mujeres indígenas, ni tampoco estas han experimentado las desigualdades de género de la misma manera que las mujeres blancas/criollas. La posición de dominación del varón blanco/criollo sobre sus pares indígenas es evidente si prestamos atención a que, en los casos de estudio, son ellos quienes han actuado con negligencia o malicia como representantes del Estado o de sus dependencias, en mucha mayor proporción

que las mujeres blancas/criollas. Por este motivo, son también ellos quienes han tenido la posibilidad de omitir, negar, cubrir y justificar a los agresores en su accionar violento, como hemos visto en el análisis, pero al mismo tiempo han ejercido y ejercen activamente violencias sobre las/os indígenas. Estos ejemplos ilustran con claridad el orden superjerárquico impuesto por el orden colonial moderno a partir del solapamiento del género y la raza. En función de lo anterior, creemos que, aunque se dan en mayor número las agresiones por parte de varones blancos/criollos y el chineo constituye una práctica documentada y frecuente, es preciso profundizar el análisis de las dinámicas violentas de los varones indígenas hacia sus pares mujeres para comprender de qué manera las lógicas patriarcales de dominación europeas han permeado y magnificado las ancestrales.

Hemos visto cómo el Estado, a través de sus diferentes instituciones y representantes, vuelve a violentar a las víctimas de distintas formas. Así, se ha verificado que las investigaciones policiales son en su mayoría defectuosas desde el punto de vista formal y técnico. En el marco de los casos de estudio existen varios agentes policiales denunciados e incluso separados de sus cargos por negligencia o malicia, por no haber aplicado correctamente los protocolos de búsqueda de personas, por no haber asegurado una adecuada comunicación a través de los intérpretes interculturales e incluso por haber falseado o distorsionado datos y declaraciones de víctimas o testigos en los expedientes preliminares.

En relación con la administración de justicia, debemos decir que son relativamente pocos los casos que toman estado jurisdiccional y, de estos, aún menos los que obtienen sentencia. De lo analizado se desprende que es frecuente que las investigaciones se detengan, que no se profundicen, que se actúe tarde y por eso se pierdan elementos clave para la investigación, que se libere a detenidos sin haber sido debidamente investigados.

Merece un párrafo aparte el papel que juega la lengua en la posibilidad de acceder a la justicia por parte de las víctimas. Hemos visto que, aunque el caso L.N.P. sentó un importante precedente en este particular<sup>4</sup>, la falta de intérpretes interculturales sigue siendo una realidad en la provincia y constituye una deuda pendiente del Estado hacia las comunidades originarias, conforme los compromisos internacionales asumidos a raíz del mencionado caso. No obstante ello, debe destacarse el rol que han jugado los organismos de derechos humanos de la provincia, tanto la Secretaría de Derechos Humanos y Géneros<sup>5</sup> como el Comité de Prevención de la Tortura, los cuales, a través de sus representantes, tomaron activa intervención e impulsaron las instancias institucionales y jurisdiccionales correspondientes en representación de las víctimas de abusos y femicidios y sus familias, con una adecuada comprensión

---

4 El llamado "Caso L.N.P." se refiere a una joven de la comunidad qom de El Espinillo que fue agredida sexualmente por tres varones criollos en la plaza de la localidad en 2003. La comunidad reaccionó fuertemente y se logró llevar el caso a la justicia. Tras un infortunado paso por los tribunales locales, en donde la joven fue revictimizada y tanto los testimonios como el tratamiento policial e institucional fueron absolutamente estigmatizantes en pos de proteger a los agresores y sus familias, el caso fue llevado a instancias internacionales, en donde recibió un abordaje apropiado a las circunstancias de los acontecimientos, y finalmente, tras varios años de oscuridad, se pronunció una reparación que tuvo en cuenta la magnitud de los hechos tanto como la inacción y la negligencia del Estado en sus distintos niveles.

5 La Secretaría de Derechos Humanos y Géneros de la provincia del Chaco, creada en diciembre de 2019 como una repartición autónoma con jerarquía ministerial, tuvo como objetivo principal la promoción, protección y restitución de derechos en clave de interseccionalidad, con especial atención a las violencias por motivos de género y las vulneraciones a comunidades indígenas. Durante su breve pero significativa existencia, este organismo impulsó políticas públicas, protocolos de actuación y acciones judiciales que marcaron un punto de inflexión en el abordaje institucional de las violencias estructurales en el territorio. Su intervención activa en algunos de los casos analizados en este trabajo permitió visibilizar situaciones históricamente silenciadas y promover respuestas integrales por parte del Estado. Su disolución en diciembre de 2023 implicó un retroceso en la institucionalización de políticas con perspectiva de derechos humanos y de géneros, y explica su ausencia en intervenciones estatales anteriores a su creación, así como en la actualidad.

de las intersecciones en juego y de las dinámicas de poder que permean este tipo de hechos.

Por último, en el análisis de los medios de comunicación, hemos tenido dificultades para conciliar la suficiencia de la cobertura en términos cuantitativos con la calidad de la información suministrada de los diferentes casos de análisis. Si bien varios casos han recibido una cobertura que podría calificarse de “suficiente”, en cuanto a la cantidad de información suministrada, también es cierto que dicha información en ocasiones ha contribuido a la espectacularización de los hechos a través de la difusión de datos innecesarios respecto de las modalidades de comisión de los crímenes, la bestialización/animalización de los agresores e incluso la invisibilización de circunstancias fundamentales (la racialización, las condiciones socioeconómicas de víctimas y agresores, entre otras) de los distintos hechos. La noticia es percibida así como “un caso más” de femicidio y/o violación, lo que impide la adecuada vinculación de los hechos con factores estructurales que determinan las desigualdades en juego.

Debemos detenernos especialmente en la construcción de las “malas víctimas” por parte de los medios. Ha podido observarse que existe una tendencia a evaluar el comportamiento, los hábitos e incluso la imagen de las víctimas para sugerir si estas son o no merecedoras de preocupación ciudadana, de justicia e incluso de las propias vidas. Esto sucede también, como vimos, en los ámbitos policial y jurisdiccional. En general, en los casos de las mujeres que son madres, se prioriza este dato, enfatizando que ellas “son” en función de otros/as y por lo tanto “merecen atención” o “son valiosas”. Algunas víctimas niñas o adolescentes son presentadas de modo más favorable —en relación con las víctimas mayores—, en tanto que otras son descritas de manera disociada o fragmentada, haciendo énfasis en qué hacían o qué vestían, si consumían alcohol o estupefacientes (caso 10), cuestionando sus comportamientos íntimos y relacionales (casos 4, 7 y 12); todo lo cual oculta la

complejidad no solo de ellas en tanto que seres humanos, sino que además aproxima dichas caracterizaciones a una verdadera justificación de las violencias sufridas.

El componente de racialización en estos mecanismos de desplazamiento de responsabilidad es más profundo de lo que pareciera. Hemos visto cómo en algunas comunidades indígenas las mujeres son culpadas en caso de violaciones si transgreden ciertos mandatos sociales o familiares. También en el conocido caso de “la niña wichí”<sup>6</sup>, ocurrido en la vecina provincia de Salta, varios especialistas pretendieron justificar un abuso infantil apelando a “costumbres ancestrales”, trasladando la culpa así a la propia comunidad o a la niña. Ya los colonizadores en su llegada a América, a la par que alababan los cuerpos de las/os indígenas, se referían particularmente a las mujeres como “lascivas” y “tentadoras”, siendo ellas —en sus versiones— las que “atacaban” a los españoles, y los hacían “perder el pudor” (Hernández de Oviedo, 1526, cit. en Andahazi, 2008: 23).

En las históricas matanzas de Napalpí y Rincón Bomba, los medios apuntaron a las/os indígenas como responsables de los hechos violentos, y así hablaron de “asaltos a la población cristiana” por parte de los originarios movilizados y de la “heroica” acción de Gendarmería para proteger a los civiles (Valencia, 2019). Los mecanismos de desplazamiento de responsabilidad han sido y son más severos para las mujeres indígenas que para las mujeres blancas/criollas, y los orígenes de esta disparidad se rastrean desde la llegada de los españoles al continente.

---

<sup>6</sup> Estela Tejerina, de 9 años, fue abusada por su padrastro, un reconocido líder de la comunidad wichí de Lapacho Mocho, Salta, en 2005. Se cree que los abusos fueron reiterados y sostenidos en el tiempo. En el proceso judicial, a partir de los argumentos esgrimidos por la defensa y apoyados por supuestos especialistas en diversas disciplinas, se dio un intenso debate sobre los excesos interpretativos a los que conduce el relativismo cultural y la colisión de esta perspectiva con los derechos de las mujeres y de los niños, niñas y adolescentes.

Es evidente, por lo expuesto, que en la provincia del Chaco existe una jerarquización de cuerpos que valora menos a la mujer indígena que a cualquier otro/a sujeto/a que habite el territorio. Las vidas de estas mujeres son menos valoradas, al margen de que también poseen múltiples impedimentos para acceder a la salud, a la educación y a la justicia, lo cual las ubica en el mapa político como “ciudadanas de segunda”. Son ellas el gran “otro” (la gran “otra”) en el mapa amplio de las percepciones sociales. Las violencias que aún hoy padecen obedecen a la interseccionalidad entre género, etnia y clase, pero también a la imbricación histórica entre el patriarcado y la racialización.

Esta investigación resulta, junto a la tesis de Ana María Rodríguez Flores (2021), un estudio pionero en el abordaje sistemático de la problemática de las violaciones y femicidios de mujeres indígenas en el Chaco. En la labor prope-  
deútica, no se han encontrado estudios de género centrados en las mujeres de las comunidades indígenas de la provincia, una carencia que evidencia la invisibilización histórica de estas problemáticas en el ámbito académico y político. Este vacío no solo refleja la escasez de investigaciones sobre la intersección entre género, raza y clase en este contexto, sino también el desafío constante de dar visibilidad y voz a quienes han sido sistemáticamente relegadas en las narrativas nacionales e institucionales.

## Bibliografía

- Andahazi, F. (2008). *Pecar como Dios manda. Historia sexual de los argentinos. Desde los orígenes hasta la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Planeta.
- Berlanga Gayón, M. (2014). El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada. *El Cotidiano* (184): 39-46.

- Berlanga Gayón, M. (2015). Femicidio: el valor del cuerpo de las mujeres en el contexto latinoamericano actual. *Revista Pelicano* 1: 6-18.
- Braunstein, J. (2008). La coutume du chineo en procès dans le Chaco argentin. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 27. <http://journals.openedition.org/cli/7495>.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
- García Gualda, S. (2020). Muertes silenciadas. Notas para pensar los femicidios indígenas en Argentina. *Pacha. Revista de estudios contemporáneos del Sur Global* (1): 45-55.
- Gómez, M. (2008a) Las formas de interacción con el monte de las mujeres toba (qom). *Revista colombiana de antropología* 44 (2): 373-408.
- Gómez, M. (2008b). El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. En Hirsch, S. (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 70-116). Buenos Aires: Biblos.
- Kohan, J. (2018). Una metodología para estimar los femicidios en la Argentina a partir de las estadísticas vitales. *Notas de población* (112): 161-190.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2005). El femicidio, delito contra la humanidad. En *Femicidio, justicia y derecho*, Ciudad de México, H. Congreso de la Unión.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2004-2005). ¿A qué llamamos femicidio?, *1er Informe Sustantivo de actividades*, 14 de abril 2004 al 14 abril 2005. LIX Legislatura Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Rodríguez Flores, A. M. (2021). *El chineo... o la violación como costumbre*. Tesis de Maestría. FLACSO (Buenos Aires).

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

### Artículos y notas online

- Cebrelli, A. (28 de febrero de 2019). El chineo es muy difícil de erradicar porque se transformó en una costumbre. *Voces críticas*. <https://tinyurl.com/ykymjd5t>.
- Chaco día por día (1 de septiembre de 2020). Elevan a juicio la causa por el aberrante femicidio de una joven wichí en Miraflores.
- Clarín (7 de agosto de 2007). Chaco: arrestan a seis jóvenes acusados de violar y matar a una adolescente. <https://tinyurl.com/54kpchxn>.
- Colectivo de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Comunicado (21 de julio de 2022). *Adynata*. <https://tinyurl.com/2mmpetdw>.
- Ludueña, M. E. (2022). Qué es el chineo y por qué exigimos abolición ya! <https://agenciapresentes.org/>.
- Méndez Montero, A. (4 de abril de 2017). Rita Segato: “Para comprender el género hay que comprender el mundo primero”. *Universidad de Costa Rica*. <https://tinyurl.com/3jb6v5ad>.
- Nova Chaco (18 de enero de 2018). Seis policías de El Saualito suspendidos por la muerte de la joven wichí en Formosa. <https://tinyurl.com/2bshjdz>.
- Origlia, G. (3 de mayo de 2020). Violan a una joven wichí en Chaco y se actualizan los reclamos. <https://tinyurl.com/pjm77vpc>.
- Policía del Chaco (24 de enero de 2014). Un hombre fue detenido por supuesto homicidio. <https://policia.chaco.gob.ar/index.php/ecmPagesView/view/id/1309> [el

- enlace caducó, fue consultado el 25 de abril de 2024 por la autora].
- Radio Éxito Digital (15 de agosto de 2016). Bestia mató a su concubina de machetazo en la cabeza.
- Sin autor (22 de mayo de 2013). Mataron a golpes a una mujer en Chaco. *La Voz*. <https://www.lavoz.com.ar/noticias/sucesos/mataron-golpes-mujer-chaco/>.
- Sin autor (24 de junio de 2015). Confirmado: joven qom chaqueña fue abusada y estrangulada. *El Tala*. <https://radioeltala.com/nota/3394/confirmado-joven-qom-chaquena-fue-abusada-y-estrangulada> [el enlace caducó, fue consultado el 15 de febrero de 2024 por la autora].
- Sin autor (1 de julio de 2016). A un año del brutal femicidio de la joven qom Lilita Ramírez, solo hay quejas por la investigación. *Diario21.tv*. [http://www.diario21.tv/notix2/noticia/63403\\_a-un-antildeo-del-brutal-femicidio-de-](http://www.diario21.tv/notix2/noticia/63403_a-un-antildeo-del-brutal-femicidio-de-) [el enlace caducó, fue consultado el 10 de marzo de 2024 por la autora].
- Sin autor (1 de septiembre de 2020). Elevan a juicio la causa por el aberrante femicidio de una joven wichí en Miraflores”. *Chaco día por día*. <https://tinyurl.com/pne-rawsh> [el enlace caducó, fue consultado el 21 de mayo de 2024 por la autora].
- Sin autor (18 de mayo de 2020). Violación de una joven wichí en El Impenetrable: piden imputar y detener a un médico y dos policías. *Chaco día por día*. <https://tinyurl.com/5yj68dwj> [el enlace caducó, fue consultado el 10 de diciembre de 2023 por la autora].
- Sin autor (6 de mayo de 2020). Violan a una joven wichi en el Chaco. *Cuarto Poder Salta*. <https://cuartopodersalta.com.ar/violan-a-una-joven-wichi-en-chaco/>.
- Sin autor (22 de diciembre de 2021). Condenan a prisión perpetua al femicida de María Magdalena Moreira. *Chaco día por día*. <https://www.chacodiapordia.com/2021/12/22/condenan-a-prision-perpetua-al-femicida-de->

maria-magdalena-moreira/ [el enlace caducó, fue consultado el 13 de diciembre de 2023 por la autora].

Valencia, L. A. (3 de junio de 2019). Napalpí, El Agüará y Rincón Bomba, masacres de pueblos originarios argentinos en el siglo XX. *Rebelión*. <https://tinyurl.com/kff6hzpa>.

## Documentos consultados

Cámara Criminal de Presidencia Roque S. Peña, Chaco (2015). Sentencia N.º 31, en Expte. Cámara de Diputados de la provincia del Chaco. “Registro de denuncias de personas perdidas”, Ley 1904-A, 5 de enero de 2011.

Corte Suprema de Justicia de la Nación, Oficina de la Mujer (2020). Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina. Buenos Aires.

Fiscalía de Investigación Misión Nueva Pompeya (27/5/2020). Declaración testimonial de Figueredo, Miguel Ángel.

Fiscalía Penal de Investigación. Misión Nueva Pompeya (s/f). Expte. N.º 11/18. “División investigación J.J. Castelli s/ remisión de actuaciones”.

MUMALA (Mujeres de la Matria Latinoamericana) (2022). *5 años de femicidios, femicidios vinculados y trans-traves-ticidios*. Argentina 2017-2021 [el documento mencionado se encontraba para descargar en el siguiente enlace: <https://mumala.online/observatorio>. Posteriormente, se lo dio de baja y se fusionaron los datos con otros posteriores para dar lugar a un informe que abarca hasta 2023. El enlace fue consultado el 23 de noviembre de 2023 por la autora].

Observatorio de Femicidios en Argentina Adriana Marisel Zambrano (2013). *Por ellas... 5 años de informes de femicidios*. <http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/PorEllas.pdf>.

- Superior Tribunal de Justicia de la provincia del Chaco (2019). Sentencia N.º 195, en Expte. N.º 2-4911/18, “Sánchez J. G. S/ abuso sexual con acceso carnal agravado por la condición de docente”. N.º 6610/13-2, Sec. N.º 3.
- UNICEF (2024). Violencia sexual contra niñas y adolescentes indígenas en el Chaco salteño. <https://tinyurl.com/ykmdu82f>.



Este libro hace foco en diversos procesos organizativos de mujeres indígenas en Argentina, sus agencias sociales y políticas, instancias de empoderamiento y debates sobre las violencias de género y otras (como la violencia de clase y la racial) que atraviesan sus vidas. A partir de investigaciones etnográficas en distintas provincias (Salta, Formosa, Chaco y Neuquén), buscamos aportar a las discusiones académicas, feministas, políticas e institucionales y mostrar cómo, en contextos de pobreza, racismo y vulneración histórica de derechos, estas mujeres construyen estrategias colectivas para mejorar sus condiciones de vida, enfrentar violencias y disputar espacios de participación y poder. Al mismo tiempo, los trabajos problematizan los encuentros y tensiones entre la política feminista y las experiencias organizativas indígenas desde una perspectiva feminista interseccional.

**Mariana D. Gómez** es licenciada y doctora en Antropología (UBA) e investigadora adjunta del CONICET con lugar de trabajo en el LICH-EH de la UNSAM. Entre 2002 y 2006 trabajó con mujeres qom de comunidades rurales en el oeste formoseño (Chaco Centro Occidental) en el marco de proyectos productivos y organizativos. Sus temas de investigación en los últimos años se centraron en la emergencia de activismos de mujeres indígenas y sus agendas (violencias de género, extractivismo y defensa de los territorios, identidades indígenas), la articulación étnica y política del sujeto *mujeres indígenas* con las políticas públicas y las intersecciones entre feminismos latinoamericanos y feminismos indígenas.

**t**  
**teseo**

