

Ensayo sobre tradiciones y feminismos. Algunas experiencias indígenas en el noreste argentino



Alfonsina Cantore y Miranda González Martín

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: <alfonsinacantore@gmail.com>.

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: <mirandagonmar@gmail.com>.

Investigaciones internacionales, flujos locales. Abriendo caminos en el noreste argentino

En su ensayo “La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión”, la antropóloga Lila Abu-Lughod (2005: 57-90) utiliza la categoría de *cosmopolitismo* para sistematizar la trayectoria de pobladoras de una aldea del Alto Egipto casi sin escolarización, que en toda su vida no se han trasladado más que algunos pocos kilómetros de sus pueblos. Con ello apuesta a criticar la homogeneización y el ocultamiento de las contradicciones dentro de las comunidades al pensarlas como *culturas* (sin desconocer el uso estratégico que estos pueblos puedan hacer de la categoría *cultura* en la lucha por recursos y derechos). Lila nos muestra cómo estas mujeres rurales, con recursos materiales escasos, a quienes asociamos a la idea de *localismo*, poseen profundos y diversos conocimientos culturales, son capaces de cambiar el código comunicativo según el origen de la persona con la que se vinculan y, en general, acceden a ciertos productos globales aunque estos se consuman —y se signifiquen— siempre localmente.

Vale preguntarse por qué tomar prestada una etnografía sobre una aldea del Alto Egipto en un trabajo que busca reflexionar sobre género e interculturalidad en comunidades del noreste argentino. Sin duda, porque la misma globalización que posibilita vínculos afectivos entre una pobladora no escolarizada de esta aldea y profesionales extranjeras (antropóloga, folklorista, etcétera) también genera un flujo internacional de producciones académicas (con una orientación norte-sur, no necesariamente recíproca) que hace que este ensayo viaje hasta nosotras. Pero, por sobre todas las cosas, porque la intención de Lila de *escribir contra la cultura* nos parece un recurso fértil para pensar los escenarios interculturales. *Escribir contra la cultura* no quiere decir manifestarnos a favor de la eliminación de los rasgos culturales, sino dar cuenta del dinamismo de estos y de sus anclajes en el cotidiano de las mujeres. Como le sucedió a Lila, nosotras también encontramos, a través de nuestras interacciones en el campo, que nuestra presencia allí es decodificada y significada de una diversidad de maneras, que hablan de intereses y trayectorias personales, organizacionales, vínculos afectivos y desplazamientos geográficos desde los cuales se construyen formas de conocer, habitar y transformar el mundo.

Es desde el encuentro con “la otra” que proponemos este ensayo. Buscamos aquí reflexionar sobre experiencias interculturales de mujeres indígenas del noreste argentino intentando retomar sus voces, a la vez que queremos romper con el androcentrismo académico, repensándonos como investigadoras *mujeres* a fin de no reproducir ese sesgo (Moore, 1991; Gregori Gil, 2006). Es decir, intentamos reflexionar sobre el carácter intercultural que constituye nuestra propia práctica de campo, al mismo tiempo que relevamos algunas transformaciones en las prácticas, relaciones y significaciones de género que vienen desarrollándose en una comunidad qom de Chaco y una comunidad mbyá de Misiones.

Repensando lo local: narrativas actuales sobre sexualidad



El Ni Una Menos plasmado en un *flyer* que circuló en las redes como respuesta al femicidio de María Magdalena Moreira, de 16 años. El cuerpo de la adolescente indígena fue hallado enterrado en la casa de su novio, David Narciso. María Magdalena dejó una hija huérfana.

Desde hace algunos años nuestro país atraviesa un proceso de profundización de la lucha por los derechos de las mujeres. El Ni Una Menos, en 2015, y la Marea Verde, en 2018, son dos hitos ineludibles, pero que no pueden explicarse por fuera de un proceso más largo y más profundo que incluye la expansión del movimiento feminista más allá de los ámbitos urbanos ilustrados a los que antes quedaba relegado.¹ Sabemos que fenómenos como el Ni Una Menos o la Marea Verde no tuvieron el mismo impacto en todo el país, y en ocasiones pueden ser vistos como cuestiones que no atañen a ciertas comunidades en concreto. Sin embargo, el proceso más vasto al que nos referimos atraviesa, de una u otra manera, toda la región, más allá de las fronteras nacionales o étnicas. Reconocemos que estos movimientos no son homogéneos y repercuten de formas muy disímiles en cada región y comunidad. No siempre se expresan en términos de feminismos, pero aun cuando lo hacen, *feminismo* no se negocia ni se significa siempre de una misma manera, colocando así nuevos interrogantes y tensiones.

Como mencionábamos en la introducción, pensar las categorías de género e interculturalidad nos obliga a repensar la supuesta *tradicionalidad* de los pueblos indígenas, entendida como opuesta al cambio, que les impediría pensar las relaciones de poder en el seno de la comunidad, entre géneros, entre generaciones, etcétera. Esta supuesta *tradicionalidad* se basa en la representación *criolla* de lxs indígenas y no en la realidad que cotidianamente trazan. En palabras de Rita Segato:

1. En este sentido, se registran acciones de las mujeres indígenas que, aunque están ligadas al contexto global y regional, vienen desde hace años levantando banderas de lucha. Desde la Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing en 1995, en el ámbito internacional se promueve la participación de mujeres indígenas en los espacios públicos reconociendo la segregación sufrida por su lengua, religión, raza, etcétera. En el caso específico de la Argentina, sus efectos van de la mano con acciones locales que se venían llevando a cabo desde antes. Solo por nombrar algunas de estas acciones, las mujeres indígenas participan de los Encuentros Nacionales de Mujeres, se nuclean en organizaciones como el Movimiento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, son militantes en movimientos populares, etcétera.

Creer que hay pueblos de historia o pueblos de costumbres es un desvío racista. Todos los pueblos son de costumbres y tienen historia. Así un pueblo no es un pueblo porque puede ser referido a un patrimonio fijo de costumbres, sino porque se ve a sí mismo como viniendo de una historia común —aunque pueda estar fracturada por facciones en disenso— y yendo hacia una historia común, es decir, porque comparte el proyecto histórico de continuar como pueblo. (2018: 29)

A lo largo de la historia colonial, los pueblos indígenas han mostrado su capacidad creativa y política para organizarse y, en los últimos años, visibilizarse haciéndose eco de debates nacionales y transnacionales, como el de la violencia de género. Esta agencia, esta capacidad de significar, hacer y transformar el mundo, se trama a través de experiencias de múltiples desigualdades superpuestas donde la dimensión del género se entrelaza con la raza, la clase, la nacionalidad, etcétera. Siguiendo la propuesta de Norma Fuller (2013), la capacidad reflexiva de estas mujeres nos invita a ahondar en sus nuevas necesidades y las transformaciones de las relaciones de género.

En el *flyer* con el que comenzamos este apartado, en el que se alerta sobre el femicidio indígena de una joven wíchi de dieciséis años en la provincia de Chaco, se dejan entrever las demandas de la comunidad qom por los derechos de las mujeres. Queremos resaltar la presencia de la consigna Ni Una Menos en una campaña de divulgación en lengua qom. Esta es una de las maneras en las que las mujeres indígenas se incorporan a los reclamos por los derechos de las mujeres en el ámbito nacional aunque su participación no tiene la misma visibilidad y divulgación. Muchas veces la propagación de sus acciones circula únicamente por espacios regionales o provinciales. Un ejemplo de ello es un audio de una mujer mbyá guaraní que se difundió por *whatsapp* el 8 de marzo del 2019. La joven se suma a las reivindicaciones de las mujeres, pero específicamente como mujer mbyá y en la nota de voz nos dice: “las mujeres indígenas también somos capaces de luchar por nuestros derechos”. De esta manera, enfatiza el rol que las mujeres indígenas pueden tener en reclamos que trascienden el espacio comunitario y tienden a unificar luchas con los colectivos de mujeres. Pero, además, en tanto indígena subraya aspectos específicos de su lucha y apunta también a que, como indígenas, sus derechos *sean respetados* y a que tengan mayores *posibilidades de trabajar y estudiar*. Con el *flyer* y este audio queremos presentar el argumento que continuará este apartado: los múltiples diálogos entre el movimiento nacional de mujeres y las poblaciones indígenas. Algunas de nuestras experiencias de campo nos parecen reveladoras al respecto.

En una visita a la comunidad de Chaco realizada pocas semanas después de que el Senado rechazara el proyecto de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, indagamos la opinión de algunas mujeres sobre el tema. Un detalle no menor es que no vimos en todo el barrio pañuelos verdes ni celestes y, en palabras de una referente que organiza allí un merendero, este “no es un debate de la comunidad”. Más allá de ello, al preguntar por la necesidad de una ley de interrupción voluntaria del embarazo, la primera reacción generalizada fue otorgar al aborto un sentido negativo, en oposición a la vida, y en ciertos casos hasta plantearlo como “contrario a sus tradiciones”, cuando es reconocido (por la propia comunidad) que en el pasado los qom utilizaban plantas medicinales para producirlo. Pero ¿qué son las tradiciones? A veces se piensa lo tradicional como ancestral, anclado en lo mítico, como un momento previo a la colonización. Lo cierto es que *tradición* es un significado en disputa. No resulta sorprendente que buena parte de esta comunidad, profundamente evangelizada, considere al aborto contrario a sus tradiciones. Pero, además, la evangelización, como forma de globalización, converge también con un proceso más reciente, el de la llamada militancia pro-vida, que en Argentina, con el apoyo de múltiples iglesias, viene desplegando una importante campaña mediática bajo el eslogan “salvemos las dos vidas”. A través de diversas redes sociales de iglesias que muchas de estas mujeres siguen, se fueron compartiendo publicaciones contrarias al aborto. Algo similar sucedió con la llamada “ideología de género”. A tono

con los planteos de quienes postulan al género como una ideología, al indagar sobre la educación sexual en la escuela, en algunas conversaciones se expresó preocupación respecto a la “confusión” sobre la sexualidad y la identidad en la juventud, y se adujo que esto era producto del contacto con el blanco y la pérdida de costumbres propias, lo que se resumía en la frase “antes esto en nuestra comunidad no sucedía”.

Lo interesante del caso es que una campaña global, no indígena, es recepcionada localmente desde significaciones que se opondrían a lo no indígena. Pero como planteamos, *lo tradicional* es una disputa activa. En este sentido, varias mujeres de la comunidad señalan que a veces se presentan como tradicionales prácticas que las violentan y vulneran, con lo que aluden a situaciones de abandono de mujeres con hijos/as, a situaciones de violencia de género asociadas al alcoholismo, etcétera. Así, algunas de ellas manifestaron estar a favor de la legalización del aborto para evitar muertes o daños a la salud. Lali, una maestra indígena, nos presentó este debate.

Conversando en su jardín mientras tomábamos tereré, Lali nos contó que es sabido que algunas mujeres que no pueden continuar con el embarazo “viajan a Resistencia” y que algunas no vuelven. En el transcurso de esta misma conversación se puso a reflexionar y relató que a los dieciocho años quedó embarazada y tuvo que juntarse. Nos contó que en ese momento se sentía triste, angustiada pero que no pudo ni siquiera verbalizar la palabra aborto. No obstante, dijo que hoy podía ver que quizás lo que ella hubiera querido entonces era no estar embarazada, sin que ello quitase que amaba a su hija y se sentía feliz de haberla tenido. No llegó a plantear en voz alta la posibilidad de abortar, pero la superposición de palabras y el contexto permite hacer esta interpretación.

Esta anécdota que parece pequeña condensa un conjunto de elementos que son particularmente interesantes para este texto. Global y localmente, el lugar atribuido a la mujer es el de madre, que está ligado a otros papeles que las mujeres pueden desempeñar en la población qom o mbyá. Ser madre muchas veces es la posibilidad de adquirir un nuevo status e ingresar a la vida adulta. Esto por sí solo no significa que las mujeres no hayan sido reflexivas sobre el lugar que ocupan socialmente, pero lo interesante es la posibilidad de pensar cómo se han ido reconfigurando los debates sobre la maternidad y cómo las mujeres reflexionan sobre las propias trayectorias de vida en el contexto de efervescencia que instauró la Marea Verde en lugares que, en principio, parecen ser ajenos a las narrativas del feminismo. Como plantea Rita Segato (2018: 29), “[l]o importante es entender que todos los pueblos, todas las sociedades, se encuentran en el fluir del tiempo, es decir, en un constante proceso de abandono, invención o préstamo de costumbres. Y ese movimiento se da por la práctica deliberativa”. Así, desde un espacio tan vital como el de docente intercultural bilingüe en una escuela de gestión social indígena, esta maestra qom es capaz de disentir con varios varones y mujeres de su comunidad (inclusive con referentes) en lo que hace a los derechos de las mujeres, sin por ello sentir que está traicionando o abandonando su lugar en la comunidad.

Finalmente, nos parece crucial reflexionar sobre el marco en el cual se dieron esta y otras conversaciones con mujeres de estas comunidades. Ellas ocurrieron en espacios en los que los varones estaban ausentes, frecuentemente en visitas a sus casas, *compartiendo* algunos mates, tererés o algo para comer, cuando los grabadores se habían apagado y los cuadernos se habían cerrado. Un momento de intimidad, vital para que nuestras interlocutoras se sintieran en confianza, cómodas y sin miradas negativas, es decir, donde pudieran explayarse sobre temas delicados, pero también indispensable para que las investigadoras nos aventuráramos a abrir nuestro interés e inclusive nuestra opinión, sobre ellos. Generar esta empatía implica una entrega que de ninguna manera es unilateral y nos compromete también a las investigadoras, aunque por supuesto desde implicancias asimétricas. Ellas ponen en juego la opinión de su comunidad, de sus vecinxs, su reputación. Nosotras, la posibilidad de empatizar o no con nuestras interlocutoras,

de abrir o cerrar espacios de campo o habilitar intercambios que pueden llevarnos a andar ciertos caminos o frenar el paso. Lo cierto es que durante estas conversaciones se construye cierta confianza en el marco de la cual unas y otras vamos apostando y estableciendo compromisos que construyen un nuevo espacio de interacción. Creemos que el hecho de ser mujeres investigadoras, pero además interesadas en temáticas de género, y por lo mismo sensibles a las posiciones que las construcciones generizadas plantean, permite generar con nuestras interlocutoras cierta empatía mediante la cual las variables género, etnia y clase se diseñan nuevamente.

En estos espacios de intercambio nos animamos, en tanto etnógrafas, a participar más allá de la pregunta, compartiendo posicionamientos y reflexiones personales, relajando el rol de poder que implica ser quien pregunta, lo cual permite también, como señala Silvia Citro (1998), replantearnos el “problema” de la devolución. Según Silvia, la idea de “devolver” implica que hemos tomado algo. Pero si el campo se plantea como vínculo, podemos pensar en escenarios de mayor reciprocidad. Sin duda, esto no implica que no persista la asimetría (de clase, racial, etcétera), pero esta asimetría no se ancla en lo que este espacio nos habilita en tanto etnógrafas (el desarrollo profesional), y por lo tanto relaja la idea de “la deuda”. Sin embargo, aun en estos espacios de mayor reciprocidad, la pregunta “¿y vos qué pensás?” sigue siendo la peor de nuestras pesadillas, y no sólo por el riesgo que pueda implicar para nuestra empresa investigativa, sino también por temor a ofender a quien nos abre las puertas de su hogar y nos ofrece un vínculo afectivo. Así, el campo se plantea también como un espacio para tensar los sentidos del feminismo, abandonando el terreno de las certezas y las consignas, para habilitar una conversación real, donde ambas partes salgamos transformadas del encuentro.

Encuentros, ¿nuevas feminidades interétnicas?

En este trabajo nos alejamos de miradas esencialistas y folclóricas sobre las poblaciones indígenas porque consideramos que, por el contrario, la historia de estas comunidades está imbricada en el contacto. Los encuentros interétnicos son parte de la cotidianidad de las mujeres indígenas sobre las que nos proponemos reflexionar en este texto. En su vida cotidiana se encarnan múltiples relaciones con personas e instituciones no indígenas, entre ellas, lo escolar, lo religioso, lo sanitario, lo comercial, etcétera. Consideramos firmemente que de estas interacciones emergen discursos que son incorporados por una y otra parte, pero el poder es medular en esos encuentros.

Las trayectorias de algunas de las mujeres con las que nos vinculamos tensan los sentidos y roles dando cuenta de la fluidez de éstos. La experiencia de Berta nos parece sobresaliente. Ella es maestra indígena, es directora en un secundario para adultos y es una importante referente comunitaria. A diferencia de otras referentes mujeres, Berta no proviene de una familia notable de la comunidad y vincula su desarrollo como líder comunitaria al estudio. Siendo muy joven su papá la “obligó” a estudiar en la escuela bíblica, espacio que le proveyó las capacidades necesarias para ser referente. Al concluir la entrevista en la que fue filmada, nos quedamos almorzando y conversando y Berta nos contó que estaba casada cuando comenzó a estudiar. La escuela estaba muy lejos y funcionaba el fin de semana, situación que la llevaba a ausentarse del hogar sábado y domingo y viajar en una camioneta que conducía un varón, dos cuestiones que no eran del agrado de su marido. Ella cuenta haber soportado golpizas terribles hasta quedar desfigurada, por “celos”, por “no cumplir con su tarea de cocinar”, etcétera. Berta quería separarse pero su madre se lo prohibía y sólo lo logró al fallecer ésta. Dejó a su marido y siguió estudiando, ahora para maestra intercultural bilingüe, para lo cual debió mudarse a otra ciudad a varias horas de su pueblo. Allí hizo una nueva pareja, pero en algún momento sus propias tareas como referente también se colocaron

como un problema para su pareja. Hubo episodios de cierta violencia, pero esta vez Berta decidió separarse. Su pareja actual no puede trabajar por una condición médica y, conversando, reflexiona y plantea que quizás sea esta situación de salud, que impide a su compañero trabajar y estar mucho fuera de la casa, lo que permite que esta vez la pareja prospere. Y remata esta idea al contarnos que ella “vive comiendo huevos fritos”, y que según una amiga esto le pasa porque es mujer: “si fueras hombre llegas a tu casa y todo preparado, la comida, la casa limpia...”. Según Berta, el hecho de que haya menos líderes mujeres que varones no se debe a rasgos o capacidades diferentes entre unas y otros sino a las tareas hogareñas y de cuidado de niñas/os a las que ellas deben responder. A la luz de sus dichos, no parece un dato menor el hecho de que Berta no tenga hijxs.

Pero para Berta lo central para su devenir como referente es *el estudio*. Relata que estudiar le permitió acceder a otra perspectiva, a otro modo de entender la vida, el lugar de la escuela y el lugar de los cambios. Cuando empezó a estudiar ella no se daba cuenta de que iba cambiando. La escuela bíblica la llevó a leer, a estudiar. Ella, que tenía miedo a leer frente a otros, lo tuvo que hacer, lo ejerció. En los talleres bíblicos para mujeres conoció historias de mujeres líderes, esclavas, etcétera, que fueron una potente fuente de comparación con la historia de su pueblo y que le permitieron reflexionar críticamente sobre sus tradiciones culturales señalando que “hay cosas que son buenas y cosas que son malas. En nuestra cultura anteriormente no hay distinción, pero después hay un cambio, que la mujer se queda en la casa (...) mi historia es distinta”.

Algunos trabajos académicos han destacado el lugar central de la educación y la escuela para las mujeres indígenas. Mariana Gómez (2013) recuperó las trayectorias de cuatro docentes indígenas, nacidas en una comunidad qom, que se reconocen indígenas, pero cuyo proceso de estudio, trabajo, etcétera, según ellas mismas sostienen, las ha “acriollado”. Mariana analiza las implicancias que el estudio y el trabajo como maestras tienen en la construcción de la subjetividad de las docentes, la forma de vivir su condición de género y de sujeto sexuado. Otras autoras (Hecht *et al.*, 2018) también recuperan las trayectorias de docentes indígenas toba/qom y mbyá guaraní para focalizar en las complejidades y contradicciones de estas mujeres al posicionarse en el ámbito educativo. Allí se visibiliza cómo, a pesar de las desigualdades simbólicas y materiales, estas mujeres multiplican sus oportunidades de lo cotidiano y reivindican espacios en la vida comunitaria.

El cruce entre tradicionalidad, cultura y Estado que estos trabajos y la trayectoria de Berta ponen de relieve muestra que estas vidas “más modernas” no se traducen en una renuncia de lo étnico, sino que, por el contrario, lo recrean de maneras novedosas. La función de estas mujeres como maestras interculturales bilingües es parte de un proceso de revitalización y puesta en valor de las *tradiciones* de sus pueblos. Estas formas de ser y estar implican innovaciones en sus corporalidades y en las posiciones sociales que ocupan en el ámbito comunitario. Este punto nos atrae particularmente porque nos permite indagar en los cambios que se expresan en los cuerpos donde se encarnan la sexualidad y el género.

Otra reflexión interesante que Berta nos ofreció durante la conversación se refiere a la evangelización. Ella no tiene una mirada unívoca sobre el proceso de evangelización. Por un lado, no deja de señalar que fue en la escuela bíblica donde, siendo mujer, encontró un espacio de formación, un ejercicio del habla en público y la posibilidad de comparar formas de vida y por lo mismo poner en cuestión (en alguna medida) ciertas tradiciones. Pero a la vez señala que la evangelización constituye un proceso que relega a la mujer al ámbito doméstico y suspende la complementariedad entre varones y mujeres que (según ella sostiene) existía en el pasado. También agrega que la iglesia insta a no denunciar a varones violentos porque son parte de la congregación. Y señala

que las mujeres líderes de las iglesias se juntan, tienen sus espacios propios, pero esto no redundaría en *un avance para que las mujeres puedan defenderse*. Berta presenta el lugar de las mujeres en el ámbito doméstico (según ella, producto de la evangelización) como un impedimento para su desarrollo personal pero también como la causa de otras circunstancias indeseables para la comunidad. Así, asocia el cuidado del hogar con la dificultad de las mujeres para comprometerse con el trabajo comunitario, pero también con la negativa de muchas mujeres a denunciar abusos de sus parejas sobre sus hijas o sobre ellas mismas. En la conversación Berta dice primero que “no quieren” denunciar, pero rápidamente se corrige y dice que “no pueden”, refiriéndose a lo trágico de perder el marido. Berta cambia la palabra elegida para dar cuenta de las mujeres que no denuncian, de no querer a no poder, lo que podríamos relacionar con la manera en que la noción de *violencia de género* se ha difundido, atendiendo a la necesidad de no responsabilizar a las mujeres por su situación y comprender la imposibilidad de erradicar esta violencia desde individualidades. De allí la importancia que esta docente otorga a la escuela como responsable de enseñar a las mujeres no sólo cuáles son sus derechos, sino también cómo y dónde realizar una denuncia y a animarse a hacerlo. Al llegar a este punto, Berta aborda el tema de la educación sexual. Señala que es un tema muy delicado en su comunidad, que es parte de cosas que no se hablan. Pero también dice que es una materia transversal, que enseñarla es una obligación de la escuela, conforme a una sanción legal, y que entonces debe ser implementada, porque es necesaria.

La historia de Berta presenta algunos hitos que son narrados como modificaciones en su trayectoria de vida. Sus estudios como docente son momentos fundamentales, porque a través de la escuela se encarnan en ella nuevas demandas y urgencias. También entre las mujeres guaraníes se actualizan las exigencias con respecto a este punto. Dana, una mujer de cuarenta años, de familia prestigiosa en la comunidad, sobrina de un líder y madre de cinco hijos, nos manifestaba su preocupación con respecto al desconocimiento de las mujeres sobre sus derechos. Un tiempo atrás habíamos conocido a su cuñada, que estaba atravesando una separación de un matrimonio interétnico. Ella y la pareja vivían en Brasil con sus hijos, pero su ex marido era alcohólico. Para salir de esa situación vino a vivir a la casa de Dana. Al año la situación se había calmado y ella estaba restableciendo su vida en Misiones. En una conversación con Dana sobre esta situación nos preguntó si nosotras trabajábamos sobre “derechos de la mujer”. Comenzamos a hablar al respecto y nos dijo que ella estaba muy interesada en aprender sobre esto porque consideraba que las mujeres de la comunidad “saben poco”. Cuando profundizamos en la conversación, notamos que Dana asumía que las mujeres no indígenas tenían mayor conocimiento sobre estos temas. Dana estaba muy interesada en aprender y compartir estos temas con las mujeres de la comunidad. Por lo cual, generar intercambio con mujeres no indígenas podía ser para ella una herramienta de la cual apropiarse para modificar conductas machistas.

Podemos arriesgar que el flujo de conocimientos indígenas y no indígenas que circulan en estas comunidades puede ser muchas veces utilizado como una estrategia para acceder a ciertos derechos y recursos. Pero hay que resaltar la capacidad de agencia de las mujeres indígenas para recrear o incorporar estos diálogos. En estas interacciones se producen nuevas sexualidades que algunas veces son bienvenidas y otras resistidas, pero que están lejos de reducir a las mujeres indígenas a meras reproductoras del orden social y cultural. En nuestras conversaciones con ellas han aparecido abundantes tópicos que apuntan a impulsar el cambio en sus comunidades (Castelnuovo Biraben, 2015).

Las experiencias de las mujeres es lo que muchas veces incentiva la toma de decisiones y puede persuadir al grupo o a una parte del mismo a llevar adelante ciertas acciones. Cada vez más, las mujeres toman espacios protagónicos para representar luchas de mujeres o las denuncias de sus pueblos, aunque estas demandas no siempre se expresen como una reivindicación de derechos de género e indígenas. Sea por el lado que

corran sus debates, la participación de las mujeres en espacios de lucha tiene que ver con sus experiencias como sujetos colonizados, con la opresión de sus pueblos, con la desigualdad económica, entre otros elementos (Gómez y Sciortino, 2018). Al respecto, registramos otras experiencias de mujeres que hacen oír sus demandas. Sus causas son múltiples y, aunque no siempre llegan a convertirse en experiencias reconocidas por fuera de sus comunidades, sí lo son entre sus pares.

Hemos sistematizado las demandas de mujeres que buscan mejores condiciones sanitarias, escolares o territoriales. En un trabajo anterior (Cantore, 2019) presentamos la experiencia de vida de una mujer en la que la lucha territorial se manifiesta en todos los ámbitos de su cotidianidad. Ella es una mujer que participa activamente de todas las decisiones comunitarias, es esposa del cacique y es la única mujer que siempre se desenvuelve en los espacios de discusiones políticas a la par de sus compañeros. Un hito que marcó profundamente su vida fue la lucha por la recuperación territorial de una comunidad. Desde entonces decidió dedicarse a la lucha por los derechos indígenas. En estas demandas, el mantenimiento de sus tradiciones es el lema. Pero la posición de esta mujer genera tensiones con otras mujeres, quienes avalan o rechazan sus acciones. Para dar algunos ejemplos, esta joven conduce actividades que rememoran las formas de ser guaraní, actividades que fueron bienvenidas por las mujeres adultas. Ella estableció encuentros entre niñas, adolescentes, madres y padres que se suceden durante el atardecer a fin de que aprendan mediante la palabra. Escuchar a las personas mayores, principalmente ancianas, es una característica bien valorada por el grupo para el crecimiento de las niñas y el fortalecimiento de la comunidad. Estas conversaciones en el *opy* (casa de rezo) tenían por finalidad que las adolescentes respetasen sus valores. Volver sobre lo tradicional les parecía la forma de mantener a las jóvenes en sus comunidades. Muchas madres estuvieron de acuerdo y asisten a esas reuniones. Sin embargo, cuando sus acciones implican una mayor exposición frente a las no-indígenas, sus acciones son más cuestionadas. Específicamente, en una charla nos comentó que sentía que no había otras mujeres interesadas en la lucha, que no encontraba otras mujeres con quienes hablar, lo que hacía que no se sintiese acompañada. Por ese motivo, en algunos momentos no se mostró tan entusiasta en sus demandas y acciones de recuperación. Con el tiempo, sin tejer lazos con quienes que pudieran “acompañarla”, alcanzó a sentirse satisfecha con que otras mujeres “la respet[as]en”.

Apuntes finales

Las experiencias de las mujeres aquí presentadas nos llevan a preguntarnos por sus transformaciones, pero no a título individual, sino en el espacio de la comunidad. Los espacios interétnicos han sido privilegio masculino en tanto en ellos se entrelazan lógicas coloniales y comunitarias (Paredes, 2010; Gómez, 2013) que ubican a los varones como intermediarios para establecer convenios entre los grupos. Este poder otorgado a los hombres realiza los ámbitos masculinos de los pueblos indígenas desfavoreciendo los espacios femeninos. De esta manera, las desposesiones y ataques que sufren las mujeres adquieren nuevas manifestaciones en el proceso de colonización, en el encuentro con el no-indígena. Las jerarquías de género han sido reconocibles en los pueblos indígenas desde siempre, pero el encuentro interétnico las reactualiza y profundiza reproduciendo, a su vez, la colonialidad y, por lo tanto, el privilegio de la posición masculina (Segato, 2011). De aquí que nuestra pregunta apunte a las transformaciones de aquellas muchachas en quienes lo intercultural es lo cotidiano: mujeres docentes, agentes sanitarias, representantes comunitarias, comerciantes, etcétera. A partir de retomar la voz de nuestras interlocutoras, pero sin dejar de leer la colonialidad en la que están inmersas las poblaciones indígenas, fuimos buscando aquellos indicios que den cuenta de cómo se expresan los cambios en las relaciones de género cuando son

las mujeres quienes ocupan espacios de negociación, significativos, que van plasmando nuevas formas de ser mujer e indígena.

Las experiencias que aquí presentamos nos parecen interesantes porque nos permiten entrever cómo las jerarquías de género son interpeladas por las mismas mujeres de estas comunidades, como resonancia del creciente movimiento de lucha por los derechos de las mujeres y el feminismo. Las mujeres cuyas trayectorias recuperamos aquí y muchas otras de estas mismas comunidades comienzan paulatinamente a ocupar estos espacios de negociación que estuvieron por mucho tiempo reservados a los varones de sus comunidades, pero también espacios, como la docencia en escuelas, que son nuevos para las comunidades indígenas.

Pretender volver a tiempos pretéritos previos a la colonialidad parece más una aspiración romántica del mundo no indígena que una empresa posible o ambicionada por las comunidades. De hecho, algunas mujeres indígenas leen en las voces masculinas que apelan a la ancestralidad, estrategias para conservar el escaso poder que concentran los indígenas varones, para relegarlas a determinados espacios. De allí que su apuesta sea siempre hacia el futuro. De allí que ellas puedan apelar a un objeto de colonización como la escuela, entendida en tanto escenario de disputa, para tomar en ella un nuevo rol protagónico. A diferencia de los espacios que ya estaban ocupados por los varones indígenas, como las iglesias, consejos políticos, etcétera, los nuevos roles de docentes interculturales, agentes sanitarias, referentas u otros, se encuentran disponibles para que las mujeres indígenas desplieguen modos novedosos de ejercer esos roles, pero también de ser mujeres y ser indígenas.

Reconocerse como mujeres indígenas implica recuperar en sus discursos un *proyecto histórico*, es decir, un proyecto que no escapa de lo étnico, ni reniega de ello, sino que se enfoca en lo comunitario. Con esto queremos decir que las mujeres apuntan a establecer cambios en sus grupos, transformaciones que conlleven a mejores posiciones y posibilidades para ellas y que reactualicen las relaciones entre mujeres y hombres al redibujar las jerarquías de género. En otros términos, cuando se generan tensiones en los ámbitos comunitarios las mujeres apuntan a modificar prácticas del grupo porque se reconocen como parte de una historia común.

Bibliografía

- » Abu-Lughod, L. (2005). La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión. *Etnografías Contemporáneas*, núm. 1, pp. 57-90. Buenos Aires, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín.
- » Cantore, A. (2019). “de territorio pregúntenme a mí”. Relatos de una representante mbyá guaraní. *Actas del IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Mar del Plata, en prensa.
- » Castelnuovo Biraben, N. (2015). Dándole la palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. En *Universitas Humanística, Revista de Antropología y Sociología*, núm. 79, pp. 89-113. Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javariana.
- » Citro, S. (1999). La multiplicidad de la práctica etnográfica: reflexiones en torno a una experiencia de Campo en comunidades tobas. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*.
- » Fuller, N. (2013). Género e interculturalidad: una relación problemática. En *Espacios de género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires, Nueva Sociedad - Fundación Friedrich Ebert - Adlaf.
- » Gómez, M. (2013). Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones. En *Espacios de género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires, Nueva Sociedad - Fundación Friedrich Ebert - Adlaf.
- » Gómez, M. y Sciortino, S. (2018). Introducción. En: *Mujeres indígenas y otras formas de hacer política*. Buenos Aires, Tren en movimiento.
- » Hecht, A. C., Enriz, N., García Palacios, M., Aliata, S. y Cantore, A. (2018). “Yo quiero estudiar por mi comunidad”: trayectorias educativas de maestras tobas/qom y mbyá guaraní en Argentina, *Cuadernos de antropología social*, núm. 47, pp. 105-122.
- » Paredes, J. (2010). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz, Mujeres Creando Comunidad.
- » Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Godot.
- » _____ (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo.