

Las mujeres indígenas como sujetos de derecho. Un análisis antropológico sobre posicionamientos políticos y militancia.

Rocío Lencina¹

Resumen

Este trabajo se desarrolla en el marco de la tesis doctoral, la cual pretende generar nuevos interrogantes en torno al rol de las mujeres indígenas en la transmisión de los saberes, y a través de ella se pretende indagar qué lugar ocupa el rol de las mujeres en las valoraciones sociales de los saberes y prácticas del patrimonio entre los propios grupos indígenas. En este contexto, si bien Argentina en tanto nación multicultural posee una diversa y significativa población indígena y sus miembros se han constituido como sujetos políticos y jurídicos, los estudios que abordan su realidad no suelen contemplar una perspectiva de género. Desde esta mirada, en el presente trabajo se abordan los posicionamientos políticos que las mujeres indígenas entrevistadas asumen, explicitando de qué manera se expresan, qué estrategias despliegan en su cotidianidad, qué críticas y/o proyecciones realizan y qué propuestas plantean, entre otras cuestiones. Cabe mencionar que los datos presentados en esta ponencia son de carácter inédito en tanto son producto de la investigación doctoral en curso. Los mismos corresponden al partido de Olavarría (Buenos Aires, Argentina), en el cual se viene desarrollando trabajo de campo desde el año 2017 hasta la actualidad.

¹ Facultad de Ciencias Sociales – UNICEN. E-mail: rociolencina18@gmail.com

Las mujeres indígenas como sujetos de derecho. Un análisis antropológico sobre posicionamientos políticos y militancia.

Introducción

En términos generales, se observa que las mujeres indígenas han sido escasamente representadas en las investigaciones sobre el patrimonio cultural y en los repertorios patrimoniales reconocidos formalmente, pese a que ellas han jugado un rol clave en la producción de bienes, representaciones culturales e innovaciones cognoscitivas, así como en la transmisión de lenguas, tradiciones y costumbres a través de las generaciones. Asimismo, ciertas ideas y discursos conciben a las mujeres como un grupo homogéneo, invariable y ahistórico, dejando de lado las complejas situaciones de clase social, etnicidad, etc., en las que están y han estado inmersas, sus múltiples variables, tensiones y contradicciones. Por lo tanto, esa imagen estereotipada de las mujeres (indígenas y no indígenas) en la sociedad es naturalizada y recreada en los procesos y prácticas patrimoniales, aun cuando ellas hayan participado activamente en el desarrollo, producción, transmisión, protección de la cultura y el patrimonio.

En Argentina, no son frecuentes los estudios que aborden la relación entre género, patrimonio cultural inmaterial y pueblos indígenas. Por ello es necesario investigar desde una perspectiva de género para contextualizar las prácticas y actividades de las mujeres mediante el análisis de las relaciones sociales que ellas establecen y el sistema de poder de la sociedad en la que viven (Blake 2015). La notoria invisibilidad de los papeles propios de cada género en la documentación e investigación sobre el patrimonio cultural inmaterial los convierte en una categoría ignorada (Smith 2008). Por ello, la presente investigación pretende hacer un aporte y una primera aproximación al tema a través de un estudio exploratorio inicial que tome como caso de estudio la ciudad de Olavarría, donde habitan mujeres que asumen una identidad indígena y que están desarrollando, como tales, un rol activo en la comunidad.

En términos generales, el contexto de campo que se intenta reconstruir apunta a identificar y relevar momentos/eventos/situaciones y discursos en los que se pongan de manifiesto saberes y conocimientos de mujeres indígenas contemporáneas de la ciudad de Olavarría a través de una metodología etnográfica². Puntualmente, en esta ponencia se pondrá especial énfasis en analizar cómo se construyen y re-significan los sentidos que subyacen en torno a representaciones y prácticas originarias en el marco de la lucha ancestral por su legado cultural.

Mujeres indígenas. Breve estado de la cuestión a nivel internacional

Las mujeres indígenas jugaron un rol muy relevante en los procesos de establecimiento de la paz en aquellos países de América Latina que vivieron conflictos armados, los que afectaron de forma especialmente cruel a los pueblos y territorios indígenas. Sin embargo, la participación de las mujeres indígenas en reivindicaciones sociales y de lucha por la paz en distintos países no siempre se organizó bajo la bandera del género y

² A cada entrevistada se le explicaron tanto los objetivos de la investigación como los recaudos éticos y metodológicos respecto del tratamiento de la información. Se diseñó un documento formal donde las entrevistadas prestan su consentimiento (previo, libre e informado) para dar testimonio en el marco de esta investigación. Se otorgó la opción de preservar la identidad en el registro, no obstante todas aceptaron que se utilizaran sus nombres reales.

la pertenencia étnica, sino como miembros de la ciudadanía afectada por dichos conflictos (Del Popolo et al. 2013). En la década de 1990, no obstante algunas organizaciones empezaron a incluir demandas culturales junto a los derechos sociales, definiendo con mayor precisión su militancia en pos del reconocimiento y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Al incorporar la perspectiva de género a la mirada étnica, emergió fuertemente en el análisis de las organizaciones indígenas un elemento transversal y definitorio de todas las problemáticas que les afectan: la discriminación por ser mujeres e indígenas. Considerando la situación de vulnerabilidad en la que se ven inmersas, resulta imprescindible contar con instrumentos legales e institucionales que reconozcan y garanticen el respeto a sus derechos. Si bien existen instrumentos de las Naciones Unidas que protegen los derechos de los pueblos indígenas (como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 y Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas de la OEA de 2016) y que explicitan en su contenido el principio de igualdad de derechos para hombres y mujeres, la referencia a las mujeres indígenas está más bien contenida en declaraciones realizadas por las mismas organizaciones, sin carácter vinculante para los Estados. Sin embargo, existen dos instrumentos que aseguran dos principios que son fundamentales en la comprensión y abordaje de las necesidades y dificultades que deben enfrentar las organizaciones indígenas: la discriminación y la violencia. Se trata de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y específicamente para el ámbito americano, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “Convención de Belém do Pará”. Ambas han sido ratificadas por la mayoría de los Estados de América Latina, teniendo Estados Unidos y Canadá una deuda pendiente con ambas.

Como parte de los cambios impulsados por las mencionadas Convenciones, se han ido desarrollando leyes contra la discriminación y contra la violencia de género en distintos países, que han ido incorporando cada vez más las precisiones y los estándares recomendados a nivel internacional³. En muchos casos, estas normas han ido acompañados también por una institucionalidad que potencia la especialización sectorial, con ministerios y/o servicios a cargo de asuntos de la mujer, así como a cargo de medidas relativas a los pueblos indígenas. Sin embargo, aún persisten ciertas ambigüedades en cuanto al alcance de la capacidad de propuesta y ejecución de estas instancias, así como del presupuesto asignado para enfrentar la discriminación y la violencia contra las mujeres (Del Popolo 2017; ECMIA/CHIRAPAQ 2013; FIMI 2013; Frías y Hurtado 2010).

Se hace evidente que la exclusión histórica a la que han sido sometidas las mujeres indígenas hace necesaria la adopción de “medidas especiales” que no sólo reconozcan sino que también viabilice el ejercicio de sus derechos. Por ejemplo, la Declaración de

³ Con respecto a la participación de las mujeres indígenas en los procesos internacionales, cabe mencionar su intervención en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (1995) y su presencia continua en las reuniones de seguimiento sobre la aplicación de la Plataforma de Acción de Beijing. Las mujeres indígenas participaron activamente de negociaciones en torno a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007. También organizaron la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, “Avances y Desafíos Frente al Futuro que Queremos”, celebrada en octubre de 2012 en Lima.

la ONU de 2007 que tiene carácter no vinculante establece en los arts. 21 y 22 que los Estados deberán tomar medidas para atender a las necesidades especiales de las mujeres y niñas indígenas así como a jóvenes, ancianos y personas con discapacidad. Sin embargo, se ha señalado que debiera evitarse que este tratamiento lleve a visibilizar a las mujeres indígenas solo desde sus carencias. Por el contrario, un enfoque de derechos debiera permitir trascender la actitud asistencialista por una de reconocimiento de sus particularidades como legítimas, y la apertura de espacios para su desarrollo (Aparicio 2006; Anaya 2004). Precisamente la mirada transversal de los asuntos relacionados con las mujeres y los pueblos indígenas, así como la mirada crítica hacia las políticas del Estado en relación a estos grupos desde una enfoque de género como de etnicidad constituye un desafío que permite poner en tensión cuestiones tan vastas, complejas y dinámicas como la lucha y la reivindicación de derechos, su reconocimiento como derechos y su puesta en práctica.

La mirada desde el campo académico

Pensar la problemática de las mujeres indígenas en relación con su patrimonio cultural desde lo académico implica visibilizar que el patrimonio tiene un género, el cual con frecuencia es "masculino" y por ende cuenta una historia predominantemente centrada en el hombre, promoviendo una visión masculina del pasado y el presente (Smith 2008). De este modo, el género es otro elemento significativo en la construcción y expresión de la identidad. Sin embargo, es un concepto que se da por sentado y, a menudo, es naturalizado como una categoría biológicamente determinada (Facio y Frías 2005).

En este sentido, el acercamiento a los conocimientos indígenas no suele contemplar las diferencias de género en la elaboración y transmisión de los mismos, de manera que se considera fundamental abordar el conocimiento indígena desde una perspectiva de género, "en tanto revelamos que existen diferencias socioculturales entre conocimientos de hombres y mujeres" (Huenchuan Navarro 2002: 120). Es decir, resulta necesario visibilizar el papel que las mujeres indígenas cumplen en la reproducción e innovación cognoscitiva, el cual no siempre es reconocido en el debate interno de los pueblos indígenas ni tampoco en la arena internacional que determina los estándares básicos sobre derechos humanos (Huenchuan Navarro 2005). Desde este posicionamiento, se debe hacer especial hincapié en otras diferencias que atraviesan la feminidad y masculinidad, como por ejemplo cuestiones etarias, eco-geográficas, epocales, etc., que influyen en la pluralidad de situaciones en que se produce y mantiene el conocimiento en tanto patrimonio cultural.

De acuerdo con Smith (2008), el discurso patrimonial autorizado ha "encarnado" los valores y las percepciones masculinas (particularmente los valores masculinos de las clases sociales de élite), los cuales han tendido a "dominar" la manera en que el patrimonio es definido, identificado, valorado y preservado. Es decir que los tipos de artefactos, sitios, lugares y monumentos que se identifican como patrimonio, y que posteriormente se conservan, son aquellos que "tienen sentido" dentro del discurso patrimonial autorizado. Este último funciona no solo para enmarcar el debate y las prácticas patrimoniales, sino que también es un discurso que crea y legitima una gama de identidades y valores sociales y culturales. En este sentido, se ha afirmado que los supuestos sobre el género, las prácticas laborales y de exhibición y las relaciones de poder, mantienen la autoridad del discurso patrimonial autorizado y el sentido masculino de la historia y el pasado que construye (Chapman y Rutherford 1998; Gero y Conkey 1991).

A su vez, la discusión sobre la relación entre conocimiento indígena y género se inserta en un amplio campo de discusión académica que se centra en el rechazo parcial a la modernidad antropocéntrica e individualista que no admite la diversidad ni en el plano del discurso ni de la práctica (Huenchuan Navarro 2005). En el caso del conocimiento indígena el punto clave es, en primer lugar el reconocimiento de su existencia y estatus; y en segundo lugar, que estos conocimientos no son iguales de acuerdo al género de quien los detenta. En este marco, se observa una desprotección de los derechos de las mujeres indígenas respecto de sus conocimientos, en relación con la manera en que se atribuyen y se asignan los beneficios obtenidos del uso de dichos conocimientos y la falta de acuerdo en cuanto a los medios más adecuados y eficaces para protegerlos y lograr una distribución justa y equitativa de los beneficios obtenidos por su uso (Huenchuan Navarro 2002). Este problema no solo es una cuestión de género que se plantea al interior de sus comunidades sino también en relación a la defensa de sus derechos como colectividad (Endere y Mariano 2013).

Todas estas cuestiones permiten afirmar que, como señala Smith (2008), un punto de partida útil sería una reconsideración del patrimonio como un proceso cultural en el cual las ideas de género son creadas, desafiadas y negociadas y, a su vez, están interrelacionadas e influidas por una variedad de otras identidades sociales y culturales, tales como las de clase, etnicidad, nacionalidad y comunidad.

Posicionamientos políticos y militancia

Como se abordó anteriormente, la lucha de los pueblos originarios se enmarca en reclamos situados en un paradigma de derechos humanos. Es decir, se visibiliza la riqueza de la cultura ancestral, así como también el avasallamiento sobre estos pueblos producto de políticas nacionalistas y estigmatizantes. Si bien los derechos de los pueblos indígenas comenzaron un lento proceso de reconocimiento desde mitad del siglo XX, fue en las décadas de 1980 y 1990 cuando se generó una fuerte movilización indígena, no sólo en Argentina sino en toda Latinoamérica, que les permitió adquirir visibilidad en la arena política nacional. Ello se vio acompañado de un contexto internacional más favorable que impulsó la adopción de nuevos instrumentos legales, como el Convenio 169 de la OIT en 1989. En este sentido, en Argentina se destacan dos importantes hitos: la ratificación del Convenio 169 en 1992 y la reforma constitucional de 1994, que se suman a la Ley N° 23.302 de 1985 sobre Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes. Este cambio normativo le dio un nuevo impulso a la discusión sobre la situación real de los pueblos indígenas en Argentina. Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas comenzaron a efectuar un cuestionamiento sistemático de las prácticas de inclusión/exclusión de la sociedad política y civil y a exigir reformas del Estado que supondría, en muchos casos, replantear sus principios fundantes (Briones y Carrasco 2000).

En América Latina, el surgimiento de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos, favorecidos por un contexto internacional más atento a sus demandas, les ha permitido cambiar su relación con los gobiernos nacionales y, progresivamente, ganar reconocimiento en el ámbito jurídico. Sin embargo, se ha observado la falta de efectividad de tales políticas que, en algunos casos, son meramente declarativas sin que existan mecanismos para su implementación. Las leyes a menudo se promulgan con el objetivo de poner fin a un reclamo o conflicto en el corto plazo, dejando un vacío de voluntad política para hacerlas cumplir. En general, se han producido avances importantes en el reconocimiento de los pueblos indígenas como merecedores de

derechos individuales y colectivos. Sin embargo, no ha habido un progreso sustancial en el diseño de mecanismos para hacer que estos derechos sean efectivos (Stavenhagen 2004; Endere 2014). En el relato de una de las entrevistadas, Carmen Real, esta brecha en la implementación de las políticas se expresa de la siguiente manera:

A mí me duele que estamos en el 2017 y todavía están corriendo a mi gente de los lugares que les corresponde porque vino otro y compró la tierra. ¿Y dónde están mis derechos? (...) Es como lo vienen haciendo desde siempre, ya mintieron de entrada diciendo que acá no había nada (Carmen Real, com. pers., 22.08.2017).

En su relato claramente se manifiesta una mirada crítica respecto de la situación de los pueblos indígenas en Argentina. En la misma línea de argumentación, otra de las entrevistadas sostiene que “es necesario posicionarnos en un nuevo paradigma, un nuevo enfoque epistemológico más profundo contrapuesto contra el academicismo y el positivismo... otros saberes nos hablan de una integralidad, diferentes sentires y percepciones que tenemos” (Mirta Millán, com. pers., 30.05.2017). Es interesante lo que Mirta plantea, puesto que refiere en principio al rol que la ciencia y el Estado desarrollaron en la conformación de una conciencia nacional hegemónica. Así, se edificó alrededor del criollismo y de una visión estereotipada de la vida rural, el modelo de identificación de la nación, configuraron paralelamente una autoctonía y continuidad temporal de larga data de la nación a través de la apropiación del pasado indígena y de su cultura material (Balazote y Radovich 1992; Crespo 2011). Por otro lado, menciona la necesidad de posicionarse en otro paradigma, contrapuesto al capitalista, colonial y occidental, poniendo el foco en sus saberes y conocimientos tradicionales para construir su identidad como comunidad y desarrollar desde allí la resistencia y la lucha (Endere y Mariano 2013).

En este sentido, se observan las tensiones vinculadas al avance de la Modernidad como tal, implicando (por ende) el avasallamiento de los pueblos indígenas que habitaron ancestralmente el territorio argentino. No obstante, dicho proceso que parecería ser propio de un momento socio histórico particular aún hoy se sostiene, puesto que se continúan vulnerando los derechos de estos pueblos en términos de apropiación de territorio indígena, insatisfacción de las necesidades básicas humanas, entre otros. Por otra parte, es interesante mirar lo que está aconteciendo actualmente pensando también en los procesos de reemergencia indígena (Lazzari 2017; Verdesio 2017). Es decir, de qué manera se van produciendo interconexiones con el legado cultural que fue silenciado, cómo se recuperan elementos de ese pasado, qué tradiciones se sostienen y permanecen, y qué elementos son re significados por las siguientes generaciones. Respecto de todo lo anterior, Nora Galván asume un posicionamiento muy explícito y lo expresa desde una mirada crítica:

Me interesa reconstruir lo ancestral. Hubo un florecimiento de la cultura indígena, pero viene con una vuelta de tuerca. Si bien hay muchos que nos hacemos cargo, la modernidad arrasa. Las comunidades nuevas están muy empapadas en lo moderno. (...) Mi interés es conservar lo que hemos construido... lo he sentido carne mía. Soy una guardiana de todo esto, sobre todo en la transmisión de conocimiento. Se fue manoseando mucho todo esto. De diez años para acá puedo ver cómo se va perdiendo lo tradicional en el tiempo. La persona joven no es tan atenta a las cuestiones rituales. Se está perdiendo la lengua. Soy muy estricta con lo tradicional. (...) Siento que no se va a poder

sostener en el tiempo [lo indígena]. Hay más de política que de cosmovisión [en las comunidades indígenas] (Nora Galván, com. pers., 04.10.2018).

En las palabras de Nora, se hacen visibles por un lado las críticas al avance histórico de lo Moderno y occidental por sobre la cultura indígena y, por otro, su posicionamiento respecto de la transmisión generacional del legado ancestral. Particularmente, al definirse como una “guardiana” de la cultura originaria considera que es muy relevante preservar las tradiciones culturales “tal cual son”, es decir de la manera más “auténtica” posible. De este modo, se presentan tensiones entre la necesidad de conservar las tradiciones y las re-significaciones vinculadas a la apropiación de la cultura por parte de las nuevas generaciones. Esto último es construido por ella de manera negativa, en tanto la paulatina transformación de la cultura y la cosmovisión llevarían a la “pérdida de la esencia”, visualizando en este sentido una proyección en el tiempo donde lo indígena poco a poco iría desapareciendo.

Por otro lado, es interesante pensar estas cuestiones en términos de lo que Leach (1976) denomina modelos y sistemas: de acuerdo con este autor, mientras que los modelos conceptuales de la sociedad son necesariamente modelos de sistemas en equilibrio las verdaderas sociedades no pueden estar en equilibrio. En este sentido, el autor sostiene que existen tensiones entre el plano de lo real y la forma en que las personas piensan que la realidad es, puesto que se trataría de un modelo “ideal” y atemporal el cual plantea cómo “debería ser” la realidad independientemente de las dinámicas, tensiones, contradicciones y conflictos. En este caso, se observa una intención de querer “preservar” la autenticidad de las creencias y prácticas culturales indígenas, visibilizando una forma o modelo “válido” vinculado al “ser mapuche”. De este modo, podría pensarse como un modo ideal ya que no estaría considerando la posibilidad de que sucedan transformaciones, cambios, re-significaciones, las cuales no dejan de ser válidas pensando en el marco de los procesos de reemergencia indígena. Por lo tanto, en términos de Leach (1976), las diferentes partes del modelo constituyen un todo coherente, un sistema en equilibrio, pero esto no implica que la realidad constituya un todo coherente. Por el contrario, lo real está lleno de inconsistencias y son precisamente estas inconsistencias las que posibilitan entender los procesos de cambio social.

En términos generales, en los discursos relevados convergen múltiples dimensiones las cuales generan tensiones al comparar las distintas historias de vida. En esta comparación se hacen visibles las diferencias entre lo rural y lo urbano, lo generacional, lo político, entre otras cuestiones, todas ellas enunciadas de una u otra manera por las mujeres entrevistadas. Así, lo rural y lo urbano se vincula puntualmente con las condiciones de vida, ya que no son las mismas experiencias vividas en una comunidad rural (tal como lo cuenta Nora Galván) que en una ciudad, como Olavarría (tal como lo cuentan Carmen Real y Mirta Millán). La cuestión generacional se relaciona con los procesos de transmisión y re-significación de la cultura indígena, apuntando tanto a las experiencias personales de apropiación como a los cambios intergeneracionales. Finalmente cuando se enuncia la cuestión política se pone énfasis en las posturas de estas mujeres en determinadas temáticas, así como en las prácticas que llevan a cabo en función de sus posicionamientos.

De este modo, en el discurso recuperado se entrecruzan dichas dimensiones dado que se vuelve complejo “conservar” lo tradicional en un contexto urbano (tal como lo es el área de estudio), donde ya el territorio en sí no es el mismo que el que se habitó ancestralmente o el que habitan hoy las comunidades del sur del país (retomando lo que

Nora misma daba como ejemplo en su relato, refiriéndose a un contexto rural). Es decir, las condiciones de vida no son las mismas, tampoco las actividades diarias ni el ambiente natural. Específicamente hablando de las tradiciones rituales, Nora no está de acuerdo con hacer ceremonias “descontextualizadas”. En sus palabras: “No tiene sentido poner en la vidriera nuestra cultura. En Olavarría, se muestra [la cultura indígena] para que se vea” (Nora Galván, com. pers., 04.10.2018). Por otro lado, la dimensión generacional necesariamente involucra una transformación de la cultura puesto que cada grupo etario accede a y se apropia de ella de manera diferente. Por lo tanto, es importante también en este punto preguntarse qué se transmite, cómo y con qué objetivo se hace. Finalmente, pensando desde la dimensión política se observan tensiones entre quienes desarrollan acciones cotidianas desde un posicionamiento político y quienes militan visiblemente participando de comunidades, asociaciones o agrupaciones indígenas y no indígenas. Respecto de esto último la entrevistada es muy crítica, puesto que ella considera mucho más relevante el hecho de reconstruir la identidad espiritual y cultural que (por ejemplo) salir a manifestarse organizadamente para reclamar por alguna cuestión particular. Lo plantea de la siguiente manera:

Según la cosmovisión va a ser lo que tenga que ser... Su lucha es silenciosa, no van a hacer nada antinatural para detenerlo como salir a la calle con pasamontañas y palos. Para ellos [las comunidades del sur] el otro es sagrado y la palabra es sagrada. (...) Yo pienso que hay que hacer cosas que tengan criterio... enojarte por algo que paso hace miles de años no tiene sentido... reclamar que te devuelvan el territorio, cambiar los nombres de las calles o los monumentos tampoco... Que mejor movida que re-construirte vos (Nora Galván, com. pers., 04.10.2018).

En el fragmento recuperado se hace visible también la construcción de un estereotipo vinculado a lo que es ser mapuche, mostrándolos desde una mirada “esencialista”, armoniosa, equilibrada, en contraposición con “otros” sujetos que desde la perspectiva de la entrevistada no serían los “verdaderos” mapuches (nuevamente como modelo ideal en términos de Leach 1976).

Etnicidad, feminismo(s) y patriarcado(s)

La pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas no occidentales, es decir, que no estén concebidos desde “fundamentos” o “bases” de la Modernidad, es una pregunta que lleva a problematizar diversos escenarios: los del activismo en el feminismo autónomo, los del cuestionamiento acerca de la universalidad de un sujeto mujer concebido desde la individualidad de las mujeres y los de la interlocución con mujeres de diversos pueblos indígenas de América que no se definen feministas. Problematizar estas cuestiones, lleva también a reflexionar sobre la condición de ser mujeres en este contexto (occidental, capitalista, científico) e invita a desnaturalizar las propias condiciones de existencia (materiales y simbólicas).

En este contexto, vale repensar desde la mirada indígena las bases de un movimiento cuya matriz cultural es occidental y, por ende, sus reclamos se orientan a desestructurar un sistema patriarcal particular, dejando por fuera otras formas de expresión del patriarcado. En este sentido, la concepción de la vida y el mundo desde la cosmovisión originaria pone sobre la mesa otras cuestiones que (en términos generales) no son contempladas como demandas “legítimas” dentro del movimiento feminista. A nivel internacional, estas problemáticas comenzaron a visibilizarse a raíz de la participación

de las mujeres indígenas en los procesos internacionales: puntualmente cabe mencionar su intervención en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing (1995) y su presencia continua en las reuniones de seguimiento sobre la aplicación de la Plataforma de Acción de Beijing.

Beijing marcó un antes y un después para las mujeres en general, y para las mujeres indígenas en particular, al construir nuestro propio discurso, que muchas quisieron ver como un enfrentamiento al feminismo, por no hacer una crítica desestructurante del patriarcado, que nosotras asumimos como un problema agravado por el sistema colonial en nuestras sociedades, en donde los pueblos indígenas, hombres y mujeres, sufrimos la transformación de nuestros sistemas de vida, reproduciendo y ahondando las relaciones de poder y dominación a las que fueron sometidas nuestras sociedades (Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas 2015: 7).

De este modo se observan claramente una serie de puntos de desencuentro entre la lucha del movimiento de mujeres indígenas y la lucha del movimiento feminista. En términos generales, las discontinuidades se presentan al visibilizar el proceso de colonización y occidentalización que atravesaron (y atraviesan) los pueblos indígenas, motivo por el cual las mujeres de estos grupos se encuentran en una doble situación de vulnerabilidad: por ser mujeres y por ser indígenas. No obstante, estas cuestiones tampoco significarían que las mujeres indígenas estén en total desacuerdo con la agenda política que se plantea desde el feminismo. De hecho, en el plano local existen puntos de coincidencia entre la lucha feminista y la de las mujeres indígenas. Mirta Millán (miembro fundadora de la comunidad mapuche urbana *Pillan Manke*) lo expresa de la siguiente manera:

Obviamente hay puntos en común [entre el feminismo y la lucha de las mujeres indígenas]... no me puedo enmarcar en el feminismo... sí me encuentro en puntos en común fuertemente de reivindicación de las mujeres. Estoy de acuerdo con la legalización del aborto, estoy de acuerdo con los cupos trans, estoy de acuerdo con el respeto a la diversidad sexual y de género... o sea hay muchos puntos en común, pero no nos podemos encuadrar porque culturalmente tenemos una matriz que no es de Occidente. Entonces si bien hay pensadoras feministas que nos aportan muchísimo... no me puedo enmarcar porque estamos en nuestra cosmovisión que no habla de la cuestión de género. (...) Pero me hermano totalmente con los movimientos feministas, que también hay que decir que no es algo unísono, hay una diversidad y bueno dentro de esa diversidad estamos también nosotras (Mirta Millán, com. pers., 06.10.2018).

Discusión final

Según lo expresado anteriormente, es posible afirmar que tanto en el plano jurídico como en el académico se ha producido una apertura respecto de la mirada que se venía sosteniendo sobre la situación de los pueblos indígenas. En el campo de los estudios sobre el patrimonio cultural se ha comenzado a poner énfasis en las comunidades en tanto son portadoras de ese patrimonio, y puntualmente se ha visibilizado y puesto en valor el patrimonio de grupos subalternizados, como son las comunidades indígenas (Blake 2009; Crespo 2005, 2011, 2013).

A su vez, se han producido múltiples avances en materia de legislación a nivel nacional e internacional. En el caso de Argentina, en el art. 75 de la Constitución Nacional se

reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas en el territorio nacional. En este sentido, es importante mencionar que esta ampliación de derechos ha sido producto de la lucha de organizaciones indígenas cuyo reclamo se ha orientado (y se orienta) a generar una redefinición de las relaciones con el Estado que apunte a la implantación de un régimen de mayor autonomía (Endere 2018). Sin embargo, es necesario explicitar también la brecha en la implementación de las políticas existentes para mejorar la situación de los pueblos originarios ya que resulta muy complejo ponerlas en práctica debido a la falta de mecanismos concretos para garantizar el ejercicio de sus derechos (Stavenhagen 2004; Endere 2014).

Estas cuestiones fueron objeto de reflexión por parte de las entrevistadas, así por ejemplo, Carmen Real expresó su preocupación por la situación de los pueblos indígenas en relación a los territorios ancestrales desde un enfoque de derechos humanos, mientras que Mirta Millán y Nora Galván manifestaron como problemático el avance de la cultura occidental en lo que respecta a los vínculos con la naturaleza y con los seres humanos entre sí, pensándolo desde la cosmovisión originaria.

En este contexto, es importante dar cuenta de cómo los pueblos indígenas en Argentina se han consolidado como sujetos jurídicos y políticos retomando el legado de sus antepasados para reafirmarse como tales (Bestard 1998). Para pensar estos procesos a nivel local se consideran relevantes los planteos de Frederik Barth (1976), puntualmente los conceptos de autoadscripción y adscripción por otros para comprender de qué manera han conformado su identidad las mujeres indígenas entrevistadas.

En principio, fue posible visualizar tensiones entre la lógica occidental y la cosmovisión indígena producto de los hechos ocurridos en el marco de un contexto socio-histórico particular. Como se señalaba en apartados anteriores, existe una crítica permanente por parte de los pueblos indígenas a la historia oficial que ha silenciado, ignorado e invisibilizado el avasallamiento de sus antepasados desde el siglo XVI en adelante. Por este motivo, uno de los aspectos centrales en los discursos de las entrevistadas se relaciona con de-construir y generar rupturas con el discurso académico, hegemónico y occidental que ha producido (y reproduce) categorías y clasificaciones desde un lugar de superioridad, creando sentidos e imágenes negativas sobre los pueblos indígenas. Es en esta revisión de la historia y reconstrucción de la identidad indígena que se han realizado múltiples acciones a nivel nacional y local con la participación de diversos actores. En la ciudad de Olavarría es de destacar el rol de la Asociación *Peñi Mapu* en la restitución de restos humanos y objetos personales de los caciques.

Pensando puntualmente a las mujeres indígenas como sujetos de derecho y atendiendo en particular a sus reclamos, fue posible visibilizar aspectos que entrecruzan tanto la opresión producto de las distintas formas de expresión del patriarcado (Gargallo Celentani 2014; Paredes 2010) como de la situación de desigualdad estructural en la que se encuentran los pueblos indígenas (Bechis 2005; Carrasco 2000; Stavenhagen 2004). Con lo primero, se hace referencia a las situaciones de violencia contra las mujeres indígenas, la desigualdad económica, las diferencias en el ejercicio del poder y la toma de decisiones, la desinformación y falta de circulación del conocimiento, entre otras cuestiones. Sin embargo, resulta complejo pensar todo lo anterior sin aludir a las condiciones de salud, educación y vivienda en que las mujeres originarias y sus familias se encuentran inmersas. Asimismo, la relación con la tierra y la naturaleza es de vital importancia para estas mujeres según se expresa desde su cosmovisión:

Las mujeres indígenas afirmamos nuestra responsabilidad de proteger a la Tierra, nuestra Madre. Las mujeres indígenas experimentamos, con relación a nuestra Madre, el mismo dolor y efectos causados por los abusos físicos y la explotación excesiva del mundo natural, del cual somos parte integrante. Defenderemos nuestras tierras, aguas, territorios y recursos, que son la fuente de nuestra pervivencia, con nuestras vidas (Declaración de Lima de la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, Octubre 2013).

A nivel nacional, en mayo del 2017, se realizó en Bahía Blanca el Primer Foro de Pueblos Originarios: Genocidio y Argentinización, un esfuerzo conjunto de las 36 naciones originarias de todo el país. La misión de este primer foro fue “visibilizar las muertes que han quedado invisibles, como primera medida, y que no sabemos cuántas son” (Página 12. 26/5/17)⁴. Moira Millán, coordinadora general del movimiento Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, considera que los territorios tienen memoria y este genocidio es una continuidad con aquel que constituyó este Estado: que no ha puesto la premisa de Memoria, Verdad y Justicia para los pueblos originarios. Establece que es necesario e importante que “la justicia sea el resultado de asumir esta verdad y esa verdad va a emerger en la medida que se nos permita hablar desde nuestros cuerpos y territorios” (Página 12. 26/5/17). A su vez, en junio del 2018 la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, presentó la creación del Movimiento de Mujeres indígenas por el Buen Vivir como un nuevo paso de transformación para el fortalecimiento de la lucha de los 36 pueblos y naciones indígenas que habitan este territorio.

En este marco, se observa que el movimiento de mujeres en nuestro país ha crecido mucho en los últimos años, en tanto ellas -las mujeres originarias- están tejiendo una trama de unidad nueva entre los pueblos, que están teniendo la capacidad de construir el consenso, algo que no se ha logrado desde el liderazgo masculino:

Pienso que las mujeres estamos pudiendo humildemente acercar nuestras diferentes visiones y perspectivas, desde nuestros dolores y penas, que nos encuentran logrando esta unidad. Por eso celebramos que las 36 naciones estén en un solo acuerdo que es el buen vivir como derecho. Por otro lado también somos las guardianas de la vida, las que estamos en este momento poniendo el cuerpo en la defensa de los territorios. (...) Y por otro lado, también, en esa forma de ser dadoras de vida, y hacedoras de modos de vida, estamos articulando entre nosotras una propuesta del buen vivir, llamadas a ser protagonistas de un nuevo momento histórico. Un momento histórico en el que pasamos a ser constructoras de un marco teórico distinto de cómo pensar la vida. De cómo recuperar la forma ancestral de vivir, el arte de habitar de los pueblos desde la realidad que nos atraviesa hoy. Y nos parece maravilloso esto, que podamos pensar el buen vivir en todos los aspectos, en el transporte, en la matriz energética, en lo económico, en la educación, en la salud, etc. (Colectivo Zur, 10/9/17)⁵.

En suma, la trayectoria personal de las entrevistadas da cuenta de los cambios experimentados a lo largo de sus vidas –acompañando las transformaciones sociales y

⁴ Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/39985-originarias-unidas>

⁵ Disponible en <http://www.zur.org.uy/content/la-mujer-que-camina-los-territorios-por-el-buen-vivir-entrevista-moira-mill%C3%A1n>

políticas contemporáneas- y el creciente proceso de auto-identificación y empoderamiento como mujeres y como indígenas que han vivido.

Referencias bibliográficas

Anaya, James 2004. "Pueblos indígenas, comunidad internacional y derechos humanos en la era de la globalización". En: Mariño Menéndez, Fernando y Oliva Martínez, Daniel (eds.) *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*. Madrid, Dykinson.

Aparicio, Marco 2006. "El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación". En: Berraondo, Mikel (comps.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao, Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos.

Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos (comps.) 1999. *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. La Plata: Ed. Minerva.

Barth, Frederik 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Bechis, Martha 2005. ¿Exterminio o Elaboración Identitaria? La Historia de Nosotros, Blog. <http://historiadnosotros.blogspot.com.ar/2005/09/exterminio-o-elaboracin-identitaria.html> (Último acceso: 10 de octubre de 2018).

Bestard, Joan 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.

Blake, Janet 2009. "UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in 'safeguarding'". En: Smith, Laurajane y Akagawa, Natsuko (ed.) *Intangible Heritage*. Londres.

Blake, Janet 2015. Género y Patrimonio Cultural Inmaterial. En: *Igualdad de Género patrimonio y creatividad*, pp.48-59. Unesco, Paris.

Briones, Claudia y Carrasco, Morita 2000. *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*. 214 pp. International Working Group on Indigenous Affairs, Serie Documentos en Español N° 29. Buenos Aires: VinciGuerra Testimonios.

Carrasco, Morita 2000. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas. Serie Documentos en Español. Núm. 30. Buenos Aires: VinciGuerra.

Chapman, Rowena y Rutherford, Jonathan 1998. *Male order: Unwrapping Masculinity*, London. Lawrence and Wishart.

Crespo, Carolina 2005. "Qué pertenece a quién": Procesos de patrimonialización y pueblos originarios de la Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 133-149.

Crespo, Carolina 2011. Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina). *Frontera Norte*, Vol. 23, Núm. 45.

Crespo, Carolina 2013. *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Antropofagia.

Del Popolo, Fabiana 2017. *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*, Libros de la CEPAL, N° 151 (LC/PUB.2017/26), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Del Popolo, Fabiana; Schkolnik, Susana; Oyarce, Ana María y López, Mariana 2013. *Mujeres Indígenas en América Latina. Dinámicas Demográficas y Sociales en el Marco de los Derechos Humanos*. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. CEPAL/CELADE. Disponible en <http://www.cepal.org/es/publicaciones/4100-mujeres-indigenas-en-americalatina-dinamicas-demograficas-y-sociales-en-el-marco>

ECMIA/CHIRAPAQ 2015. Nada sobre nosotras sin nosotras. Beijing+20 y las Mujeres Indígenas de las Américas: Avances, Vacíos y Desafíos. Serie: Indígenas en Acción / 24. Lima.

ECMIA/CHIRAPAQ⁶ 2013. “Violencias y mujeres indígenas. Documento preparado para CSW57”, Lima, marzo [en línea] <http://www.politicaindigena.org/documentos/Violencias-y-Mujeres-Ind%C3%ADgenas.pdf>

Endere, María Luz 2014. Latin America: Indigenous Peoples' Rights. En: Smith, Claire (comps.) *Encyclopedia of Global Archaeology*. Australia, Springer Reference.

Endere, María Luz 2018. Indigenous peoples' rights in Latin America. *Encyclopedia of Global Archaeology*. En prensa.

Endere, María Luz y Mariano, Mercedes 2013. Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina. *Quinto Sol*, Vol. 17, N° 2.

Facio, Alda y Frías, Lorena 2005. “Feminismo, género y patriarcado”. *Revista Academia*. 3 (6):259-294

FIMI⁷ 2013. Diálogo de saberes sobre la violencia contra las mujeres indígenas. Aproximaciones metodológicas a la investigación intercultural [en línea] http://www.fimi-iiwf.org/listado_observatorio.php.

Frías, Lorena y Hurtado, Victoria 2010. “Estudio de la información sobre la violencia contra la mujer en América Latina y el Caribe”, serie Mujer y Desarrollo, N° 99 (LC/L.3174-P), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Gargallo Celentani, Francesca 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección: Ciudad de México. Disponible en <http://francescagargallo.wordpress.com/>

Gero, Joan y Conkey, Margaret 1991. *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford. Blackwell.

Huenchuan Navarro, Sandra 2002. “Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos”. En: *La Ventana*, Vol. 2, número 15.

Huenchuan Navarro, Sandra 2005. “Mujeres Indígenas, Conocimientos y Derechos Intelectuales”. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, número 9, pp. 57-70.

⁶ Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas/ Centro de Culturas Indígenas del Perú.

⁷ Foro Internacional de Mujeres Indígenas.

Lazzari, Axel 2017. “¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando discontinuidades y re-emergencias.” En: Rodríguez, Mariela Eva (eds.) Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. Conversaciones del Cono Sur 3.1. Disponible en <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-delconosur-3-1-lazzari.pdf> (Último acceso: 10 de octubre del 2018).

Leach, Edmund 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*. Editorial Anagrama: Barcelona.

Paredes, Julieta 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando.

Smith, Laurajane (2008). Heritage, Gender and Identity. En B. Graham y P. Howard (Eds.) *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, (pp. 159-178). Aldershot: Ashgate Publishing.

Stavenhagen, Rodolfo 2004. Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. *Diálogos en la acción*, primera etapa: pp.169-89. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. México D.F.

Verdesio, Gustavo 2017. “Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un ‘país sin indios.’” *Cuadernos de literatura*. Pp. 86-107.