

## Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones

*Indigenous Women and Feminisms in Argentina: Encounters,  
Disagreements, Criticisms and Obliterations*

Mariana Daniela Gómez\*

Fecha de Recepción: 01/09/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

**Resumen:** *Este artículo asume la forma de un ensayo crítico dividido en tres partes. En la primera expongo argumentos e información para esclarecer que, si bien algunos colectivos de mujeres indígenas vienen interpelando al feminismo argentino en los últimos años, la mayoría no construyen formas de agencia feminista debido a varias razones obliteradas en las discusiones del feminismo postcolonial y descolonial. En la segunda parte, señalo algunas dificultades y resistencias de las activistas y referentes indígenas para asumir identidades feministas a pesar de que el feminismo postcolonial y descolonial haya instalado por adelantado un debate teórico en torno a dos posiciones para explicar la existencia de relaciones patriarcales en contextos indígenas. En tercer lugar desarrollo algunas ideas en torno a la pregunta de si es posible hablar de la existencia de un “feminismo indígena”.*

**Palabras clave:**

*feminismos – mujeres indígenas – feminismo postcolonial – Argentina*

**Abstract:** *This article takes the form of a critical essay divided into three parts. In the first, I present arguments and information to clarify that, although some groups of indigenous women have been challenging Argentine feminism in recent years, the majority do not construct forms of feminist agency for various reasons, a question obliterated in the discussions of postcolonial and decolonial feminism. In the second part, I point out*

---

\* Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), doctora en Filosofía y Letras (Área: Antropología, FFyL-UBA). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicada en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM). Correo electrónico: [mdgomez@unsam.edu.ar](mailto:mdgomez@unsam.edu.ar)

*difficulties and resistances for indigenous activists and referents to assume feminist identities although postcolonial and decolonial feminism installs in advance a theoretical debate around two positions to explain the existence of patriarchal relations in indigenous contexts. In third place I develop some ideas around the question of whether it is possible or not to speak of the existence of an “indigenous feminism”.*

**Keywords:** *Feminisms – Indigenous Women – Postcolonial Feminism – Argentina*

Este ensayo intenta vertebrar una crítica hacia algunas premisas del feminismo postcolonial y descolonial, tal como fueron recepcionadas en Argentina para referirse a las mujeres indígenas, y que llamaron mi atención debido a su distancia 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. En consecuencia, aquí me interesa reponer algunos puntos de partida en forma de argumentos -en base a mi investigación y a los trabajos de otras colegas- para orientar a quienes quieran comprender la condición de género racializada y social (de clase) de dichas mujeres tanto como sus encuentros y desencuentros con los feminismos y su léxico (el término género, por ejemplo). Así, señalaré y argumentaré en torno a varias cuestiones, por ejemplo: que son bastante recientes los procesos organizativos, las acciones colectivas -con difusión en los medios y redes sociales-, y la visibilidad social de problemáticas de género, de clase y raciales que vienen discutiendo activistas y mujeres indígenas organizadas (aunque no lo sea su participación en los ENM desde 1986 en adelante), y que los posicionamientos feministas no suelen ser mojones de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política. En relación a esto ofrezco algunas pistas sobre las resistencias y prudencias de las activistas indígenas para identificarse y nombrarse como feministas.

### **Las mujeres indígenas “realmente existentes”: más allá y más acá de los debates feministas postcoloniales**

En Argentina, desde hace poco tiempo, algunas mujeres indígenas organizadas vienen construyendo pequeños procesos organizativos, acciones colectivas de reclamo hacia el Estado en el espacio público y liderazgos mediante los cuales buscan intervenir a escala local, regional, nacional e internacional. Además, un número constante de ellas desde 1986 participan con su propio taller (usualmente denominado “Taller de Mujeres de los Pueblos Originarios”) en los Encuentros Nacionales de Mujeres con una agenda de discusión propia (Sciortino, 2012). Así, puede sostenerse que las mujeres indígenas participan en el movimiento amplio de mujeres y disidencias argentino desde la década de 1980 (cuando surgieron las organizaciones indígenas y las políticas de la identidad a nivel continental), consolidaron su participación en los años 90, mientras que “mujeres de los pueblos originarios” es un tipo de identidad apropiada desde trayectorias sociales y políticas diversas (Sciortino, 2014).

Sin embargo, la visibilidad de las mujeres indígenas y de sus líderes/referentes en el espacio público *por fuera* de los ENM (renombrados como plurinacionales a partir de 2019) es más reciente al igual que la discusión sobre sus problemáticas específicas y las desigualdades estructurales con las que lidian, a menudo contenidas en los términos “triple discriminación”, “triple opresión” o, más actual, “interseccionalidad”: por condición de clase, por condición racial/étnica y por desigualdad/opresión de género dentro y fuera de los ámbitos indígenas.<sup>1</sup>

Entre el 2011 y 2012 me encontraba escribiendo los que creí que serían mis últimos trabajos sobre las mujeres rurales qom del oeste formoseño y algunas dinámicas que venía observando en sus comunidades, tales como el impacto de lógicas modernas de individuación en las subjetividades de mujeres que accedieron al trabajo docente asalariado en el estado provincial (Gómez, 2013); cambios en los modos de vida familiares y en las expectativas de género en diálogo con estudios similares en grupos indígenas amazónicos y andinos; el interés manifestado por algunas mujeres en la esfera

---

<sup>1</sup> El uso del término “triple discriminación” aplicado a las mujeres indígenas se remonta a varios debates dados en el contexto mexicano (Muñiz y Corona, 1996; Lagarde, 1990).

de la política provincial partidaria<sup>2</sup> y en los proyectos de desarrollo en los que ya venían participando mujeres qom y wichi y, nada menor, conflictos indígenas con el gobierno formoseño a partir de la visibilidad nacional que tomó la durísima represión (que incluyó altas dosis de violencia racial) al reclamo territorial de la comunidad La Primavera (situada en el este formoseño) liderada por el cacique qom Félix Díaz.<sup>3</sup>

En esos años también noté que en varias provincias algunas mujeres indígenas asumían roles de liderazgo y comenzaban a ser más visibles en los medios de comunicación y en debates públicos. Afirmé que este proceso debía entenderse como el resultado de otros dos que ocurrían simultáneamente y se influenciaban mutuamente: a) el protagonismo que estaban disputando las mujeres en las comunidades, colectivos y organizaciones indígenas (en el marco de un movimiento indígena argentino fragmentado y heterogéneo), y b) la influencia de un discurso de naturaleza transnacional y multicultural que crea a la mujer indígena como un nuevo sujeto social, sobre la base de una política de identidad particular, que comenzó a expandirse por Latinoamérica y Centroamérica desde hace unos veinticinco años aproximadamente, al compás de los procesos organizativos de mujeres de distintos pueblos.<sup>4</sup>

Estaba con estos temas en mente, cuando empecé a notar la presencia de un nuevo léxico feminista en debates académicos en Buenos Aires que me llamó la atención porque sus premisas e imaginarios estaban alejados de las condiciones

---

<sup>2</sup> Las relaciones o vínculos entre el estado provincial y los grupos indígenas asentados en su territorio, preexistentes a éste y *autónomos* del poder estatal hasta fines de la segunda década del siglo XX y del poder económico del capital (hasta fines del siglo XIX) están mediadas por un conjunto de políticas públicas y sociales (estatales y no estatales) que buscan reconocer y contener el ejercicio de algunos de sus derechos como “pueblos indígenas” tanto como por prácticas de desaprobación y represión de sus reclamos. La población indígena de Formosa, igual que la de Chaco y Salta fue un sector de la clase trabajadora activa de la región hasta las décadas del 60 y 70 pero progresivamente su fuerza de trabajo dejó de ser requerida en las agroindustrias que los empleaban como trabajadores golondrinas durante varios meses al año.

<sup>3</sup> Sobre la biografía de Félix Díaz, *cf.* Aracely Maldonado (2019).

<sup>4</sup> Lo anterior para mí se volvía evidente al considerar varios casos en Argentina: el de Milagro Sala, el de Octorina Zamora y sus compañeras wichí, guaraní y qom de las comunidades indígenas de Embarcación, el de las hermanas Charole y Elizabeth González en la provincia del Chaco, el de las docenas de mujeres indígenas de diversos pueblos que participan con su propio taller en los ENM desde 1986 en adelante, el de las mujeres qom y wichí del oeste formoseño que estaban creando sus propios roles de liderazgo entre las familias de sus comunidades en el marco de un proyecto de desarrollo artesanal.

objetivas y subjetivas que modelan las experiencias de las mujeres indígenas del Chaco argentino, de las de comunidades andinas y chaqueñas del NOA, de las guaraníes del NEA e incluso de las mapuche-tewelche del sur argentino. A continuación, enumero algunas críticas.

En primer lugar, estos nuevos feminismos tenían varias expectativas: acercarse y comprender bajo una óptica interseccional (clase, raza y género) las experiencias de mujeres subalternas y racializadas, como es el caso de las indígenas; descentrarse del eurocentrismo latinoamericano y de los lugares privilegiados para hablar en “nombre de otras”; no ejercer violencia epistémica y diferenciarse del “feminismo hegemónico blanco y occidental”. Sin embargo, en el contexto argentino, a mí no me quedaba claro quiénes eran las representantes del feminismo hegemónico o “las mujeres blancas” que sostenían una “retórica salvacionista sobre las mujeres de color”, tal como plantearon Karina Bidaseca y Rita Segato en un conversatorio (Belgrano Rawson, 2010). Sin embargo y desde mi punto de vista, en Argentina no hubo algo similar en relación a las mujeres indígenas, por lo menos no hasta que se conoció el caso de “la niña wichí” (Tarducci, 2013; Gómez y Sciortino, 2015; Marinelli, 2019) y dudo que haya habido una retórica de este tipo. Más bien, este planteo me pareció 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.

En segundo lugar y paradójicamente, los debates y textos fundacionales del feminismo postcolonial y descolonial de Buenos Aires, no entraron en diálogo con las investigaciones realizadas en las comunidades periféricas donde viven las “mujeres indígenas realmente existentes” en Salta, Chaco, Formosa, Misiones, Tucumán, Santa Fe, Neuquén, Río Negro, Chubut y Buenos Aires. Varios estudios muestran que los tipos de agencia social femenina<sup>5</sup> en las comunidades y en los espacios de sociabilidad

---

<sup>5</sup> Para el concepto de agencia femenina me baso en las ideas de Mahmood (2019).

disponibles para las mujeres (e interculturalizados con el mundo criollo y blanco) no coinciden con formas de agencia feminista (Cantore y Enriz, 2019; Citro, 2013; Denuncio, 2018; Espinosa, 2021; Gómez, 2016; Hecht et. al. 2018; Hirsch, 2003, 2007; Idoyaga Molina, 1999; Rizzo, 2018; Sciortino, 2012).

En tercer lugar habría que señalar que la crítica de Chandra Mohanty en torno a la “construcción discursiva de la mujer del Tercer Mundo” tuvo sentido en el contexto del feminismo anglosajón en los años 80, pero en Argentina, durante las últimas tres décadas, no hubo una construcción discursiva similar sobre las mujeres subalternizadas (incluyendo aquí a las indígenas) en el marco de los debates académicos feministas (*cf.* Belgrano Rawson, 2010). Lo que sí hubo, a partir de la década de los 90, fue una lenta pero progresiva ampliación de los estudios de género y feministas en distintas disciplinas al compás del crecimiento de las militancias y activismos en movimientos sociales, dando por resultado estudios con nuevas perspectivas sobre mujeres piqueteras, integrantes de movimientos sociales, obreras de fábricas recuperadas, campesinas, personas de colectivos LGBTIQ y, en menor medida, mujeres indígenas.

En cuarto lugar, al leer algunos de los textos fundacionales del feminismo postcolonial y descolonial, una no puede evitar preguntarse si estas feministas están reduciendo su representación de las “mujeres indígenas” a las indígenas profesionales e intelectuales con las que entraron en contacto en México, Guatemala, Perú, Bolivia y Argentina. Dicha representación y/o estrategia discursiva es problemática por sus efectos homogeneizadores: ¿En qué se parecen las mujeres zapatistas a las mapuche de las organizaciones indígenas en Argentina y Chile? ¿Qué tienen en común una indígena mapuche que se presenta como poeta, académica y activista y una indígena wichi que vive en una comunidad rural del norte argentino y trabaja como docente en una escuela primaria en condiciones muy precarias? ¿Qué se puede decir de las diferencias entre las indígenas del Chaco y las mapuche del sur de Argentina? ¿Y las que existen entre las de Formosa y Chaco? ¿Por qué sus formas de participación social y política son diferentes aun cuando comparten la misma lengua o forman parte del mismo “pueblo originario”?

En común estas mujeres tienen su autoadscripción a “pueblos indígenas” y, en la mayoría de los casos, experiencias marcadas por su distinción étnica y por los procesos históricos de sometimiento estatal, racialización y empobrecimiento de sus grupos de pertenencia. Estas distinciones étnicas y racializaciones, a menudo derivan en experiencias de discriminación y violencias por parte del mundo no indígena (blanco y criollo) y, para el caso de las mujeres y disidencias, en violencias sexuales y de género racializadas (como el *chineo*).<sup>6</sup> Así, la condición de género de las mujeres indígenas en la mayoría de los casos, además de empobrecida (por pertenecer a los estratos más bajos de la clase trabajadora desocupada), tiene un color de piel no blanco, usualmente racializado de manera negativa, dado que “lo negro” y “lo marrón” en nuestro país han sido representados de manera peyorativa por amplios sectores de la sociedad (no sólo por las élites), reproduciéndose de esta manera una forma particular de racismo en Argentina (Adamovsky, 2021; Álvarez Leguizamón, 2017; Ratier, 2022).

Finalmente, y en quinto lugar, habría que agregar que, por fuera de los debates feministas, existen otros discursos que interpelan a las mujeres de origen indígena como “mujeres indígenas” y que muchas de éstas todavía no hablan ni se piensan a sí mismas con las categorías de ningún feminismo. Considerando esto, cabe preguntarse si las mujeres indígenas pueden hablar por fuera de la discusión feminista pos/des/decolonial. Evidentemente sí, y es importante no perder de vista esta pregunta si queremos evitar proyectar nuestros deseos e imaginarios feministas sobre ellas, dado que esta operación acaba “blanqueando” y eclipsando sus particulares formas de agencia femenina (Gómez y Sciortino, 2018).

### Andares, tropiezos, desencuentros y encuentros

---

<sup>6</sup> Aun así, cabe destacar que los procesos de racialización y de racismo toman distintas manifestaciones en distintos contextos regionales e históricos. Por ejemplo, la racialización de las mujeres indígenas del Chaco Argentino se vincula a las jerarquías raciales del viejo sistema colonial que continuaron utilizando las patronales de las agroindustrias del NOA para dividir a sus trabajadoras indígenas ya entrado el siglo XX (Gómez, 2011).

Entre el 2002 y el 2013 trabajé en varios proyectos en comunidades tobas (qom) rurales y periurbanas en el oeste formoseño (Chaco centro occidental) en temas diversos: fortalecimiento de derechos territoriales en comunidades que poseen sus títulos de tierras desde la década de 1980; en la organización de las mujeres en torno a la producción y comercialización de sus artesanías, en talleres con mujeres y jóvenes para recabar y reelaborar memorias sobre las antiguas danzas, juegos y músicas que sus abuelos ( los “antiguos qom’lec”) se vieron obligados a dejar de practicar durante el proceso de misionalización anglicana iniciado en 1930. En todos estos años no conocí ninguna mujer qom o wichí que se reconociera como feminista o que hablara con su léxico, pero sí presencié diferentes formas de agenciamiento femenino para cuestionar, mitigar o subvertir prácticas de lógica patriarcal. También supe de mujeres feministas o con perspectiva de género, “blancas” y/o “criollas” (las categorías étnico-raciales además de “aborigen” predominantes en la región chaqueña) que, desde los años 70 y 80 en adelante, acompañaron problemáticas de género en las comunidades, como el acceso a la salud sexual y reproductiva, al trabajar en programas estatales o en proyectos de organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil (laicas o ligadas a las pastorales de la Iglesia Católica o la Iglesia Anglicana).

Durante el siglo XX las mujeres qom incorporaron una moral cristiana, y tanto la Iglesia Anglicana como las iglesias evangélicas se fueron convirtiendo en lugares de sociabilidad centrales en las comunidades. Por ello, en sus aproximaciones a las relaciones de género y a la sexualidad, las qom suelen ser conservadoras a nivel discursivo pero la mayoría, en verdad, tuvo más de un conyugue, experimentaron sexualmente con otros varones durante su juventud y demandan más acceso a métodos anticonceptivos (Gómez, 2012).

¿Por qué los debates y luchas del feminismo argentino tienen dificultades para ingresar en las comunidades indígenas? Esto lo discutimos en un *workshop* realizado a fines de 2019 en Buenos Aires entre varias investigadoras que trabajamos (o lo hemos hecho años atrás) con mujeres en comunidades Qom, Wichí y Mbya-guaraní en Chaco,

Salta, Formosa y Misiones.<sup>7</sup> Entre varias explicaciones, creemos que tienen un peso importante los procesos de misionalización y conversión socio-religiosa que atravesaron los grupos indígenas (antes de ser reconocidos jurídicamente como “pueblos originarios”) durante el siglo XX como parte de las políticas de sometimiento y asimilación al estado-nación argentino, la presencia histórica de las iglesias (evangélicas y católicas) en muchas comunidades, la producción de subjetividades e identidades religiosas, los procesos de segregación étnico-raciales de la población indígena siempre afectada por la discriminación, el subempleo, el desempleo y la pobreza estructural. También observamos que las mujeres indígenas con las cuales nos hemos vinculado en nuestras investigaciones, con excepción de algunas mujeres mapuche de organizaciones indígenas del sur, no encajan en la representación ideal o hiperreal sobre la mujer indígena del discurso multicultural transnacionalizado.

De ahí que, a pesar de la variedad de formas de hacer política étnica indígena en las distintas regiones del país, la relevancia que adquieren las mujeres indígenas que emergen con roles de liderazgo puede ser un primer puntapié clave para desencadenar otro tipo de procesos (de subjetivación política) en estas localidades y regiones donde, además, las organizaciones indígenas (heterogéneas) se sostienen con el apoyo de todo un entramado de organizaciones laicas de la sociedad civil y/u organizaciones religiosas vinculadas a las pastorales indígenas. Hace poco más de un año una nota del diario jujeño *El Tribuno* (Álvarez Chamale, 2021) comentaba que Cristina Pérez, hija del reconocido cacique wichi Francisco Pérez, coordinador de la organización indígena Lakha Honat de Salta y fallecido hace poco por covid19, fue elegida (mediante el voto en asamblea) como la nueva coordinadora, sucediendo en el liderazgo a su padre, algo atípico que puede deberse a la influencia de dichas organizaciones civiles que acompañan este tipo de procesos. El tipo de liderazgo y agencia indígena femenina que aquí vemos no recurre al esencialismo estratégico ni tampoco podría caracterizarse como feminista. Así, existen varias mujeres indígenas con roles de liderazgo

---

<sup>7</sup> “Situándonos mediante el debate en nuestras investigaciones con/sobre mujeres indígenas en Argentina”, realizado en el Centro Cultural Paco Urondo (FFyL-UBA), 13 de diciembre, Buenos Aires.

involucradas desde hace años en luchas por la defensa de sus territorios comunitarios pero no por influencia de las discusiones del feminismo postcolonial o decolonial, sino por su involucramiento en luchas indígenas locales en provincias del NOA, del NEA y del sur argentino.

Estas mujeres piensan y actúan al margen de la crítica postcolonial y decolonial del feminismo argentino (y de lo que puedan pensar y opinar las feministas en general). Los posicionamientos feministas (aun los de los feminismos comunitarios y/o indígenas) no suelen ser mojonos de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política y aquí debemos considerar dos cuestiones. Primero: la *expansión* y *popularización* de las consignas feministas (derecho al aborto, autonomía sexual y reproductiva, violencias de género y femicidios) son recientes en Argentina (desde 2015 en adelante). En el presente 2022, y con una Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo N° 27.610 aprobada en diciembre de 2020, la mayoría de las mujeres de origen wichi, qom, pilagá, mocoví y guaraní de comunidades rurales y periurbanas del NEA (Chaco, Formosa, Misiones, este de Salta) y NOA (Jujuy, Tucumán, Salta) se muestran al margen de los debates feministas debido a que son cristianas. Segundo: para las activistas y militantes indígenas que rechazan las religiones occidentales cristianas tienen más importancia los procesos de *descolonización cultural y religiosa* que la adopción de una identidad feminista. Las marcas de estas dinámicas identitarias pueden rastrearse en sus discursos cuando se pronuncian contra el adoctrinamiento religioso que vivieron sus padres y sus abuelos.

La investigación de Silvana Sciortino sobre la participación de las mujeres indígenas en los ENM muestra que la misma fue persistente desde 1986 en adelante. Muy probablemente, durante mucho tiempo, éste haya sido el único espacio donde las indígenas se topaban con discursos y debates feministas discutidos abiertamente en un espacio público, con características de horizontalidad y autonomía del Estado, ONG y organismos internacionales. De otra investigación recientemente publicada (Burton, 2020:68) puede agregarse que las articulaciones entre mujeres originarias (del pueblo mapuche) y no originarias se reforzaron durante el séptimo Encuentro Nacional de

Mujeres realizado en la ciudad de Neuquén en 1992 pues, coincidiendo con los 500 años de la llamada “conquista de América”, se destacó la presencia de las mujeres indígenas y se agregaron nuevas actividades al programa (la movilización al cierre del segundo día como acto de repudio a la conquista). Del estudio etnográfico de Sciortino, realizado entre 2007 y 2011, además puede extraerse la conclusión de que, hasta hace poco tiempo, las mujeres de origen indígena discutían bastante poco sobre la importancia del derecho al aborto o las luchas contra las violencias de género debido a que asumían, desde miradas esencialistas y culturalistas, que éstos eran problemas de las “mujeres blancas”. Aun así, se mapearon tres posiciones sobre los feminismos entre las mujeres indígenas: 1) actitudes de rechazo, sostenidas en una falta de diálogo sobre la base de estereotipos y prejuicios (feminismo vinculado al libertinaje, desorden, desnudez, a mujeres descuidan su rol de mujer y madre, etc.); 2) actitudes de identificación en aquellas que se mostraban dispuestas a dialogar con las feministas y hallaban puntos en común con sus luchas (aunque sólo encontró una mujer que se reconocía como tal durante su trabajo de campo; 3) actitudes de acercamiento en las que mostraban voluntad, interés y solidaridad para articular luchas (Sciortino, 2014).

Sin embargo, en los últimos años, más precisamente en el año 2015, cuando a partir del accionar del colectivo Ni Una Menos comenzaron a realizarse movilizaciones feministas de carácter masivo (con una participación que superaba las 100.000 personas) para exigir al Estado respuestas ante el aumento de los femicidios y las violencias de género, algunas mujeres indígenas organizadas y con experiencias de vida en las urbes o pueblos comenzaron a apropiarse de categorías de los feminismos post y decoloniales para pensarse a sí mismas y narrar sus luchas. En el caso de algunas referentes de la Confederación Mapuche de Neuquén, esto ha sido el resultado del establecimiento de espacios de diálogo intercultural entre ellas y mujeres no indígenas, por lo general activistas y/o militantes feministas vinculadas al trabajo académico en universidades del sur argentino (Alonso *et. al.*, 2017).

Hoy en día podemos decir que existen algunas pocas mujeres indígenas en Argentina con roles de liderazgo que portan perspectivas feministas, pero sin que esto

signifique que se nombren como “mujer indígena feminista”. Algunas prefieren otros términos, como “antipatriarcales”, para compartir movilizaciones y demandas con el feminismo, pero manteniendo ciertos límites para destacar sus orígenes y diferencias (precoloniales, socioétnicas, culturales, de clase, etc.) respecto de las mujeres argentinas de ascendencia mestiza y europea. Desde la última década y media, varias indígenas vienen construyendo diferentes formas de activismos, militancias y liderazgos, tanto de manera autónoma al Estado, como sería el caso del Movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir (MMIPBV), o desde adentro del Estado nacional o los estados provinciales mediante su inserción en agencias estatales que llevan adelante programas para mujeres y población indígena y/o campesina. En este último caso, las mujeres designadas para ocupar estos cargos pueden provenir de movimientos sociales, de organizaciones indígenas o de familias con líderes destacados en sus genealogías (masculinos en su mayoría). Estas mujeres cosechan las voces y problemáticas de los territorios donde viven miles de otras mujeres y las representan en las instancias estatales donde les ha tocado llegar/ participar. Son los casos de Deolinda Carrizo (del pueblo lule-vilela y del MOCASE o Movimiento Campesino de Santiago del Estero), Verónica Huilipán (del pueblo mapuche, Confederación Mapuche de Neuquén) y anteriormente de Andrea Charole (del pueblo qom del Chaco).

De los colectivos de mujeres indígenas organizadas que intervienen en las movilizaciones feministas están quienes se consideran “feministas comunitarias” (referenciándose en el Feminismo Comunitario Antipatriarcal de La Paz Bolivia, cuya referente más conocida es Adriana Guzmán, antes vinculada a Asamblea Feminista y Mujeres Creando) y las que se nombran solo como “antipatriarcales”. Entre las primeras encontramos al colectivo Kullakanaka del Feminismo Comunitario Antipatriarcal (mujeres de orígenes andinos, músicas y artistas, y con arraigo en la Ciudad de Buenos Aires y en el conurbano) y Feministas del Abya Yala, siendo su referente más conocida Claudia Korol, una mujer no indígena referente de la educación popular. Este colectivo, además de referenciarse en Adriana Guzmán también lo hacen en Lolita Chávez, una luchadora indígena del pueblo *kiché* en Guatemala y activista por los derechos de las

mujeres indígenas.

El colectivo que se nombra como “antipatriarcal” es el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIPBV), liderado por la activista mapuche Moira Millán. Éste es el colectivo más conocido, desde el 2015 llevaron adelante acciones que lograron alta visibilidad en los medios de comunicación nacionales y se viralizaron en las redes sociales (Álvarez, 2018), entre ellas se destacan su Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir realizada en el 2015 en la Ciudad de Buenos Aires, y su campaña por renombrar a los ENM como Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries. Como argumenté en otro lugar (Gómez, 2020), mediante el debate por renombrar al encuentro nacional de mujeres como “plurinacional”, las MMIPBV se acercaron desde los márgenes para plantear el problema de ser y/o representar a mujeres que sufren racismo por color de piel, por origen, por ser pobres o por socializarse en lenguas indígenas que vienen siendo reconocidas en el campo de la educación, pero no en otros ámbitos. Así, para ellas, definirse como plurinacionales implica definirse como antirracistas, lo cual conlleva dar una batalla por el poder interpretativo y por la subversión de los códigos culturales dominantes del movimiento de mujeres y disidencias argentino<sup>8</sup>. Adriana Guzmán ya decía que en Argentina la discusión en torno al reconocimiento de la plurinacionalidad empezó dentro del movimiento de mujeres y en el feminismo, mientras que en Bolivia se dio a nivel de la política nacional con la llegada del MAS al poder estatal. Allí, la plurinacionalidad originalmente fue un reclamo del movimiento indígena y, por esto mismo, algunas feministas se negaban a incorporarlo en su agenda al considerarlo “un tema de indígenas”.

Considerando que la coordinadora y organizadora del MMIPBV es una mujer que se reconoce como integrante del pueblo mapuche, cabe preguntarse cómo se

---

<sup>8</sup> En los últimos años surgió otro colectivo de activistas denominado *Identidad Marrón* que profundizó esta crítica antirracista hacia los feminismos y la sociedad argentina en general. Conformado por hijos/as y nietos/as de campesinos indígenas o migrantes de origen indígena, criollo y mestizos, cuestionan *el racismo de la blanquitud argentina* inserto en la estructura social pero sin reconocerse o asumir una identidad como indígenas o afrodescendientes.

representan el feminismo otras integrantes de este pueblo. En el sur argentino, las mujeres mapuche se encuentran contenidas en organizaciones de nivel provincial, como la Confederación Mapuche de Neuquén y el Parlamento Mapuche-Tewelche de Río Negro, o en colectivos autónomos a estas organizaciones, como Feminismo Territorial Mapuche. Internamente a las organizaciones y colectivos existen debates en torno a cómo vincularse con las luchas y debates feministas, de hecho yo misma participé como invitada-observadora en un encuentro de mujeres mapuche en el 2019 (*cf.* Gómez, 2019). En base a lo que observé creo que las mujeres mapuche en el contexto argentino actual son las más propensas a acercarse a las luchas del feminismo argentino, pero a través de la confrontación y la crítica antirracista. Por otra parte, como ya mencioné, también encontramos a activistas y militantes que utilizan categorías del feminismo postcolonial y decolonial para pensarse a sí mismas y vienen participando de espacios de debate intercultural con feministas académicas (Alonso *et. al.*, 2017; García Gualda, 2016) mientras que existen algunas profesionales mapuche trabajando en ámbitos académicos (Cañuqueo, 2019; Naelquir, 2018; Valdez, 2017, 2020; Cabrapán Duarte, 2022).

Clorinda Cuminao Rojo (2009), antropóloga mapuche y académica de Chile, afirma que, aunque las mujeres mapuche desarrollan agendas de género y posturas desde la femineidad, no por ello se consideran feministas. Decir esto resulta esencial para relativizar las denominaciones adscriptas desde afuera (desde las discusiones académicas) a las formas de agencia social y política de las mujeres mapuche. Para la autora, la identidad de las mapuche está atravesada por la etnicidad y, pese a la diversidad de experiencias, trayectorias y posturas, sus demandas y reivindicaciones emergen desde la comunidad priorizando la pertenencia a su pueblo. Al mismo tiempo, buscan ser valoradas al interior de sus organizaciones y comunidades reivindicándose como sujetas políticas y demandando una mayor participación en la toma de decisiones. En los procesos organizativos en los que participan emergen posturas desde lo femenino, pero sin asumir posicionamientos feministas, aun cuando algunas de sus acciones estén encaminadas a reafirmar sus derechos como mujeres y sean críticas de

las conductas sexistas. De igual manera, mujeres mapuche que se reconocen como feministas apuntan a concretar sus derechos, pero desde un enfoque de la diferencia cultural: “Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer sino desde la perspectiva mapuche de ser consideradas como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales” (Cuminao Rojo, 2009, p. 115).

Por otro lado, en Chile existen algunos colectivos feministas de mujeres mapuche, como el Rangitulewfü (“entre lagos” o “entreaguas”) del que forma parte la poeta Daniela Catrileo, pero no es una identidad muy extendida en los territorios y organizaciones (Vargas Rojas, 2017). María Cristina Valdez, también de origen mapuche, docente en la Universidad del Comahue y miembro de la Confederación Mapuche de Neuquén, en uno de sus escritos (Valdez, 2017) parte de la pregunta acerca de la identidad y analiza la concepción del género en el mundo mapuche cuestionando las miradas esencialistas y apelando a una perspectiva capaz de historizar las categorías de dualidad y complementariedad. Así, dialoga con teorías feministas pero sin asumirse como tal y advierte que dichas categorías son herramientas conceptuales cuyos significados son disputados por las mujeres al interior de las organizaciones indígenas que las llevan como bandera.

### **¿Es posible hablar de feminismo(s) indígena(s)?: punto de inflexión en el zapatismo**

“Feminismo indígena” es un término problemático al que (todavía) se resisten muchas mujeres de origen indígena debido a que, en primer lugar, “feminismo” y “género” connotan significados y asociaciones particulares para las personas que participan de organizaciones indígenas (organizaciones etnopolíticas). Varias pueden ser las razones por las que se resisten a incorporarlos en su vocabulario: a) porque pueden ser percibidos como conceptos de instituciones de la sociedad blanca-mestiza de la que están buscando diferenciarse étnicamente (Acevedo, 2014); b) porque son percibidos como conceptos foráneos mediante los cuales las instituciones dominantes buscan

inmiscuirse en los asuntos internos de las comunidades y organizaciones (Barrig, 2003); o c) porque el feminismo es percibido como un “fantasma” que tiene el potencial de fracturar y dividir a las mujeres de los hombres en las organizaciones indígenas (Ospina, 2017). En contraposición, se suele escuchar que los términos “dualidad” y “complementariedad” serían más pertinentes dado que provienen de una cosmovisión panandina ancestral y permitirían procesar mejor los conflictos en las comunidades provocados por las desigualdades y violencias de género.

Sin embargo, en esta discusión es importante no olvidar que el concepto académico-científico de género se enmarca en una teoría construccionista social que, después de muchas décadas de batalla desde diversas trincheras de las teorías feministas, no hace ningún lugar a la naturalización (biologización) y esencialización de roles y mandatos asignados a las personas, independientemente de sus genitales o su origen étnico-cultural, y además explica que la construcción cultural del género resulta de la institución social y performativa de clasificaciones sociales sobre los cuerpos y las subjetividades (Rubin, 1975).

El ingreso de las perspectivas feministas post y decoloniales en ámbitos académicos y de la comunicación, llevó a la instalación de un debate un tanto superficial en torno a la existencia y delimitación de “feminismos indígenas” que, sin preguntarse por las condiciones de posibilidad para la asunción de identidades feministas en contextos indígenas rurales y urbanos, directamente se dedicó a polemizar entre dos lecturas/posiciones: una que reconoce que la opresión de género es ancestral, precolonial y agravada durante las experiencias de conquista y colonización por las que atravesaron diferentes pueblos; y otra que plantea que la opresión de género es de origen colonial porque, argumentan, antiguamente una gran cantidad de pueblos indígenas regulaban sus relaciones de género a partir de los principios de dualidad y complementariedad. Así, las mujeres que muestran resistencias a los feminismos tienden a asumir que dichas lógicas no son un problema de género, sino un legado de la colonización en las masculinidades indígenas. Esta perspectiva suele tener mayor acogida en las organizaciones indígenas andinas, pero no se sabe bien qué tipo de

influencias llevan a que las mujeres indígenas adscriban a una u a otra tesis. Activistas (en el campo político, intelectual o cultural) de un mismo pueblo indígena pueden adscribir a una como a la otra. Por ejemplo, entre las intelectuales de origen maya encontramos diversas posturas. Lorena Cabnal se define como “feminista comunitaria territorial”, Emma Chirix García apoya los diálogos y debate con las feministas, pero no se reconoce feminista, mientras que Aura Cumes muestra una posición similar a la Chirix debido a sus discrepancias con la tesis del patriarcado ancestral. Por otra parte, varias mujeres mapuche de Argentina y Chile que en los últimos años intervinieron en la esfera pública, política y académica, dudan o directamente rechazan la evidencia histórica que muestra que, antes de la conquista y la colonización, existían prácticas patriarcales entre los grupos mapuche que fueron fortalecidas o acabaron entrecruzadas con el patriarcado colonial mestizo o criollo (Hernández, 2019).

Las discusiones en torno a estas dos posturas tuvieron sus propias reverberaciones en los debates de los feminismos postcoloniales y decoloniales en Argentina en la última década. Circularon dos conceptualizaciones para analizar las subordinaciones y opresiones de género a las que se enfrentan mujeres y disidencias de origen indígena: “colonialidad de género”, originalmente formulada en un breve escrito de la filósofa argentina María Lugones (2008) donde plantea, como una afirmación general (sin recurrir a la evidencia de la antropología de género que la contradice), que el sistema clasificatorio de género tiene un origen colonial. La otra conceptualización archiconocida es la de Rita Segato denominada “patriarcado originario/ancestral”, cuya formulación es muy similar a la elaborada originalmente por la feminista boliviana Julieta Paredes (quién, junto a sus ex compañeras del colectivo Mujeres Creando se autodenominaban “feministas andinas” hace una década y media atrás) bajo el concepto de “entronque patriarcal” (Mujeres Creando 2005; Paredes, 2006; 2017). En ambas conceptualizaciones se reconoce la existencia de jerarquías y desigualdades ancestrales entre los géneros en las sociedades indígenas, manifiestas en el orden simbólico y sociológico, aunque, según Segato, éstas serían menos jerárquicas y marcadas que las de origen occidental (Segato, 2011). No obstante, es importante reponer que una

discusión similar tuvo lugar en los debates de las décadas de 1970 y 1980 en la antropología de género feminista anglosajona y en los estudios de las mujeres (Etienne y Leacock, 1980; Rosaldo y Lamphere, 1974). Sin embargo, este antecedente fundamental (especialmente para no iniciar esta discusión de cero) es desconocido u omitido por el feminismo postcolonial y decolonial actual.

Independientemente de lo anterior, si tuviera que marcar un punto de inflexión que podría representar algo así como el “origen” de un “feminismo indígena”, yo me inclinaría por señalar a las mujeres zapatistas y a su Ley Revolucionaria de las Mujeres, dada a conocer en 1994. En México, a mediados de la década del 90, las feministas (con un pie en la academia y otro en el trabajo con mujeres rurales y campesinas) y las mujeres zapatistas se encontraban discutiendo en debates públicos (en publicaciones, encuentros y medios de comunicación) si las prácticas de éstas últimas podían denominarse feministas o no. Gisela Espinosa (2009), quien siguió de cerca este proceso (al igual que Aída Hernández Castillo y otras colegas mexicanas), sostiene una definición amplia del feminismo: 1) el movimiento feminista lucha contra las subordinaciones y dominaciones de género y da cabida a todos los grupos que enfrentan este tipo de subordinaciones, especialmente las que viven las personas posicionadas en la categoría mujer; 2) las maneras en las que se percibe, vive y enfrenta la subordinación de género son múltiples y por ello son diversas las estrategias de los movimientos de mujeres y disidencias; 3) por eso, el feminismo se escribe con muchas voces y desde diferentes estrategias políticas.

Siguiendo estas premisas, vemos que mucho antes que el feminismo postcolonial y descolonial se vuelvan un léxico de moda en los lenguajes y ámbitos académicos, culturales y artísticos, en el contexto mexicano de mediados de la década de 1990 ya estaban las zapatistas rebelándose contra el poder patriarcal indígena. El levantamiento zapatista, y hacia dentro de éste, el “levantamiento de las mujeres”, provocó que muchas otras campesinas indígenas comiencen a asumir sus identidades étnicas. También surgieron espacios colectivos de encuentro y debate, como las Convenciones Estatales de Mujeres Chiapanecas, el Primer Encuentro Nacional de

Mujeres Indígenas en Oaxaca en 1997, donde se construyó la CONAMI, los ECMI (Enlace Continental de Mujeres Indígenas) y las cumbres (Espinosa, 2009). Aída Hernández ha señalado que el EZLN fue “la primera guerrilla latinoamericana que priorizó las demandas de género en su agenda política al replantear críticamente sus sistemas normativos (hacia dentro) y el derecho a la autodeterminación (hacia el Estado)” (Hernández, 2011).

Márgara Millán (2011), por su parte, identificó tres posturas que emergieron ante la sorpresa que causó la Ley Revolucionaria de las Mujeres: una que veía a las mujeres indígenas actuando bajo la tutela del subcomandante Marcos y de la Iglesia Católica mediante la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Al respecto señala el lugar clave de la teología india en el movimiento zapatista y la perspectiva de género desarrollada por la Coordinadora Diocesana de Mujeres, pero también que esta postura no visualiza ningún tipo de agencia en las propias zapatistas. La segunda postura es una pacifista: aquella que asumieron quienes repetían que las mujeres indígenas estaban siendo “usadas” en una “guerra entre hombres”. La tercera, ya cercana a la perspectiva antropológica crítica, visualiza un feminismo presente en las demandas de las zapatistas, reconociéndolas como compañeras y actoras políticas. Cabe agregar que ellas ocupan cargos en todos los niveles de mando del EZLN y generaron articulaciones con movimientos sociales no indígenas, redes con la academia y alianzas transnacionales.<sup>9</sup>

Si nos situamos en el cono sur, más precisamente en Bolivia, posteriormente a las luchas populares del 2003 que desembocaron en la nacionalización de los hidrocarburos, un colectivo de mujeres urbanas feministas y con raíces indígenas

---

<sup>9</sup> Además, a mediados de la década de 1990 se publicó un dossier en una de las revistas de género académicas más prestigiosas y de mayor circulación, *Debates Feministas*, en donde autoras indagaron la relación entre la construcción del nacionalismo mexicano y la figura de la mujer indígena (y de lo femenino indígena). También por esos años se produjo una confrontación entre varios actores (feministas, zapatistas, Iglesia y otros) en torno a los derechos reproductivos de las mujeres indígenas y la autonomía. Algo de eso tal vez se quiso imitar/emular aquí en Argentina cuando se conoció y difundió el caso de la niña/joven wichí de la comunidad Lapacho Mocho (provincia de Salta, Chaco salteño) (Gómez y Sciortino, 2015).

andinas (Mujeres Creando), comenzaron a hablar de “feminismo comunitario andino”, aunque acotado al contexto urbano de La Paz. Mujeres Creando, hace 19 años atrás, ya hablaba de “descolonizar” el feminismo, denunciaba que las relaciones de género andinas pre-conquista eran patriarcales, e interpelaba a la sociedad boliviana mediante performances y acciones callejeras para perturbarles su sentido común racista y sexista. Mujeres Creando amplió la definición de feminismo y repitieron hasta el cansancio que no era sólo un “invento de las gringas” porque siempre existieron expresiones culturales de rebelión contra los poderes patriarcales. Además, entendieron el concepto de género no como “ontología”, sino como “construcción sociocultural” inserta en la larga historia colonial, y desestabilizaron el concepto de “dualidad andina” para cuestionar a los feminismos esencialistas y a los discursos indianistas que emplean la dualidad de género para no reproducir prácticas discursivas neocoloniales, pero acaban idealizando concepciones indígenas de género.

Por último, elaboraron una crítica contra el trabajo de las ONG feministas en Bolivia (el denominado “feminismo institucional”) porque allí veían una nueva práctica colonial en manos de feministas mestizas. No obstante, esta crítica pareciera desconocer o saltarse que las interconexiones históricas entre organizaciones indígenas y organizaciones de la sociedad civil (donde trabajan mujeres mestizas y blancas) están presentes en las geografías rurales latinoamericanas y centroamericanas desde la década del 70 en adelante (Espinosa, 2011). En síntesis, Mujeres Creando se propuso construir un feminismo andino recuperando las luchas de las izquierdistas de los 70 (sus madres), de las anarquistas y sindicalistas (sus abuelas) y de sus ancestras (las indias rebeldes) para emprender la “descolonización cultural” y la “lucha antipatriarcal” en territorio boliviano.

En Argentina, las primeras interpelaciones explícitas al movimiento feminista por parte de mujeres indígenas provinieron de integrantes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir durante el 8M de 2017. Unas horas antes de que comience el Primer Paro Internacional de Mujeres, el MMIPBV (en ese entonces denominado Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir) difundió un comunicado titulado

“Sólo 3 minutos”, donde expresaban su frustración porque la comisión organizadora no les permitió hacer una breve intervención durante la lectura del documento final. Sin embargo, la acusación al movimiento feminista argentino de ser “racista” o de “negar la presencia de las 36 Naciones-Originarias en Argentina” suena exagerada cuando se igualan estas actitudes con las del “sistema blanco, patriarcal y genocida”, aun cuando es cierto que los imaginarios urbanos sobre mujeres y disidencias no hacen mucho lugar a la diversidad socioétnica de las mujeres que van a los ENM, ni a las experiencias y voces de mujeres nacidas en familias indígenas cuyos bisabuelos y abuelos sufrieron procesos de conquista y colonización. Por ello, las demandas de las indígenas hacen más énfasis en la denuncia de las problemáticas que afectan a sus comunidades – históricamente oprimidas–, mientras que las consignas feministas son más periféricas ya que los discursos en torno a los derechos indígenas ocupan el centro de sus agendas y discursos (derecho al acceso legal al territorio y a ejercer sus identidades étnicas).

Durante los últimos años tuvieron difusión en diarios nacionales y provinciales varios casos de violencia sexual y femicidios contra mujeres indígenas, para los cuales los activismos feministas locales y provinciales generaron articulaciones y alianzas. Mujeres feministas no indígenas pudieron acercarse a las familias de las víctimas y entrar en las comunidades para acompañarles o asesorarles, como ocurrió en el “caso Juana Gómez” con las abogadas de Católicas por el Derecho a Decidir (Mónica Meninni) y las integrantes del Foro de Mujeres por la Igualdad de Oportunidades. Anteriormente, en el “caso de la niña wichí” y la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta, o el “caso LNP” en Chaco, donde intervino una ONG feminista de Rosario (Insgenar) para acompañar a la víctima y a su familia y ayudarlos a recorrer el largo camino hacia el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (CLADEM, 2011). Por otra parte, la Universidad Nacional de Salta cuenta con una cátedra libre por el derecho al aborto y mujeres feministas trabajando en programas del estado provincial que han conocido comunidades del Chaco salteño y de la Puna, y han realizado talleres y actividades en el marco de programas estatales que buscan difundir derechos y abordajes para las problemáticas de género. En este panorama, la provincia

de Chaco, hasta ahora, es la única donde existe una carrera de formación superior para intérpretes y traductores de lenguas indígenas que se dicta en localidades indígena-criollas, como Nueva Pompeya y Villa Ángela, y la única donde una mujer indígena qom, Elizabeth González, trabaja en el Poder Judicial fungiendo como nexo entre las mujeres de las comunidades y el sistema de justicia.

Ante el mayor conocimiento y difusión que tomaron varios de estos casos, el MMIPBV, a fines de 2019, inició una campaña en medios de comunicación y redes sociales para denunciar que estos casos de violencia sexual y femicidios se vinculan con una práctica de violencia sexual de origen colonial que todavía reproducen hombres criollos y blancos contra las niñas y jóvenes indígenas del NOA y NEA (*chineo* o violación en manada) (Rodríguez Flores, 2021) y fue uno de los ejes centrales del Tercer Parlamento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir realizado en Salta en mayo de 2022 (Soldano, 2020).

### Reflexiones finales

Sintetizando: en las últimas dos décadas y media, en regiones y contextos de Latinoamérica y Centroamérica, fueron emergiendo mujeres indígenas con roles vinculados al activismo por el cumplimiento de los derechos indígenas, al activismo cultural indígena y/o a la defensa de los territorios comunitarios de los proyectos neoextractivistas (Esguerra-Muelle, Ojeda, Sánchez y Ulloa, 2019; Ulloa, 2020). Algunas de estas mujeres además sumaron la discusión sobre los encuentros y desencuentros con los feminismos. En general, se observa que las mujeres organizadas recrean sus identidades interpelando a los movimientos feministas (criticándolos, pero también apropiándose de categorías de sus léxicos) y a las estructuras y lógicas patriarcales de sus comunidades y organizaciones. Este accionar da cuenta de un proceso hacia afuera, para denunciar el racismo estructural de las sociedades mestizas, pero también hacia dentro, al abrir cuestionamientos a prácticas e instituciones de sus propios grupos de pertenencia que subordinan a las mujeres y disidencias.

En los ámbitos académicos de la Ciudad de Buenos Aires el lenguaje de los feminismos no hegemónicos (postcoloniales, descoloniales, decoloniales) comenzó a circular y a oírse hace una década, aproximadamente. Desde este nuevo lenguaje algunas feministas pretendieron acercarse a las experiencias de mujeres indígenas en Argentina pero, lo cierto es que no comenzaron por dialogar con los estudios que se vienen realizando en diferentes regiones de Argentina sobre mujeres de comunidades y barrios indígenas. Por otra parte, es importante no olvidar que “mujer indígena” es una categoría social detrás de la cual no hay un sujeto homogéneo ni unificado. Por eso es importante conocer los procesos sociohistóricos que atravesaron las poblaciones indígenas en distintas regiones y provincias de Argentina y las dinámicas en las que están insertas hoy (por lo general afuera del mercado de trabajo desde hace décadas, formado parte de una amplia cultura indígena pancristiana –al menos en las provincias del NEA-; o negadas en algunos casos pero en otros empoderándose del paternalismo de estos actores al participar en movimientos sociales más amplios, etc.).

En Argentina las políticas indigenistas son escasas, con bajo presupuesto y actúan articuladas a políticas sociales de alcance federal mientras que el reclamo principal de las organizaciones indígenas sigue siendo el derecho al territorio (Ley Nacional N° 26.160). Sin embargo, en los últimos ocho años, el activismo de mujeres indígenas organizadas, como el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y otros colectivos nutridos e influenciados por las luchas y debates del movimiento feminista argentino, colocaron en el debate público y en el seno de las sensibilidades feministas el tipo de violencias de género, sexuales y raciales que pueden vivenciar las mujeres indígenas del Chaco argentino. Y para finalizar me gustaría señalar dos desafíos que les traen los debates feministas a las mujeres indígenas.

El primero es el cuestionamiento a los roles esencialistas, asignados de manera predeterminada por los discursos indianistas de las organizaciones indígenas y por los discursos indigenistas y multiculturales, que muchas activistas indígenas se los han apropiado para representar a sus comunidades y pueblos en lucha puesto que, la recurrencia al esencialismo estratégico cultural, ha sido clave en los procesos de

visibilización de las luchas y demandas en las organizaciones indígenas del continente.

El segundo es que las indígenas que se asumen como “indígenas feministas” o “feministas indígenas” comienzan por reconocer el origen ancestral del patriarcado indígena, como ha sido el caso de una de las más conocidas, Lorena Cabnal (47), mujer maya q'eqchi y xinka, activista en Guatemala y autodefinida como “feminista comunitaria territorial”: “Yo *no* me nombro decolonial. Les cuento: soy feminista comunitaria territorial porque voy más allá del tiempo colonial. Si me quedo como decolonial, me quedo en los 527 años por acá. Y estoy yendo atrás, a formas milenarias también” (López, 2018).

Finalmente, resta decir que los acercamientos de mujeres indígenas de diferentes pueblos a los discursos, léxicos y prácticas feministas nos permiten vislumbrar algunos desembarcos de los debates y luchas de los feminismos en contextos locales y regionales diversos. Nuestro presente global se caracteriza por la circulación de discursos transnacionales que, redes sociales y medios de comunicación mediante, tienen la capacidad de instalarse localmente de manera rápida, conectando procesos que se desarrollan en diferentes regiones y culturas del mundo. El feminismo es uno de estos discursos, y cabe no olvidar que las feministas de principios del siglo XX originalmente imaginaron sus luchas articulándose internacionalmente.

## Referencias bibliográficas

- Acevedo, Saríah (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena Latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción*. Elaborada para JASS-Asociadas por lo justo y Sinergia NOJ.
- Adamovsky, Ezequiel (2021). Lo negro y los negros: de la simbología del color al prejuicio racial (con una advertencia sobre el antirracismo en la Argentina actual). *Diferencia(s) Revista de teoría social contemporánea*, 13, pp. 27-38.
- Alonso, Graciela. *et. al.* (2017). Una investigación feminista intercultural. Un 11 de octubre otro desde los cuerpos-territorios. *Boletín de Antropología y Educación*,

8 (11), pp. 13-18.

- Álvarez Chamale, Laura (2021). Cristina Pérez preside desde ahora Lhaka Honhat. *El tribuno*, 11/7. Recuperado de <https://www.tribuno.com/salta/nota/2021-7-11-0-0-0-cristina-perez-preside-desde-ahora-lhaka-honhat>
- Álvarez Leguizamón, Sonia (2017). *Formas de racismo indio en Argentina y configuraciones sociales de poder*. Prohistoria.
- Amador Ospina, Marcela (2017). [Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del \(los\) feminismo\(s\). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia](#). *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1).
- Barrig, Maruja (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. CLACSO-ASDI.
- Belgrano Rawson, Milagros (2010). Esas pobres mujeres color café. *Página/12*, 3/9. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5963-2010-09-03.html>
- Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa (Comp.) (2011). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot.
- Burton, Julia (2020). *Desbordar el silencio, tejer complicidades. Acciones y voces del feminismo neuquino por el derecho al aborto*. Tren en Movimiento.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Acsur-Las Segovias.
- Cabrapán Duarte, Melisa (2022). Movimiento de Mujeres anti-extractivista. Feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate Feminista*, 64, pp. 56-79.
- Cantore, Alfonsina y Enriz, Noelia (2019). Más allá del oka: otros modos de ser mujer mbyá guaraní. *Tellus, Campo Grande*, 40, pp. 33-51.
- Cañuqueo, Lorena (2019). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá, Revista*

- de Antropología* (33), pp. 57-78.
- Castelnuovo, Natalia (2012). Las implicancias de las capacitaciones en derechos en la vida de las mujeres guaraníes del Noroeste salteño, Argentina. En Ângela Sacchi (org.), *Genero em Povos Indigenas* (pp. 230-253). Museu do Índio/FUNAI y Deutsche Gesellschaft Fur Internationale Zusammenarbeit/GIZ.
- Citro, Silvia (2013). Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputas en las danzas de las jóvenes tobas. *Quaderns*, 29, pp. 131-152.
- CLADEM (2011). Caso LNP, Argentina. <https://cladem.org/litigio/caso-lnp-argentina/>.
- Cuminao Rojo, Clara (2009). Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible. En A. Pequeño (comp.), *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 111-124). FLACSO.
- Cumes, Aura (2013). Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 211-221). Editora Universidad del Cauca.
- Denuncio, Anabella (2018). Mujeres indígenas, procesos organizativos e identitarios. El caso de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. En M. Gómez & Silvana Sciortino (Comp.), *Mujeres Indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 87-111). Tren en Movimiento.
- Esguerra-Muelle, Camila; Ojeda, Diana; Sánchez, Tatiana & Ulloa, Astrid (2019). Introducción: violencias contra líderes y lideresas defensores del territorio y el ambiente en América Latina. *Lasa Forum* 50 (4), pp. 4-5.
- Espinosa, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. UAM-Xochimilco.
- Espinosa, Mariana (2021). El testimonio entre las mujeres andinas y ‘evangelia’. *Sociedad y Religión*, 56 (31), pp. 1-21.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (2013). *Tejiendo de otro modo, Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales*.

*Abya Yala* (Ed.).

- Etienne, Mora y Leacock, Eleonor (1980) Introduction. En M. Etienne & E. Leacock (eds.), *Women and colonization. Anthropological perspectives* (pp. 1-24). Praeger-Bergin Publishers Book.
- García Gualda, Suyai (2016). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2, pp. 9-24.
- Gómez, Mariana (2011). ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios. En S. Citro (comp.), *Cuerpos Plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 239-256). Biblos.
- Gómez, Mariana (2012). Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres qom (tobas). En V. Vázquez Laba (comp.), *Feminismos sexualidades y religiones en mujeres subalternas* (pp. 113-148). Volumen V, Colección Religión, Género y Sexualidad. Católicas por el Derecho a Decidir Argentina (CDD).
- Gómez, Mariana (2013). Modernidad y Género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones. En J. Gregor-Ströbele y Dörte Wollrad (coords.), *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012* (pp. 288-301). Nueva Sociedad, Fundación Friedrich Ebert, Adlaf.
- Gómez, Mariana (2016). *Guerreras y Tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres qom (tobas) del oeste de Formosa*. Biblos.
- Gómez, Mariana (2019). Mujeres Mapuche en Río Negro: priorizando derechos propios. En *Pressenza Internacional Press Agency*, 22 de mayo. Recuperado de <https://www.pressenza.com/es/2019/05/mujeres-mapuche-en-rio-negro-priorizando-derechos-propios/>.
- Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia. *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología* 5 (5), pp. 37-63.

- Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (2018). “Introducción”. En M. Gómez y S. Sciortino (comp.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 7-26). Temperley: Tren en Movimiento.
- Hirsch, Silvia. (2003) “Las Mujeres Guaraníes de Salta en la Esfera Doméstica y Pública: una Aproximación Antropológica”. *Runa*, 24, pp. 213-232.
- Hirsch, Silvia (Coord.) (2007). *Mujeres indígenas en Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Biblos.
- Hecht, Carolina; Enriz, Noelia; Palacios García, Mariana; Aliata, Soledad & Cantore, Alfonsina (2018). Yo quiero estudiar por mi comunidad: trayectorias educativas de maestras tobas/qom y mbyá-guaraní en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (47), pp. 105-122.
- Hernández, Aída R. (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*. CIESAS-Publicaciones de la casa chata.
- Hernández, Aída R. (2011). Movimientos de mujeres indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa Damián & A. L. Jaiven (Coord.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920* (pp. 309-332). UAM-Ediciones Itaca.
- Hernández, Graciela (2018). *Hebras Feministas en la Historia y la Memoria de los pueblos originarios pampeano-patagónicos*. Biblos.
- Idoyaga Molina, Anatilde. (1999). *Sexualidad, Reproducción y Aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de la Argentina*. CAEA-CONICET.
- Lagarde, Marcela (1990). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, locas y presas*. UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

- Lin Yi-Chun, Tricia (2016). An introduction: indigenous feminisms: why transnational? Why now? *Lectora*, (22), pp. 9-12.
- López, Eugenia (2018). Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. *Avispa Midia*, 26/06. Recuperado de <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (comp.), *Género y Descolonialidad* (pp. 13-54). Del Signo.
- Mahmood, Sara (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 1, pp. 292: 308.
- Maldonado, Aracely (2019). *Qarashe: biografía del líder indígena Félix Díaz*. Ediciones Recovecos.
- Marinelli, Lucía (2019). Algunas reflexiones e interrogantes feministas sobre interculturalidad y pluralismo jurídico a partir del caso de la niña wichi en Argentina: mas allá y más al fondo del caso concreto. *Revista Direitos humanos & Sociedade*, 1(2).
- Millán, Mágina (2011). Feminismo, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8 (17), pp. 11-36.
- Mujeres Creando (2005). *La Virgen de los Deseos*. Tinta Limón.
- Muñiz, Elsa y Corona, Adriana (1996). Indigenismo y género: violencia doméstica. *Revista Nueva Antropología*, 15 (49), pp. 41-58.
- Nauelquir, Fabiana (2018). Proyecto educativo intercultural: “Kuifi kimun Wiñoy Welukom” (Vuelve el conocimiento antiguo). Comunidad Mapuche Tewelche Vuelta del Río (Chubut-Argentina). *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 3, pp. 1-20.
- Paredes, Julieta; Mujeres Creando, Asamblea Feminista (2006). Para que el sol vuelva a calentar. En E. Monasterios (ed.), *No pudieron con nosotras: el desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Plural Editores.
- Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus, Archivos de la Alteridad Americana*, 7(1).

- Patiño, Milena (2020). Apuntes sobre un feminismo comunitario desde la experiencia de Lorena Cabnal. Ponencia presentada en el Coloquio doctoral del Programa de doctorado en filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia.
- Ratier, Hugo (2022[1972]). *El cabecita negra. Una redición necesaria*. Edulp.
- Rizzo, Ludmila (2018). Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género. En M. Gómez & S. Sciortino (comp.), *Mujeres Indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (pp. 59-86). Tren en Movimiento.
- Rodríguez Flores, Ana María (2021). *El Chineo o la violación como costumbre. Violencia sexual de varones criollos hacia mujeres indígenas en el Chaco Argentino*. (Tesis de Maestría). FLACSO.
- Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (1974). *Women, Culture and Society*. Standford University Press.
- Rubin, Gayle (1975). The traffic of Women: Notes on the ‘political economy’ of sex. En R. Raiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Monthly Review Press.
- Sciortino, Silvana (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 en Ciencias Antropológicas). Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Sciortino, Silvana (2014). Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina. *Revista Caravelle*, (102), pp. 87-106.
- Sciortino, Silvana (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), pp. 65-87.
- Segato, Rita (2011). “Género y colonialidad: en busca de las claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En K. Bidaseca & V. Vázquez Laba (comps.), *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y*

- en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Soldano, Paola (2020). Mujeres indígenas piden erradicar el "chineo", la violación de niñas considerada "costumbre". *Télam*, 08/03. Recuperado de <https://www.telam.com.ar/notas/202003/438825-mujeres-indigenas-buscan-erradicar-el-chineo-la-violacion-de-ninas-considerada-costumbre.html>.
- Tarducci, Mónica (2013). Abusos, mentiras y videos: a propósito de la niña wichi, *Boletín: de Antropología y Educación*, 4 (5).
- Ulloa, Astrid (2020). Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos. En A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 29-61). Universidad Nacional de Colombia.
- Valdez, María Cristina (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus, Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1).
- Valdez, María Cristina (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo* mapuche en el sur del actual territorio argentino. En As. Ulloa (ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (157-194). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.
- Vargas Rojas, Vanesa. (2017). "El presente feminista de las mujeres mapuche". En *La Tinta. Periodismo hasta mancharse*. 14 de marzo. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2017/03/el-presente-feminista-de-las-mujeres-mapuche/>.