



MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES 2012-2017

Acreditación de la CONEAU (224/11)

Tesis para Obtener el grado de Magister en Ciencias Sociales

“Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas”

Procesos organizativos e identitarios de mujeres indígenas en el Chaco argentino. El caso de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”

Lic. Anabella Verónica Denuncio

Director/a: Dra. Silvia Hirsch

Co-Director/a: Dra. Mariana Daniela Gómez

Buenos Aires

Junio, 2017



Universidad Nacional
de General Sarmiento

FORMULARIO "E" TESIS DE POSGRADO

Este formulario debe figurar con todos los datos completos a continuación de la portada del trabajo de Tesis. El ejemplar en papel que se entregue a la UByD debe estar firmado por las autoridades UNGS correspondientes.

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis:

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público.
- b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS.
- c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.

a. Título completo del trabajo de Tesis:

**"Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas"
Procesos organizativos e identitarios de mujeres indígenas en el
Chaco argentino. El caso de las "Madres Cuidadoras de la Cultura
Qom"**

b. Presentado por (Apellido/s y Nombres completos del autor):

DENUNCIO, Anabella Verónica

c. E-mail del autor: **denuncioanabella@gmail.com;**

anbelladenuncio@hotmail.com

d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado): **Maestría en Ciencias Sociales UNGS-IDES**

e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado (consignar los nombres desarrollados y completos):
**Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de
Desarrollo Económico y Social**

f. Para recibir el título de (consignar completo):

a) Grado académico que se obtiene: **Magíster**

b) Nombre del grado académico: **Ciencias Sociales**

g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año

h. Director de la Tesis (Apellidos y Nombres):

Directora: Dra. Hirsch, Silvia María

Co-Directora: Dra. Gómez, Mariana Daniela

i. Tutor de la Tesis (Apellidos y Nombres): **(Completar, si hubo)**

j. Colaboradores con el trabajo de Tesis: **(Completar, si hubo)**

k. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.): **180 páginas, 12 imágenes.**

l. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis:
Argentina, 1985-2015.

m. Temas tratados en la Tesis (palabras claves):
Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos e Identitarios, Religiosas Católicas, Desarrollo.

n. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

Esta tesis se aboca al estudio de los procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas en el espacio público. Se focaliza en la experiencia organizativa de las mujeres qom (tobas) que habitan las comunidades indígenas rurales de Pampa del Indio en la provincia de Chaco – Argentina, considerando un período temporal que abarca las últimas tres décadas. Desde un abordaje metodológico que combina etnografía con análisis de documentos, analiza el caso de la organización "Nate'elpi Nsoquiaxanaxanapi" ("Madres Cuidadoras de la Cultura Qom").

o. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

A presente tese busca contribuir aos estudos sobre processos organizacionais e identitarios protagonizados por mulheres indígenas no espaço público. Centra-se na experiência de organização de mulheres Qom (Tobas) que vivem em comunidades rurais indígenas em Pampa del Indio, localizado na província de Chaco - Argentina, considerando para análise o período das últimas três décadas. A partir de uma abordagem metodológica que combina análise de documentos e etnografia, o presente trabalho analisa o caso da organização "Nate'elpi Nsoquiaxanaxanapi" ("Mães cuidadoras da Cultura Qom").

p. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

This thesis focuses on the study of the organizational and identity processes of indigenous women in the public sphere. It focuses on the organizational experience of Qom (Toba) women who inhabit rural indigenous communities of Pampa del Indio in the province of Chaco - Argentina, ranging from a period of three decades. By resorting to ethnography and the analysis of documents, the thesis explores the case of the organization "Nate'elpi Nsoquixanaxanapi" ("Mothers who care for the Qom Culture").

q. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

*A la memoria de
la nonna Giuseppa y el nonno Carmelo*

A las mujeres qom de Pampa del Indio

RESUMEN

Esta tesis se aboca al estudio de los procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas en el espacio público. Se focaliza en la experiencia organizativa de las mujeres *qom* (tobas) que habitan las comunidades indígenas rurales de Pampa del Indio en la provincia de Chaco – Argentina, considerando un período temporal que abarca las últimas tres décadas. Desde un abordaje metodológico que combina etnografía con análisis de documentos, analiza el caso de la organización “*Nate’elpi Nsoquianaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”).

Esta etnografía realiza, por un lado, aportes en un área aún poco explorada: el vínculo entre mujeres misioneras y mujeres indígenas. Analiza el proceso organizativo alentado por la acción de religiosas católicas afines a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II, quienes vinculadas a redes de apoyo constituidas por instituciones eclesiales impregnadas del espíritu de la renovación conciliar y en el marco de los proyectos de desarrollo impulsados por estas instituciones, estimularon la conformación de grupos de mujeres indígenas.

Por otro lado, busca ser una contribución a los estudios de género en pueblos indígenas, no sólo porque concentra su labor en las voces de las mujeres indígenas –lo que de por sí constituye una vacancia en las etnografías de la región- sino porque busca problematizar las relaciones de género e indagar la configuración del sujeto político “mujeres indígenas”, cuya presencia en el espacio público se asienta en la figura de la “mujer-madre”, en la *recuperación* de la *cultura qom* y en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a la diversidad étnica y cultural. Una articulación que no es posible de ser explicada sin recurrir a los dinámicos procesos organizativos e identitarios que la preceden.

PALABRAS CLAVE: Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos e Identitarios, Religiosas Católicas, Desarrollo.

ABSTRACT

This thesis focuses on the study of the organizational and identity processes of indigenous women in the public sphere. It focuses on the organizational experience of *Qom (Toba)* women who inhabit rural indigenous communities of Pampa del Indio in the province of Chaco – Argentina, ranging from a period of three decades. By resorting to ethnography and the analysis of documents, the thesis explores the case of the organization "*Nate'elpi Nsoquixanaxanapi*" ("Mothers who care for the Qom Culture").

This ethnography makes, contributes, on the one hand, to an area still little explored: the link between women missionaries and indigenous women. It analyzes the organizational process encouraged by the action of Catholic nuns related to Liberation Theology and the ideological and pastoral change that the Second Vatican Council carried out. These changes were linked to support networks formed by ecclesial institutions impregnated with the spirit of the conciliar renewal and within the framework of development projects promoted by these institutions, which stimulated the formation of groups of indigenous women.

On the other hand, it contributes to gender studies among indigenous people, not only because it focuses on the voices of indigenous women, which is a vacancy in the ethnographies of the region, but also because it seeks to problematize gender relations and investigate the configuration "indigenous women", as a political subject, whose presence in the public sphere is based on the figure of the "woman-mother". Furthermore, it focuses on the recovery of Qom culture and on the defense of the rights of Indigenous peoples to ethnic and cultural diversity. This articulation that can not be explained without resorting to the dynamic organizational processes and identities that preceded it.

KEY WORDS: Indigenous Women, Organizational and Identity Processes, Religious Catholics, Development.

RESUMO

A presentetese busca contribuir aos estudos sobre processos organizacionais e identitários protagonizados por mulheres indígenas no espaço público. Centra-se na experiência de organização de mulheres Qom (Tobas) que vivem em comunidades rurais indígenas em Pampa del Indio, localizado na província de Chaco - Argentina, considerando para análise o período das últimas três décadas. A partir de uma abordagem metodológica que combina análise de documentos e etnografia, o presente trabalho analisa o caso da organização "Nate'elpi Nsoquianaxanapi" ("Mães cuidadoras da Cultura Qom").

A etnografia pretende, então, trazer, por um lado, contribuições a uma área de estudos ainda pouco explorada: o vínculo entre mulheres missionárias e mulheres indígenas. Analisa tanto o processo de organização encorajado pela ação de freiras católicas próximas à Teologia da Libertação, assim como a mudança ideológica e da prática pastoral gerado pelo Concílio Vaticano II. A tese logra mostrar que associadas às redes de instituições eclesiais impregnadas pelo espírito de renovação conciliar e como parte dos projetos de desenvolvimento realizados por essas instituições, essas mulheres missionárias estimularam a formação de grupos de mulheres indígenas.

Por outro lado, a etnografia procura contribuir para os estudos de gênero em povos indígenas, não só centrando-se nas vozes de mulheres indígenas- abordagem pouco presente nas etnografias da região, mas problematizando relações de gênero e investigando a configuração do sujeito político "mulheres indígenas", cuja presença no espaço público é baseado na figura da "mulher-mãe", na recuperação da cultura Qom e na defesa dos direitos dos povos indígenas à diversidade étnica e cultural. O argumento desenvolve-se mostrando que essa articulação do sujeito político só se torna compreensível na medida em que se recorre aos processos organizativos e identitários antecedentes.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres Indígenas, Processos Organizacionais e Identitários, Católicas Religiosas, Desenvolvimento.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	8
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO 1	
Antecedentes, Marco Teórico, Objetivos y Metodología	15
I. Antecedentes.....	15
a) Mujeres indígenas y procesos organizativos en Argentina y América Latina.	15
b) Las mujeres indígenas en los estudios etnográficos del Gran Chaco	18
c) Mujeres indígenas y mujeres misioneras	21
II. Marco Teórico.....	26
III. Objetivos.....	31
IV. Acerca de la metodología y el trabajo de campo	32
CAPÍTULO 2	
En contexto. Presente y pasado de las y los Qom de Pampa del Indio	37
Presentación	37
Una caracterización de Pampa del Indio.....	38
Las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”	41
Primeras aproximaciones al Pueblo Qom de Pampa del Indio	44
Poder político, poder económico, poder estatal	48
El proceso de conversión socio religioso.....	49
CAPITULO 3	
Orígenes del proceso organizativo y participativo de las “Qomlashepi”	56
Presentación	56
El “desarrollo” como paradigma hegemónico global y los efectos del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica en Argentina	57
La “Pastoral de Conjunto” del Noreste Argentino.....	60
El “soplo de aire fresco” y las transformaciones de las congregaciones religiosas femeninas. El caso de las Religiosas del Huerto	63
Inserción en los márgenes: la diócesis de La Rioja	68
Los efectos de las dictaduras para la pastoral rural y las religiosas insertas.....	71
Redefiniciones ¿Cómo fueron miradas las poblaciones indígenas por los agentes de pastoral aborígen?	73
Las “Qomlashepi” de Pampa del Indio	74
Las “mujeres antiguas” y las “mujeres nuevas”	80

La década del 90, la “juridización de lo indígena” y la perspectiva de género en los proyectos de desarrollo	84
Recapitulando	89
CAPITULO 4	
Mujeres indígenas: sujetos de política / sujetos políticos.....	91
Mujeres indígenas, multiculturalismo, neoliberalismo y políticas culturales.....	91
La “recuperación de la cultura”	101
“La Biblia es algo nuevo, las danzas vienen de tiempos milenarios”	105
“Vamos a llevarte a una fiesta para que veas nuestro trabajo”	110
Diversidad cultural y exotismo al alcance del mercado.....	113
CAPÍTULO 5	
Mujeres Indígenas: entre los Derechos de los Pueblos Indígenas	
y los Derechos de las Mujeres	122
Presentación	122
Proceso organizativo y relaciones de género: “Había sido que nosotras las mujeres tenemos mucho valor”	123
“Él quería que yo me encierre en la casa y dije: ¡no! porque es mi derecho también trabajar en lo que a mi me gusta”	125
Identidad y Discurso	133
La mujer madre. “Somos madres, tenemos nuestros hijos, nuestros nietos, los chicos nuestros de la comunidad”	134
“El valor de una madre es como responsable de su cultura”	137
Mujeres indígenas, identidad y construcción discursiva.....	138
Mujeres indígenas y conciencia femenina colectiva.....	140
REFLEXIONES FINALES	144
BIBLIOGRAFÍA	150
ANEXO.....	163

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no hubiese podido ser escrita sin los aportes, diálogos, discusiones y espacios brindados por diversas personas e instituciones.

Agradezco especialmente el tiempo y la dedicación a mis generosas interlocutoras, las mujeres qom de Pampa del Indio: Juana Silvestre, Aureliana Gonzalez, Amancia Silvestre, Graciela Arenales, Sonia García, Lorena García, Lucía Peruano, Ester Silvestre, Emiliana Ramirez, Claudia Medina. Del mismo modo, no puedo dejar de nombrar a las religiosas Angélica de los Santos y Susana Herrera. Otros interlocutores de valor han sido Silvia Chena, Gabriel Mendoza, Julio Bernio e Isabel Montenegro.

Silvia Hirsch y Mariana Gómez, mis tutoras en este camino, a quienes estoy enormemente agradecida ya que supieron guiarme y orientarme en la elaboración de esta tesis, compartieron sus saberes y realizaron lecturas rigurosas, transmitieron experiencias y las problematizaciones necesarias para una práctica investigativa comprometida y crítica.

Asimismo estoy en deuda con una serie de programas e instituciones que aportaron recursos en mi formación. El Programa de Formación y Capacitación para el Sector Educación (PROFOR) del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología costó los gastos del programa de posgrado; la beca de investigación otorgada por el Fondo Nacional de las Artes (FNA) aportó recursos para realizar el trabajo de campo y, finalmente, la beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) me permitió culminar la escritura de la tesis durante este último año.

Transitar diversos espacios de discusión y formación provocaron preguntas y nutrieron las lentes con qué mirar. Agradezco especialmente: al Grupo de Estudio y Trabajo sobre Indigenismo, Indianidad y Memoria Indígena (GEIIMI) del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) coordinado por Laura Zapata; al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá por la beca otorgada para participar en el Cuarto Seminario Internacional e Intensivo de la Red EPC "Interculturalidad: problematizaciones y horizontes" coordinado por Eduardo Restrepo; al Proyecto de Reconocimiento Institucional (PRI) "Género, interculturalidad y derechos: mujeres indígenas y migrantes en Argentina" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, dirigido por Mariana Gómez.

A lo largo de estos años también he recibido invitaciones para discutir los avances preliminares de esta tesis en el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (CAS-IDES) y en el Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI) del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). En esas ocasiones Pablo Wright, Axel Lazzari, María Pozzio y Laura Zapata aportaron sus miradas, reflexiones y sugerencias, a ellas y ellos mi reconocimiento y agradecimiento.

A mis compañeras y compañeros de los seminarios de posgrado en IDES-UNGS, y especialmente a quienes durante estos años compartimos el interés por la temática y realizamos fructíferos intercambios: Miguel Leone, Fernando Cabrera y Analía Torina.

A mis actuales compañeras y compañeros de trabajo del Instituto de Estudios sobre Ciencia y Tecnología (IESCT) de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ).

A mis amigas y amigos que han sido el soporte emocional: Camila, Eliana, Lucas, Mariana, Alejandro, Nicolás y Gonzalo.

A Roberto, por su acompañamiento en los inicios de esta tesis.

A mi familia, a mi madre Ana María y a mis hermanos María Laura y Maximiliano por estar incondicionalmente.

INTRODUCCIÓN

Durante los años 2013-2015 me he vinculado a comunidades rurales qom (tobas) ubicadas en Pampa del Indio, localidad que se encuentra en el oeste del Departamento Libertador General San Martín, en el centro-norte de la provincia del Chaco, a 230 kilómetros de la capital provincial. Allí, desde el año 2003, las “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) llevan adelante un proyecto que tiene como objetivo *la recuperación de su cultura ancestral*¹. Su principal área de influencia es la localidad de Pampa del Indio, no obstante, mantienen vínculos con instituciones en Resistencia, Córdoba y Buenos Aires. Se trata de mujeres que participan activamente en el ámbito comunitario y que han ganado presencia y reconocimiento por su trabajo también a nivel provincial, nacional e internacional.

Desde 2013 viajé en distintos momentos a Pampa del Indio y me vinculé con las mujeres de la organización, participando de actividades y reuniones en el *salón de las mujeres*, colaborando en la escritura de proyectos, acompañándolas en la presentación y difusión de su trabajo, y en la recepción de premios y menciones tanto en la provincia de Chaco como en Buenos Aires.

El surgimiento de liderazgos femeninos en comunidades indígenas de Argentina y América Latina es un fenómeno que en el transcurso de las últimas décadas se ha incrementado. Se trata de mujeres indígenas que han logrado trascender el ámbito familiar, y que a través de su inserción en diversos espacios de participación han logrado volverse más visibles en el espacio público, tanto a nivel comunitario como extra comunitario.

Esta tesis de maestría, desde un abordaje metodológico que combina etnografía con análisis de documentos, se propone contribuir al análisis de los procesos organizativos e identitarios protagonizados por las mujeres indígenas en el espacio público. Se focaliza en la experiencia organizativa de las mujeres qom (tobas) que habitan las comunidades indígenas rurales de Pampa del Indio en la provincia de Chaco – Argentina, a través de la observación del caso de la organización “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres

¹ Los términos que aparecen en *cursiva* hacen referencia a categorías nativas brindadas por mis interlocutoras e informantes.

Cuidadoras de la Cultura Qom”), considerando un período temporal que abarca las últimas tres décadas, desde 1985 hasta el presente.

La organización “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”), constituida por mujeres qom provenientes de los parajes Pampa Grande y IV Legua, inició en el año 2003 un trabajo de *recuperación de su cultura ancestral* a partir del rescate, escritura, preservación y transmisión de relatos tradicionales del pueblo qom que están presentes en los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y los ancianos de la comunidad. Además de la producción de textos bilingües -escritos en *qom l’aqtaqa* (lengua qom) y en español- las mujeres qom realizaron ilustraciones que recrean gráficamente la secuencia de aquello que narran los relatos. También han graficado la flora y la fauna del monte chaqueño y sus ecosistemas, y han confeccionado *etnojuguetes* (juguetes producidos con materiales de descarte que representan animales del monte). A través de estos materiales buscan facilitar el acceso de sus hijos y nietos a conocimientos y valores que consideran propios de la *cultura qom*; por ejemplo, permitirían conocer qué animales y plantas hay *tierra adentro* –en el monte-, qué se puede comer de ellos, qué enfermedades pueden aliviar y cómo se los puede cazar. También han indagado en torno a juegos, danzas y canciones que aún se conservan en la memoria sus ancestros. Han trazado de mapas toponímicos en los que ubicaron antiguos cementerios y comunidades, espacios sagrados del monte, espacios de *marisca* (caza) del monte y del río y los espacios de recolección de frutas. Han recuperado la nominación en *qom l’aqtaqa* de esos espacios que hoy son nominados con las denominaciones que les dieron los *criollos*.

Los primeros materiales producidos por las “Madres Cuidadoras de las Cultura Qom” estuvieron destinados al nivel inicial y primario ya que su objetivo estaba puesto en que sus hijos más pequeños permanecieran en el sistema educativo y no perdieran *su cultura*. No obstante, actualmente sus producciones son utilizadas como materiales didácticos en distintos niveles del sistema educativo formal en la modalidad Educación Intercultural Bilingüe y su trabajo ha recibido reconocimiento y menciones a nivel municipal, provincial y nacional; lo que les ha permitido establecer vínculos con diversas instituciones y organizaciones -gubernamentales y no gubernamentales-, e incluso la obtención de premios a nivel internacional.

Este espacio organizativo exclusivo de mujeres indígenas encuentra su antecedente en otro espacio femenino que lo precede en el tiempo: la organización “*Qomlashepi*” (Mujeres Qom). “*Qomlashepi*” fue el nombre que se dieron distintos grupos de mujeres

indígenas qom (tobas) conformados hacia mediados de la década del ochenta en distintos *parajes* o *asentamientos* indígenas ubicados en zonas periféricas respecto del casco urbano de Pampa del Indio (Campo Alemany, Campo Medina, Santa Rita, Cuarta Legua, Pampa Grande, Pampa Chica, entre otros) en los que se nuclearon mujeres jóvenes, adultas y ancianas.

La formación de estos grupos fue alentada en 1985 por la acción de las religiosas católicas Mercedes, Susana y Angélica quienes durante la década anterior, vinculadas a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) en la Iglesia Católica y afirmándose en la “opción preferencial por los pobres”, abandonaron el modo de vida consagrado y se incorporaron a la pastoral que estaba desarrollándose en zonas postergadas del país. Las religiosas llegaron a Pampa del Indio vinculadas a redes de apoyo constituidas por organizaciones eclesiales impregnadas del espíritu de la renovación conciliar -entre las que se destacan el Instituto de Cultura Popular (INCUPRO) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)- y en el marco de los proyectos de desarrollo impulsados por estas instituciones eclesiales estimularon la conformación de los grupos de mujeres “*Qomlashepi*”. En un primer momento, las actividades que desarrollaban se concentraron en proyectos de tipo productivo dirigidos a las mujeres y que tenían como objetivo responder a las necesidades económicas de las familias campesino-indígenas. Se trataba de cursos de alfabetización de adultos y de cursos para aprender oficios: corte y confección de ropa para niños y adultos, alpargatas, tejido, medicinas naturales, cocina y alimentación, entre otros. Posterior y paulatinamente este tipo de capacitaciones fueron transformándose y predominaron las capacitaciones que abordaron los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres.

Del vínculo que establecí con la organización “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) y de la exploración bibliográfica surgieron una serie de interrogantes sobre los que esta tesis pretende hacer contribuciones: ¿cómo se constituye el entramado de condiciones socio-históricas que posibilitó el proceso organizativo e identitario que protagonizan las mujeres indígenas qom en el espacio público – comunitario y extracomunitario-? ¿Qué otros actores están involucrados en este proceso? ¿Cuáles son los discursos a los que apelan las mujeres que participan en procesos organizativos cuando construyen su identidad como “mujeres indígenas”? ¿Qué vínculos podemos establecer entre la noción de “*cultura qom*” que predomina en este grupo y su identidad como “mujeres indígenas”? ¿Cuáles son sus luchas y reivindicaciones? ¿Qué

intereses persiguen? ¿De qué manera la participación y organización de las mujeres indígenas redefine los vínculos en las relaciones de género en el nivel comunitario y al interior del espacio doméstico?

Esta tesis se estructura en cinco capítulos y las conclusiones. En el primer capítulo, expongo los antecedentes bibliográficos que resultan de interés para la investigación, se presentan estructurados en tres tópicos: a) Mujeres indígenas y procesos organizativos en Argentina y América Latina; b) Miradas sobre las mujeres indígenas en los estudios etnográficos del Chaco argentino; c) Vínculos entre mujeres misioneras y mujeres indígenas. Además, realizo especificaciones sobre el marco teórico y preciso los objetivos generales y específicos de la investigación. Por último, amplío la metodología de trabajo y las características que adquirió el trabajo de campo.

En el segundo capítulo ofrezco una caracterización de la comunidad en la que se desarrolló el trabajo de campo y realizo una presentación de quienes han sido mis interlocutoras, las mujeres integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Por otro lado, este capítulo reconstruye histórica y etnográficamente la trayectoria de los/as qom (tobas) en la región desde fines de siglo XIX hasta mediados de la década del sesenta del siglo siguiente. A través de un recorrido por las interacciones establecidas entre instituciones y/o agentes estatales, eclesiales, económicos y de desarrollo con la población indígena del Chaco argentino, indago especialmente en los roles que desempeñaron las mujeres (y varones) indígenas en estas interacciones para comprender el marco en el que se insertan los procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas que tuvieron lugar en las últimas décadas y que estoy interesada en estudiar.

El tercer capítulo se concentra en el caso de las “*Qomlashepi*” (Mujeres Qom) de Pampa del Indio y su vínculo con las religiosas católicas que alentaron su organización. Se propone develar el contexto en el que tuvo su origen el proceso organizativo e identitario de las mujeres qom, y sus características. Revisa las transformaciones que atravesó la Iglesia Católica durante la década del sesenta, la trayectoria de las religiosas católicas y los proyectos de desarrollo que se implementaron en la región. Me pregunto cómo fueron miradas las mujeres indígenas por las religiosas, qué valores imprimieron en su trabajo, qué idea de “pueblo indígena” y de “mujer indígena” predominó en la tarea compartida, y a qué paradigmas respondían esas representaciones.

En el cuarto capítulo me propongo caracterizar y analizar el nuevo rumbo que adquiere el proceso organizativo e identitario protagonizado por las mujeres qom en los albores del siglo XXI: la conformación de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. En este contexto la “*cultura qom*” se convierte en eje articulador y en tanto “recurso” les permite a las mujeres qom intervenir activamente en el espacio público – comunitario y extracomunitario-, legitimar posiciones identitarias y dar disputas simbólico-políticas.

Finalmente, en el quinto capítulo pongo el foco en la política de identidad desplegada por las mujeres indígenas. Por un lado, busco problematizar de qué manera el involucramiento de las mujeres qom en procesos organizativos y participativos y su mayor presencia en espacios comunitarios y extracomunitarios ha transformado los vínculos en las relaciones de género en el ámbito doméstico y comunitario. Me pregunto cómo se han pensado a sí mismas en el proceso organizativo y de qué modo lidian con situaciones de violencia/opresión de género en las que se ven involucradas. En este sentido, me propongo analizar las imágenes sobre las mujeres indígenas que predominan en los discursos de las “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) al presentarse en el espacio público (comunitario y extracomunitario) y en qué situaciones enuncian y/o referencian los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural y/o los derechos de las mujeres. Me interesa discutir la naturaleza de la categoría “mujeres indígenas” en tanto sujeto político.

CAPÍTULO 1

Antecedentes, Marco Teórico, Objetivos y Metodología

I. Antecedentes

a) Mujeres indígenas y procesos organizativos en Argentina y América Latina

Existe un corpus bibliográfico que sostiene que en el transcurso de las últimas décadas en numerosas comunidades indígenas han surgido liderazgos femeninos en la conformación de grupos de mujeres que desarrollan un rol fundamental en la comunidad y que logran trascender el ámbito familiar y comunitario, adquiriendo visibilidad en distintos espacios a nivel provincial, nacional e internacional.

En Argentina estamos asistiendo a la visibilización de las acciones de mujeres indígenas y sus demandas en el espacio público. De reciente aparición, y más estrechamente ligados al enfoque que pretendo ofrecer en esta investigación, resultan los estudios que abordan la participación social y política de las mujeres indígenas en Argentina que logran trascender el espacio doméstico y comunitario insertándose en diversos grupos o instancias de participación que dan lugar a diversos procesos organizativos y a procesos identitarios (Castelnuovo, 2015; Sciortino, 2013, 2014; Gómez, 2014a; Gómez y Sciortino, 2014/2015).

Natalia Castelnuovo (2015) explora la forma en que las mujeres guaraníes del noroeste argentino perciben y se apropian del universo del desarrollo desde la década del noventa. Castelnuovo sostiene que las mujeres indígenas que se vincularon a diversos proyectos de desarrollo han ganado espacios de poder y de participación propios (encuentros y organizaciones de mujeres indígenas) desde los cuales promueven cambios colectivos y mejoras para otras mujeres, sus familias, comunidades y pueblos. Destaca el papel fundamental de las ONGs para impulsar un proceso de empoderamiento de las mujeres que las ha llevado a ocupar cargos de representación política en sus pueblos y comunidades, asumiendo posiciones de liderazgo y reclamando sus derechos a participar en el ámbito político y económico y cuestionando roles tradicionales. La autora critica la perspectiva que afirma que el desarrollo es un sistema de dominación cultural ya que entiende que las personas involucradas en proyectos de desarrollo no reproducen linealmente lo que se planifica para ellos en tanto no son sujetos pasivos sino sujetos

activos capaces de realizar negociaciones, en este sentido afirma que las mujeres indígenas le dan nuevos significados a los contenidos y prácticas propuestos por los programas y las técnicas del desarrollo.

En su tesis doctoral Silvana Sciortino (2013) etnografía el taller “Mujeres de los Pueblos Originarios” en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM). A partir de este espacio, explora la enunciación de una política de identidad basada en la afirmación de género y de la pertenencia étnica de las mujeres indígenas en Argentina. Sciortino enfatiza que muchas de las mujeres originarias recurren al discurso de la “complementariedad-igualdad” entre el hombre y la mujer en el seno de sus comunidades aunque en los relatos de su vida cotidiana retratan situaciones de desigualdad (alcoholismo, violencia y conflictos por la participación política de las mujeres) que son explicadas por la penetración del “sistema occidental” que desmantela las relaciones de complementariedad entre los sexos. Las originarias refieren a la imagen de la “mujer/madre” -encargada de transmitir la cultura y los valores a sus hijos- sostenida en la idea de “mujer/naturaleza”, y a la imagen de la “mujer/madre/luchadora” que lucha por su Pueblo y por sus hijos. De este modo, para Sciortino la maternidad y sus responsabilidades asociadas proveen a las mujeres originarias un modelo para entrar en la lucha política de sus pueblos teniendo una correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público y cuya principal demanda es el cumplimiento de los derechos de los pueblos originarios.

En otro trabajo, Sciortino (2014) analiza los posicionamientos políticos de las indígenas frente al debate de la despenalización/legalización del aborto, identificando dos amplias posturas². Sciortino sostiene que la lucha por los derechos de los pueblos se cruza con la lucha por los derechos de sus mujeres, siendo necesario articular la perspectiva individual desde la que se enuncian los derechos de las mujeres como humanas y la noción de sujeto colectivo contenida en la defensa de los derechos de los pueblos.

Mariana Gómez (2014a) logra delinear un mapa preliminar de modalidades de participación política y procesos organizativos de mujeres indígenas en Argentina: a)

² En la primera posición identificada, el aborto no sería un tema que corresponda a la agenda indígena y a la agenda de las originarias, en esta posición la identidad indígena se define desde la cultura como una entidad estable, fija y preestablecida que restringe los debates. En la segunda posición, que acuerda con dar el debate, las identidades y culturas están sujetas a la “deliberación interna” de los pueblos, respondiendo al dinamismo propio de un grupo.

participación de mujeres que se asumen líderes y referentes en distintas luchas y resistencias indígenas; b) participación de mujeres indígenas en la política partidaria y en la política indigenista en provincias como Chaco y Formosa; c) participación de mujeres indígenas en el Movimiento de Mujeres de Argentina, aquí el Taller Mujeres de los Pueblos Originarios del Encuentro Nacional de Mujeres sería el espacio emblemático en el que participan desde 1986; d) participación de mujeres indígenas en procesos organizativos desarrollistas o productivistas (no político-activistas) generalmente orientados a mejorar la vida de las mujeres y promovidos por ONGs; e) participación en espacios creados para debatir problemáticas específicas de las mujeres indígenas a nivel regional, vinculados a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, organismos internacionales y agencias de cooperación. Además se detiene en algunos de esos escenarios para analizar ejes de discusión que atraviesan al movimiento de mujeres indígenas latinoamericanas y que comienzan a discutirse en Argentina.

Gómez y Sciortino (2015) ponen en consideración una serie de debates que están tomando entidad respecto a las mujeres indígenas, los derechos colectivos y la violencia de género. Analizan dos experiencias de mujeres indígenas organizadas que se posicionan frente a situaciones de violencia de género en las comunidades y en espacios de organización social y política indígena.

Las investigaciones presentadas dan cuenta de que este campo de estudios es aún joven en nuestro país y se encuentra en expansión. Sin embargo, el involucramiento de mujeres indígenas en diversos procesos de organización y participación y sus luchas se ha convertido en un importante tópico de investigación en diferentes países de América Latina: México, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Guatemala y Brasil.

Observando las investigaciones realizadas en otras naciones latinoamericanas es posible visualizar tres líneas temáticas que permiten agrupar los estudios sobre participación social y política de mujeres indígenas: (I) Procesos organizativos, demandas y políticas de identidad (Hernández Castillo, 2008; Camus, 2000; Masson, 2008; Cumes, 2009; Méndez Torres, 2009; Flores Carlos, 2009; Bastián Duarte, 2008, 2011; Oliart, 2012; Sanchez, 2012; Vásquez García, 2012); (II) Violencia contra las mujeres involucradas en procesos organizativos: (Guzmán Gallangos, 2009; Pequeño Bueno, 2009; Pérez Moscoso, 2009; Cerda García, 2012); (III) Mujeres indígenas, debates jurídicos y sistemas de justicia comunitaria (Cumes Simón, 2012; Sieder y Macleod, 2012; Sierra,

2012; Villa Hernández, 2012; Vianey Varga, 2012).

b) Las mujeres indígenas en los estudios etnográficos del Gran Chaco

Otro grupo de estudios que constituyen un interesante antecedente en nuestro campo de estudios, lo conforman las investigaciones etnográficas del Gran Chaco que han centrado su mirada en las mujeres indígenas. Los trabajos de Silvia Hirsch (2008a) y Mariana Gómez (2016) por un lado, han realizado lecturas sistemáticas acerca del tratamiento que han recibido las mujeres indígenas en los estudios antropológicos producidos en Argentina. Y por otro, han abordado el estudio de la participación social, política y económica de las mujeres indígenas en sus comunidades –aunque sin detenerse en el estudio de procesos organizativos y participativos- y han puesto el foco en las relaciones de género establecidas entre varones y mujeres en el ámbito comunitario (Hirsch, 2003; 2008b; Gómez, 2008b; 2008c).

b.1) Lecturas sistemáticas

Silvia Hirsch (2008a), quien ha sistematizado estudios sobre mujeres indígenas en Argentina, sugiere la existencia de una variedad de estudios etnográficos que han realizado indagaciones sobre diversos aspectos de la vida de las mujeres indígenas abordando principalmente temáticas vinculadas a la reproducción femenina, la elaboración de artesanías, el trabajo y los procesos de socialización. Sin embargo, la autora sostiene que en estos estudios no se halla presente una problematización teórica sobre las cuestiones de género, en tanto que el campo de la antropología de género y los debates teóricos sobre las relaciones de género y el status de la mujer han cobrado relevancia teórica en nuestro país recién en las décadas de 1970 y 1980. La hipótesis de Hirsch respecto al tardío interés en el estudio de la esfera femenina postula, por un lado, que la mujer como objeto de investigación académica estaba ausente de los intereses de los antropólogos y que era un tema carente de prestigio para investigar; y por otro lado, entiende que para los primeros etnógrafos del S. XX –Karsten, Nordenskiöld, Métraux, Palavecino y Lechman-Nitsche- la esfera femenina les resultaba inaccesible por ser varones, y que en consecuencia la mirada etnográfica de entonces sobre las mujeres indígenas no lograba penetrar en la profundidad de sus prácticas culturales, arrojando una imagen fosilizada de las mujeres, en tanto que se referían a ellas como meras reproductoras culturales.

La autora enumera una serie de trabajos más recientes que han centrado su interés en la exploración de la vida de las mujeres indígenas del Gran Chaco, abordando temáticas vinculadas a la familia y el parentesco (Barúa, 1993; Braunstein, 1983); la reproducción femenina, la sexualidad y el aborto entre los pilagá (Idoyaga Molina, 1976-1977); descripciones de los ritos de pasaje, la menstruación y el posparto en los grupos chaqueños (Newbery, 1975); las relaciones de complementariedad en la sociedad toba y la participación de la mujer en la esfera económica (Mendoza, 1999); las prácticas discursivas de las mujeres tobas desde un abordaje sociolingüístico (Fernández, 1995); la construcción de lo femenino entre los wichí con respecto a los seres míticos y las relaciones de género (Barúa y Dasso, 1999); el espacio doméstico como un espacio netamente femenino (Palmer, 2005), los tejidos realizados por mujeres wichí como metáfora de la femineidad y la socialización de las mujeres (Montani, 2008), la construcción cultural del cuerpo (Citro, 2008; Tola, 2008).

Por otro lado, la lectura enunciada por Gómez (2015, 2016) acerca de las producciones etnográficas del Chaco argentino que abordan la condición de género de las mujeres indígenas afirma que en gran parte de estos estudios es posible encontrar descripciones que cosifican la condición de género de las mujeres a través de la objetivación de antiguas prácticas sociales indígenas ancladas en los rituales y en el imaginario mítico. Como consecuencia de estas investigaciones, la autora considera que se ha producido un imaginario -que denomina críticamente *mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas del Chaco*- en el que las mujeres indígenas son presentadas como sujetos ahistóricos. Gómez traza una genealogía que devela cuáles han sido las corrientes teóricas de la que esta mirada es deudora, identificando tres: a) los trabajos de los primeros etnógrafos del S. XX centrados en los rituales, los mitos y en la afirmación de que las mujeres ejercían la libertad sexual y elección autónoma del cónyuge; b) la “etnología tautegórica” de Marcelo Bórmida de gran peso en los años 70 en la que se construye la imagen de que los indígenas son portadores de una conciencia mítica, y por lo tanto, son seres de los que nos separaría un abismo cultural; por último, c) la influencia de la “etnología amazónica” en la que el género de las mujeres es una estructura simbólica ligada al mito de origen de las mujeres y a la estructura del ritual, que continuaría impregnando del mismo modo que en el pasado precristiano las prácticas sociales indígenas. Gómez señala que esta *mirada cosmologicista* constituye un abordaje estático que no reconoce que la condición de género es cambiante respecto de esas cosmologías

u ontologías indígenas y que elige olvidar los procesos históricos, sociales y políticos que reconfiguraron las dinámicas de los pueblos indígenas durante el último siglo.

b. 2) Participación femenina y relaciones de género

Silvia Hirsch (2008b) analiza la comunidad guaraní del Chaco salteño y postula que si bien se observa complementariedad entre mujeres y varones en algunos aspectos de la división sexual del trabajo y en la vida cotidiana, existe una jerarquización de las actividades y prácticas masculinas, produciéndose situaciones de desvalorización del rol femenino que pueden ejemplificarse en la violencia doméstica y la falta de participación femenina en otros ámbitos de la comunidad. Sin embargo, para la autora las relaciones de poder que se establecen entre los hombres y mujeres guaraníes no son estáticas puesto que la generación de mujeres más jóvenes es capaz de movilizar nuevas estrategias, en distintos ámbitos, que implican una capacidad de agencia que se renueva y actualiza.

Por su parte, Mariana Gómez (2008b; 2008c) quien abordó la situación de las mujeres qom del oeste formoseño, cuestiona la hipótesis de la dominación masculina omnipresente en todas las esferas de la vida social, y también la idea de que mujeres y hombres comparten y se distribuyen de manera igualitaria el poder, la autoridad y la toma de decisiones en el seno de las familias. Tampoco comparte la idea de que las mujeres construyen un poder manifiesto solo en la “esfera doméstica” mientras que los hombres lo hacen en la “esfera pública”. Gómez afirma que existen dinámicas de género e intra-género en las que coexiste la violencia simbólica y la violencia sexual contra las mujeres –por ejemplo, la amenaza de violencia sexual que experimentan las mujeres en sus salidas al monte- y esferas sociales en las cuales las expresiones de poder y autoridad entre mujeres están sumamente presentes –por ejemplo, las relaciones de solidaridad y cooperación entre las mujeres de la misma familia y relaciones de enemistad con mujeres pertenecientes a bandas rivales y/o subordinadas-. Estas relaciones de solidaridad y protección entre las mujeres de una misma familia extensa generan, como contraparte, bastante aislamiento, desconfianza y un alto nivel de conflictividad entre las mujeres de una misma comunidad pertenecientes a familias extensas opuestas.

En otros trabajos, Gómez (2011a; 2016) analiza cuales han sido los cambios e impactos de la misión anglicana en las prácticas del mundo femenino y masculino indígena, describiendo las consecuencias de la presencia misionera y reconstruyendo los cambios

más importantes que ésta impuso en la dinámica de las relaciones de género. A partir del análisis de aspectos que gozaban de vitalidad al inicio del proceso de conversión socio-religiosa: las peleas de mujeres, la fuerza física femenina y la matrilocalidad, la investigadora arriba a la idea de que los hombres y las mujeres ejercían poder en dimensiones o esferas de acción exclusivas a cada género. En este sentido, afirma que antiguamente los grupos qom se organizaban para la supervivencia sobre la base de la división sexual del trabajo complementaria pero no necesariamente “igualitaria”. Asimismo enfatiza que estas disyunciones sociales, ya existentes entre los géneros, se incrementarán con la incorporación como asalariados y asalariadas en los ingenios, pero más hondamente al compartir la vida en el espacio de la misión. Por otro lado, la investigadora propone leer la “indiferencia, timidez o apatía” que los anglicanos imputaron a las mujeres qom como una estrategia de resistencia femenina, en tanto que la indiferencia y el replegamiento de las féminas hacia el hogar les permitió tener un mayor control sobre el proceso de invasión cultural y conversión religiosa. A Gómez le interesa destacar que la política misionera marginó a las mujeres de los nuevos roles de liderazgo social y religioso y que los hombres fueron tenidos como los más aptos para ocuparlos, además se les ofreció desarrollar las labores pagas, y se estimuló la presencia masculina en el espacio público -dentro y fuera de las comunidades-. Mientras que las mujeres fueron tenidas como actrices secundarias, cuyo confinamiento y resguardo en los hogares les permitió enfrentar mejor el proceso civilizador. No obstante, los esfuerzos de los anglicanos estuvieron orientados a alfabetizarlas, cristianizarlas, domesticarlas y maternizarlas, reforzando una concepción ya existente sobre el trabajo femenino con el estímulo de la producción artesanal y el involucramiento con el monte.

Como hemos visto, éstos trabajos abordan y tematizan la participación social, política y económica de las mujeres indígenas en sus comunidades poniendo el foco en las relaciones de poder que se establecen entre los hombres y las mujeres en el contexto comunitario e indagando diversos elementos que favorecen la participación femenina o la detienen.

c) Mujeres indígenas y mujeres misioneras

Otro grupo de estudios, aún poco desarrollado tanto en Argentina como en América Latina, que resulta de interés para los fines de esta tesis, lo constituyen las investigaciones que han tematizado el rol de las mujeres misioneras de diversas denominaciones cristianas

(menonitas, anglicanas, católicas) que participaron en los servicios misioneros destinados a la población indígena.

Altman y López (2015) abordan el rol de las mujeres misioneras menonitas en Argentina durante la primera década del siglo XX. Altman y López sostienen que las mujeres menonitas desarrollaron un papel destacado en la expansión de la iglesia en el país realizando un amplio ejercicio de funciones de apoyo, pensadas como una extensión del rol de madre y esposa para sus maridos, hijos y otros jóvenes varones menonitas. Asimismo fueron ejemplos de vida doméstica cristiana para los conversos y garantía de un comportamiento social adecuado. Además, su trabajo como lectoras bíblicas colportoras³, maestras y enfermeras tuvo un impacto fundamental en la promoción de la presencia menonita y en la valoración positiva de sus esfuerzos. No obstante, los autores también señalan el rol subordinado que estas mujeres se vieron forzadas a desempeñar. Dado que predominaba la idea de que ante todo eran esposas y madres, y además de la necesidad de supervisión masculina y del lento proceso para ganar espacios de participación en la toma de decisiones que las afectaban, existía un principio general según el cual “las mujeres trabajan para las mujeres” que delimitaba unos espacios de acción específicos pensados como extensiones del ámbito doméstico del cuidado de otros, lo que constituye un articulador de discursos y prácticas. Aunque por lo general la “unidad misionera” estaba compuesta por el matrimonio y sus hijos también existieron mujeres solteras en el espacio de las misiones. Altman y López sugieren que las misioneras solteras se constituyeron como un grupo liminal que en el contexto de la misión, lejos de sus familias de origen, dio a estas mujeres una independencia respecto al control masculino poco común entre las mujeres menonitas. Cabe agregar que fueron representadas como una amenaza dado el peligro potencial de que adoptasen “normas mundanas”. Las características de la presencia de las mujeres menonitas en las misiones reviste interés para nuestro caso de estudio dado que en el marco de la expansión de la obra misionera, hacia 1943, los menonitas dan inicio a la misión “*Nam Cum*” en Pampa Aguará-Chaco entre los aborígenes del norte argentino.

Por su parte, Gómez (2016) al analizar la política anglicana en clave de género se detiene

³ “Colportor/a” es una palabra que no se encuentra en los diccionarios españoles y que representa a todos aquellos hombres y mujeres que dedicaron su vida a la difusión y venta de la Biblia. El colportaje de la Biblia ha sido un elemento fundamental en la historia de los evangélicos de América Latina.

en el rol que desempeñaron las misioneras, los espacios que ocuparon en la misión y las miradas que construyeron sobre las mujeres qom. “Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo” -el título del libro de Gómez- alude a las palabras con las que la misionera Dora Tebboth eligió caracterizar a las mujeres qom (tobas) destacando la alteridad y el salvajismo que denotaba su fuerza corporal y las peleas de mujeres que protagonizaban y, simultáneamente, su timidez e indiferencia; condiciones que desafiaban e invertían el estereotipo de género de la época. Las conceptualizaciones elaboradas por las misioneras acerca de las tobas contenían prejuicios racistas, clasistas y sexistas. La autora enfatiza que Dora Tebboth se autopercibía allí “acompañando el trabajo que desarrollaba su marido” Thomas Tebboth, y que los espacios que estuvieron a cargo de las misioneras fueron la escuela para mujeres y las reuniones de rezo femenino, desde donde pretendieron docilizar a las mujeres desde la infancia, introducir nuevos hábitos de vestimenta, en las pautas culturales y en la higiene. Las mujeres tobas fueron vistas por las misioneras inglesas como las responsables de la indecencia e indisciplina de sus hijos, al tiempo que en su rol de esposas representaban un obstáculo en el proceso de conversión de sus maridos. La autora concluye:

[...] la política misional hacia las mujeres se orientó a configurar nuevos comportamientos, roles y hábitos ‘civilizados’, a través de la intervención en la higiene, la desnudez, la vestimenta, en su educación, en el trabajo artesanal y en las pautas de crianza e higiene de sus hijos. En ese sentido las transformaciones impulsadas buscaban la alfabetización, cristianización, domesticación y maternización de las mujeres. Los espacios para llevar adelante estos cambios fueron las escuelas de niñas y mujeres, los cultos y las reuniones femeninas de rezo y las campañas de higiene y vacunación llevadas adelante en el dispensario sanitario de la misión [...] la política misionera marginó a las mujeres de los nuevos roles de liderazgo religioso creados con el respaldo de los antiguos líderes (*jaliaganec*) y chamanes (*piogonaq*) que gradualmente se convertían. Los trabajos pagos que se podían realizar en la misión (carpintería, construcción, mensajería) se ofrecían a los hombres. Entre las mujeres se promovía la producción de artesanías que los misioneros luego compraban y vendían en su almacén o directamente a los comerciantes de la zona. Sólo ciertas jóvenes predilectas fueron seleccionadas para trabajar en las casas de los misioneros como ayudantes domésticas, en las tareas de cocina, costura, lavado y planchado de la ropa. (Gómez, 2016: 160)

Lanusse (2007), aún sin que su objetivo sea analizar el vínculo entre la religiosa católica y las mujeres indígenas, logra relevar la experiencia de Guillermina Hagen entre los

wichís. Siguiendo a Lanusse, luego de su involucramiento en otros proyectos rurales⁴ promovidos por el Estado provincial, hacia fines de la década del sesenta Guillermina Hagen llega al Impenetrable en la zona de Misión Nueva Pompeya en el marco de un plan de desarrollo de la Dirección del Aborigen de la Nación. Allí, en un primer momento, la monja junto a un grupo de colaboradores, y frente a la emergencia sanitaria que afectaba a los pobladores, abrieron una sala de primeros auxilios y posteriormente comenzaron a prevenir y a enseñarle a los pobladores como mejorar su alimentación. Pasada la emergencia sanitaria emprendieron otras tareas: fundaron una escuela, crearon un centro de alfabetización para adultos, inauguraron un hospital, construyeron puentes y caminos, repararon el campo de aterrizaje y rehabilitaron la capilla. También conformaron una cooperativa de producción y consumo. Al principio comercializaban los tejidos de las mujeres del lugar en zonas cercanas, luego abrieron un almacén y se organizaron huertas, una carpintería, un taller y una panadería. La principal fuente de ingresos se logró mediante la explotación de la madera del lugar, sin embargo, hacia 1972 comenzaron las difamaciones y luego las presiones se hicieron más tangibles a través de la lentitud del gobierno para otorgarles los documentos que necesitaban para comercializar madera. También en esa época la Misión sufrió un allanamiento, durante la madrugada descendieron tres helicópteros con decenas de soldados. Lanusse sostiene que la experiencia de la misión se tradujo en “una creciente conciencia política, que llevó a los indios a impulsar la creación de una Federación que nucleara y defendiera los derechos de todos los indígenas de la provincia y a apoyar la lucha de las Ligas Agrarias Chaqueñas” (Lanusse, 2007: 103).

A nivel latinoamericano, Hernández Castillo (2008b) considera que entre los muchos diálogos que han contribuido a formar las nuevas identidades políticas de mujeres

⁴ En 1968, luego de convertirse formalmente en monja, Guillermina fue destinada al pueblo de Villa Ana - una zona empobrecida en el norte de la provincia de Santa Fe-. Estando allí, y a raíz de su formación como ingeniera agrónoma, fue convocada por el Ministerio de Agricultura de la provincia para trabajar en un plan de colonización que se proponía transformar a los hacheros en agricultores a través de la capacitación y el otorgamiento de tierras. La mayoría de las actividades vinculadas al “plan de colonización” eran realizadas en Fortín Olmos. Allí Guillermina conoció a Arturo Paoli y al grupo de personas que trabajaban con él y colaboró con ellos “la monja y el resto se iban enterando de las peripecias y desgracias de la gente del monte y se jugaban con ellos [...] Algunos ya sostenían que el único camino para terminar con la proscripción del peronismo y con todas las injusticias era la lucha armada” (Lanusse, 2007: 103). Algunos de los involucrados en la lucha armada eran Roberto Perdía, Juan Beláustegui, Orlando Montero y Rafael Yacuzzi. Según Lanusse, en ocasiones Guillermina colaboraba con ellos trasladando armas y gente en una camioneta que ella conducía y eso les permitía evitar los controles de la Guardia Rural. No obstante con el correr del tiempo la situación política se tensó aún más y Guillermina comenzó a ser perseguida, lo que la llevó a embarcarse en el proyecto entre los wichís.

indígenas, los espacios de reflexión y los procesos organizativos fueron promovidos primeramente por la Teología de la Liberación y luego por la Teología India. Las primeras experiencias organizativas se originaron en proyectos productivos que no pretendían hacer grandes transformaciones en la vida de las mujeres sino que se dirigían a crear opciones económicas para ellas y sus familias, lo que dio lugar a la organización de grupos de reflexión bíblica –que surgieron como consecuencia de las transformaciones impulsadas por el Concilio Vaticano II y la “opción preferencial por los pobres”- y que paulatinamente se fueron convirtiendo en espacios para compartir sus experiencias y problemas cotidianos. Un caso testigo de esta modalidad es el etnografiado por Angela Ixkic Duarte (2008) entre las mujeres nahuas del sur de Veracruz (México), se trata de una organización que surge del “encuentro entre un grupo de mujeres indígenas y un equipo de sacerdotes de la Teología de la Liberación” (Duarte, 2008). En las primeras etapas de desarrollo de estas experiencias se promovían “procesos de concientización” de los sectores marginados acerca de las raíces estructurales de su opresión, no existía entre los agentes de pastoral una perspectiva de género. Posteriormente, los espacios de reflexión se convirtieron en espacios de crítica de distintos tipos de opresión: de clase, de género, de etnia.

Hernández Castillo (2008b) da cuenta de que a mediados de la década del setenta, un sector de mujeres de la Iglesia Católica colombiana -retomando una reflexión de Camilo Torres publicada a mediados de la década anterior acerca de la especificidad de la opresión de las mujeres- conforman la Organización de Religiosas para América Latina (ORAL) que fue una pieza fundamental en la construcción de una pastoral de la mujer dentro de la iglesia católica colombiana. Las mujeres de ORAL trabajaron en la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en zonas urbanas y de Comunidades Cristianas Campesina (CCC) en las rurales, para la reflexionar teológica y políticamente sobre las desigualdades sociales. La autora sostiene que en este encuentro entre sacerdotes y religiosas católicas con hombres y mujeres indígenas la influencia ha sido recíproca⁵. En este sentido, hubo un pasaje de la “pastoral indígena” a la “Teología

⁵ “Los agentes de la pastoral han promovido los espacios participativos de reflexión y la apropiación del Evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos indios, y a su vez, hombres y mujeres indígenas han traído a este encuentro sus experiencias, su cosmovisión y sus formas de espiritualidad. Estos diálogos han influido no sólo en la conformación de espacios regionales y nacionales de organización para las mujeres indígenas, sino que han desestabilizado la visión hegemónica de la Iglesia Católica respecto a los pueblos indígenas y las mujeres. La elaboración de una Teología India por una nueva generación de sacerdotes y teólogos indígenas (Cenami, 1991, 1994; Siller, 1994) nos habla de que nuevas voces desestabilizadoras dentro de la Iglesia católica se están retroalimentando de las experiencias de los hombres y de las mujeres

India”, ésta última se proponía “recuperar la experiencia existencial de Dios propia de los pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles” (2008b: 76). La autora señala que respecto de las relaciones entre varones y mujeres, la Teología India –elaborada por una nueva generación de sacerdotes y teólogos indígenas– enfatizó los roles de complementariedad entre los géneros en las culturas indígenas. Contrastantemente, Hernández Castillo sostiene que esta perspectiva difiere de la experiencia concreta que viven las mujeres indígenas de Colombia, México y Guatemala donde la reflexión de las mujeres ha ido avanzando por caminos diversos a los de la Teología India:

Al leer el Evangelio a la luz de la vida cotidiana, las mujeres indígenas empezaron a cuestionar no solo las desigualdades que viven como indígenas y campesinas, sino también como mujeres. Los supuestos roles de ‘complementariedad’ que reivindica la Teología India no son una realidad para muchas de las comunidades indígenas de Chiapas, en donde las mujeres han sido excluidas de los espacios rituales, políticos y organizativos. (Hernández Castillo, 2008b: 82)

Asimismo, la autora recoge la influencia de la “teología feminista” desarrollada dentro de la Iglesia Católica, que ha llegado a las mujeres indígenas a través de asesoras religiosas y laicas. Se trata de teólogas feministas que reconstruyen la “opción por los pobres” pero como “opción por las mujeres pobres” enfrentando perspectivas hegemónicas patriarcales de la Iglesia mediante las voces de Ivonne Gebara y Elsa Tamez. Para concluir, Hernández Castillo nos advierte que no es posible entender la participación de las mujeres en el movimiento zapatista sin reconocer el trabajo de religiosas feministas en distintas regiones indígenas.

II. Marco Teórico

Numerosas estudiosas latinoamericanas vienen enfatizando en sus investigaciones que la participación social y política de mujeres indígenas en América Latina es un fenómeno que se ha hecho “visible” en las últimas décadas. Recurriendo al concepto de “visibilidad”⁶ desarrollado por Melucci, quien ha teorizado sobre la acción colectiva y

indígenas” (Hernández Castillo, 2008: 75-76).

⁶ Para Melucci (1994) la visibilidad representa una fase dentro de un proceso mayor de organización y las fases de visibilización son antecedidas y precedidas por fases de latencia.

los nuevos movimientos sociales, Gómez (2014a) sostiene que las acciones de visibilidad que están protagonizando hoy las mujeres indígenas en Argentina están fundadas en previos *procesos organizativos*⁷ y modalidades de participación política⁸ que son el resultado de dos procesos: por un lado, el protagonismo que disputan las mujeres en las comunidades y organizaciones de militancia indígena que ha acontecido en las últimas dos décadas; y por otro, la influencia de un discurso transnacional y multicultural que crea a ‘la mujer indígena’ como un nuevo actor social y político, y a su vez, un nuevo sujeto de políticas. Es decir, “las mujeres indígenas como nuevo actor social y político se *hacen visibles* en sus propias agencias y agendas al mismo tiempo que hay intereses por *hacerlas visibles* en el marco de políticas de tendencia multicultural” (Gómez, 2014a: 63, *cursivas* presentes en el original).

Ligado a esto, Gómez sostiene que las mujeres indígenas que se involucran en procesos organizativos deben atravesar una doble frontera espacial, lo que denomina “doble trascendencia”: por un lado, deben trascender el espacio doméstico; y por otro, el espacio comunitario (real y/o imaginario). Para la autora en esta acción de traspasamiento de fronteras se ponen en juego experiencias subjetivas en las que las mujeres indígenas objetivan su condición de género en relación a múltiples experiencias y a través de prácticas discursivas mediante las cuales construyen nuevas posiciones de sujeto y nuevas identidades. Gómez considera que “esta ‘doble trascendencia’ es una *experiencia política en sí misma* y una posibilidad de condición para que las mujeres produzcan nuevos agenciamientos políticos y se inserten en diversas modalidades de participación o creen otras nuevas” (2014a: 76).

⁷ El término ‘procesos organizativos’ fue primeramente acuñado por Hernández Castillo (2008a, 2008b) y luego retomado por Gómez (2014a) para referirse a diversos procesos de organización (en espacios, agrupaciones, organizaciones propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud) en los que se desarrollan distintos tipos de procesos identitarios.

⁸ Gómez sugiere utilizar el término ‘modalidades de participación política’ para referirnos a la inserción y participación de mujeres indígenas en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena y en ámbitos políticos institucionalizados. La autora logra delinear un mapa preliminar de modalidades de participación política y procesos organizativos en Argentina: a) participación de mujeres que se asumen líderes y referentes en distintas luchas y resistencias indígenas; b) participación de mujeres indígenas en la política partidaria y en la política indigenista en provincias como Chaco y Formosa; c) participación de mujeres indígenas en el Movimiento de Mujeres de Argentina, el Taller Mujeres de los Pueblos Originarios del Encuentro Nacional de Mujeres es el espacio emblemático de encuentro en el que participan desde 1986; d) participación de mujeres indígenas en procesos organizativos desarrollistas o productivistas (no político-activistas) generalmente orientados a mejorar la vida de las mujeres y promovidos por ONGs; e) participación en espacios creados para debatir problemáticas específicas de las mujeres indígenas a nivel regional, vinculados a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, organismos internacionales y agencias de cooperación.

En esta tesis me interesa investigar en torno a la participación social y política de las mujeres qom del Chaco argentino, concentrándome en el caso la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, más específicamente estoy interesada en indagar el proceso organizativo protagonizado por las mujeres qom. Entenderemos por proceso organizativo –siguiendo a Hernández Castillo (2008) y Gómez (2014a)- la inserción de mujeres indígenas en diversos procesos de organización (en espacios, agrupaciones, organizaciones propias y mixtas, cooperativas de artesanas, proyectos de desarrollo, comités de salud) en los que se desarrollan dinámicos procesos identitarios.

Nos preguntamos ¿Cómo se gestó el proceso organizativo que hoy se hace visible? ¿Cómo se constituyó el entramado de condiciones sociales, políticas, económicas e históricas que posibilitaron el proceso organizativo que protagonizan las mujeres qom en el espacio público –comunitario y extracomunitario-? ¿Qué actores sociales están involucrados en este proceso? ¿Cuáles han sido sus aportes y contribuciones?

Para el caso de México, Guatemala y Colombia, Hernández Castillo (2008a, 2008b,) y Hernández Castillo y Canessa (2012), observan que en los *procesos organizativos* de mujeres indígenas se conjugan las demandas colectivas de sus pueblos con sus demandas específicas de género, y sugieren pensar que estamos en presencia del surgimiento de una nueva identidad política que no se diluye dentro de las identidades políticas de los pueblos indios ni de las identidades de género de los movimientos feministas. En este sentido, “las indígenas se han dado a la tarea de incluir sus derechos como mujeres dentro de las demandas de derechos colectivos de sus pueblos” (Hernández Castillo, 2008a: 28).

Para pensar lo que sucede en Argentina respecto de lo enunciado por Hernández Castillo me interesa destacar lo que sostienen, por un lado Castelnuovo (2009) y Castelnuovo y Boivin (2010) quienes afirman que la participación de las mujeres en los programas de desarrollo (a través de capacitaciones y encuentros) ha llevado a las mujeres indígenas a posicionarse como sujetos de derecho, en tanto mujeres y en tanto indígenas, politizando su indigeneidad y descubriendo el valor de la cultura como un recurso. Por otro lado, en sintonía con lo anterior, Gómez (2014a) afirma que desde hace algunos años en Argentina actores como Naciones Unidas, ONGs locales, la Cooperación Internacional, programas y agencias estatales con un discurso transnacional comenzaron a interpelar desde el paradigma de los derechos humanos y los derechos de las mujeres a la “mujer indígena” como un actor social específico y un nuevo sujeto para políticas de género y culturales. En distintos espacios de discusión global, continental y regional “predomina el lenguaje

de los derechos humanos y los derechos de las mujeres y se intenta construir un tipo de ciudadanía especial sustentada en imaginarios esencialistas y primordialistas: son comunes las asociaciones de la mujer indígena con la sabiduría y la naturaleza así como la afirmación del rol central que tienen como transmisoras de valores y saberes culturales” (2014a: 71).

En este sentido nos interesa indagar que sucede con las mujeres de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, es decir: ¿Cómo logran trascender el espacio doméstico y comunitario? ¿Cuáles son los discursos a los que apelan las mujeres que participan en procesos organizativos cuando construyen su identidad como ‘mujeres indígenas’ y cuando enuncian sus demandas en el espacio comunitario y extracomunitario?

Eduardo Restrepo (2012) sostiene que un punto que tiende a generar gran confusión en el estudio de las identidades es el relacionado con su construcción discursiva:

Las identidades son discursivamente constituidas, pero no son sólo discurso. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, de las relaciones y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, son producidas, disputadas y transformadas *en* formaciones discursivas concretas. Las identidades están *en* el discurso y no pueden dejar de estarlo [...] esto *no* es lo mismo que afirmar que las identidades son sólo y puro discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de (o algo otro que) la realidad social y material [...] “decir que el discurso constituye lo real no comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (Briones 2007: 68) [...] la “dimensión discursiva” es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social. (2012: 133-134, *cursivas* presentes en el original)

Restrepo enfatiza que las identidades están compuestas por narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido y destaca que estas narrativas no son “la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material y político. De un lado *estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera*; la identidad implica una exterioridad constitutiva. De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación. De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones” (2012: 134-135, las *cursivas* me pertenecen).

¿De qué ideas se nutren esos discursos identitarios? ¿Cómo se han gestado esas miradas? ¿Qué intereses persiguen? ¿Cuáles son sus luchas y reivindicaciones? ¿De qué modo lo hacen?

Hernández Castillo (2008a) sostiene que las mujeres indígenas por medio de sus organizaciones están desarrollando *políticas culturales*⁹ que desafían las *culturas políticas* existentes. Así, para Hernández Castillo y Gómez (2014a) las mujeres indígenas

[...] desbordan las agendas impuestas para recentrar los temas acuciantes en sus comunidades y pueblos (las luchas por los territorios, soberanía sobre los recursos que están dentro de los mismos, acceso a salud, educación intercultural, representación indígena en el Estado, etc.). Así lograrían transnacionalizar “desde abajo” otro discurso sobre los “derechos de las mujeres indígenas” al presentarlos como indisociables de los derechos colectivos indígenas y al construirlos desde una concepción panindígena en torno a la persona (el ser) y la sociedad que subvierten la visión occidental sobre los individuos como sujetos autónomos, libres y racionales. (2010, citado en Gómez, 2014a: 72)

Para nuestros fines, resultan de interés las elaboraciones de Citro y Torres Agüero (2015) cuando analizan las políticas culturales que se están llevando adelante en el Chaco argentino. Las autoras señalan que en la última década del siglo XX:

[...] tanto los organismos multilaterales internacionales como los estados nacionales generaron legislaciones y políticas culturales que promueven la ‘salvaguardia’ y ‘revalorización’ del ‘patrimonio cultural inmaterial’ de los diversos grupos, y especialmente de los numerosos pueblos indígenas de la región [...] Asimismo, estos mandatos institucionales de ‘salvaguardia’ y ‘preservación’ suelen coexistir con mercados culturales en los que la diversidad cultural e incluso el exotismo se han convertido en cualidades valoradas, junto con las tendencias a la mercantilización y espectacularización” (2015: 204). Entienden que las “políticas (culturales) operan ‘como un campo organizativo que se puede articular para lograr fines de consolidación o transformación simbólica, social y política específicos’ (Ochoa Gautier 2002, p. 215), utilizando de diversos modos a las expresiones culturales, en tanto ‘recursos’ (Yudice 2002) o ‘medios’ para intervenir activamente en el espacio público (García Canclini 1987; Lacarrieu 2000; Coelho 2000; Escobar et al. 2001; Ochoa Gautier 2002). Por ello,

⁹ Por *políticas culturales* Hernández Castillo entiende, siguiendo a Escobar, Álvarez y Dagnino (2001, citado en Mendoza Romero, 2011), los significados y prácticas sociales a través de los cuales se busca desafiar dinámicas, sentidos e instituciones que históricamente llegaron a ser consideradas como apropiadamente políticas y con las cuales se intenta dar nuevas definiciones de poder social. En relación con ello, las *culturas políticas* son definidas como un conjunto de prácticas y significados reconocidos y naturalizados como los más adecuados para hacer política, los cuales también implican las apuestas colectivas de las organizaciones y de los movimientos sociales.

cada vez más, el análisis de las políticas culturales nos plantea el desafío de articular el examen de las dimensiones estético-culturales con las políticas, en tanto la gestión y difusión de ciertas manifestaciones consideradas ‘culturales’, se convierten hoy en un complejo campo para llevar adelante o mediar distintas estrategias y disputas simbólicas y políticas” (Citro y Torres Agüero, 2015: 206)

En este contexto de políticas culturales y de identidad destinadas a los pueblos indígenas y específicamente a las mujeres indígenas, considero que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” despliegan una política cultural y una política de identidad en la que definen de modo específico qué es la cultura qom y simultáneamente quienes son las mujeres qom y que roles desempeñan.

[...] las posiciones identitarias se construyen a partir de reiteraciones performativas que suelen involucrar diversas identificaciones (y también desidentificaciones y subversiones) con poderosas matrices de género, clase, raza, etnia y nación, que preexisten al sujeto. No obstante veremos que es justamente en el contexto de las disputas ideológico-políticas, donde más se aprecian los intentos por fijar esas identificaciones múltiples y cambiantes a un único imaginario, es decir, a una serie de significantes que intentarán hegemonizar aquel significante identitario clave que es objeto de disputa. (Hernández Castillo, 2015: 208)

III. Objetivos

Objetivo general: Contribuir al análisis del proceso organizativo e identitario protagonizado por las mujeres indígenas en el espacio público, focalizándome en la experiencia organizativa de las mujeres *qom* (tobas) que habitan las comunidades indígenas rurales de Chaco-Argentina y considerando un período temporal que abarca las últimas tres décadas -desde 1985 hasta el presente-, a través de la observación del caso de la organización “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”).

A su vez este objetivo se desagrega en los siguientes **Objetivos Específicos:**

1. Reconstruir y analizar el entramado de condiciones socio-políticas e históricas que posibilitaron el proceso organizativo e identitario de las mujeres qom en el espacio público.
2. Describir las características que adquirieron estos procesos y sus transformaciones

a lo largo de las últimas tres décadas.

3. Identificar y describir prácticas y sentidos producidos por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en torno a la “cultura qom”, su “recuperación”, “preservación” y “transmisión”; analizando cómo se vinculan estas prácticas y sentidos con los discursos nacionales e internacionales acerca de la diversidad cultural.
4. Describir y analizar los discursos, prácticas y sentidos producidos por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en torno a la “mujer indígena” y su rol en el espacio doméstico, comunitario y extracomunitario.
5. Indagar y analizar el impacto del proceso organizativo e identitario de las mujeres qom en las relaciones de género, tanto en el espacio doméstico como en el espacio comunitario.
6. Identificar y analizar los “intereses” que persiguen las mujeres qom al participar en el espacio público y las características que adquiere la categoría política “mujeres indígenas”.

IV. Acerca de la metodología y el trabajo de campo

El trabajo de investigación fue realizado desde una perspectiva etnográfica. Aquí, la etnografía es entendida en tres planos: como enfoque, como método y como texto (Guber, 2001). En tanto enfoque, es pensada como una perspectiva analítica que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros, es decir, desde el mundo de referencia de los sujetos de estudio. Como método, refiere al conjunto de actividades que suele denominarse trabajo de campo y cuyo registro se emplea como insumo para la descripción e interpretación, “se participa para observar y se observa para participar; el involucramiento y la investigación son partes de un mismo proceso” (Colabella, 2014). El investigador, en su rol de etnógrafo se inserta en una red de significación preexistente (Fasano, 2014) y la ocupación de un lugar supone relaciones de poder, de género, de etnia, etc. En consecuencia, se vuelve necesario reconocer ese lugar de significación y explicitarlo puesto que esto permite al investigador reflexionar o pensar etnográficamente. “Estando ahí”, en la situación de campo, el tiempo/lugar propicio para comprender el mundo social de nuestros sujetos de estudio, ese espacio de alteridad que se impone a los saberes y a la estructura cognitiva del investigador y la

resolución de esa “perplejidad” o “choque cultural” propicia la generación de conocimiento descentrado y creativo.

En este sentido, la observación participante y la participación observante de las actividades desarrolladas en las comunidades qom, así como los relatos y las prácticas de los actores se convirtieron en la principal fuente de indagación en este estudio. Se usaron distintos instrumentos metodológicos: la observación participante asistiendo a salones comunitarios, escuela, clases, talleres, capacitaciones, reuniones y participando de las actividades que se desarrollaron en los distintos espacios de la comunidad (salones comunitarios, escuela, organizaciones de militancia indígena, radio comunitaria, etc.). También realicé entrevistas en profundidad y grupos de discusión.

La etnografía entendida como texto hace referencia a la construcción de un discurso que tiene como protagonista la perspectiva de los actores, aplicando una estrategia textual que de lugar a la perspectiva de los actores en vinculación con la perspectiva del investigador a través de un tratamiento específico de la palabra nativa que permite vincularla con el contexto de situación en que fue producida dotándola de sentido. Parafraseando a Guber (2001): la tensión instalada entre el campo, la teoría social y la reflexividad –de nativos e investigadores- hace posible la producción de conocimiento.

Entre 2013 y 2015 realicé trabajo de campo en la localidad de Pampa del Indio, provincia de Chaco, Argentina. Las herramientas utilizadas para el relevamiento de los datos han sido, por un lado, la observación participante en el grupo de trabajo de la organización de mujeres indígenas “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” acompañándolas en diversas instancias que se detallan a continuación; por otro lado, realicé entrevistas en profundidad e historia de vida con algunas de las integrantes de la organización.

Conocí a las “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) en abril de 2012, a través de tres de sus integrantes: Julia, Adela y Josefina, durante la Semana de los Pueblos Indígenas¹⁰, en el marco del Seminario Abierto de Estudios

¹⁰ El 19 de abril de 1940 se realizó en Pátzcuaro (México) el Primer Congreso Indigenista Interamericano, integrado por organizaciones de diversos países de América. En él participaron indígenas representantes de poblaciones autóctonas que plantearon por primera vez, como actores, su situación social, económica y cultural. Desde entonces se instauró esa fecha como Día Panamericano del Indio. Argentina adhirió a esta celebración en el año 1945, mediante el decreto del Poder Ejecutivo Nacional N° 7550. Luego, en 1984, las organizaciones católicas de América Latina que defienden los derechos de los pueblos indígenas, decidieron extender esta celebración a una semana, ya que un solo día dedicado a la realidad indígena pasaba inadvertido para la sociedad. Con este fin, y a partir de ese año, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) promovió en Argentina la “Semana del Aborigen”, del 19 al 25 de abril de cada año. A partir de 1992, en medio de las polémicas suscitadas por los 500 años de la llegada europea al continente, esa

Indoamericanos del Centro Cultural de la UNGS desarrollado en el campus universitario situado en Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires. En aquella ocasión nuestro contacto se limitó a una charla luego de la presentación que ellas habían realizado dado que regresaban a Pampa del Indio al día siguiente.

En 2013 -nuevamente en ocasión de la Semana de los Pueblos Indígenas- Julia, Adela y Josefina realizaron presentaciones en diversas instituciones de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en la Provincia de Buenos Aires. Me propuse compartir sus presentaciones acompañándolas en distintos espacios: el taller “Memoria, Territorio y transmisión de la Cultura. Experiencias didácticas de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, Chaco” que ofrecieron en la Casa de la Provincia de Santa Fe, Buenos Aires; la visita que realizaron al Barrio Toba de Derqui¹¹ en el partido de Pilar-Provincia de Buenos Aires; y co-coordinando junto a la Dra. Silvia Hirsch la organización de la charla-debate "Una experiencia de Educación Intercultural Bilingüe: Madres Cuidadoras de la Cultura Qom" que fue ofrecida por las mujeres qom en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). A lo largo de esa semana me reuní de modo más informal con Julia, Adela y Josefina en el Convento Grande de San Ramón Nonato de Buenos Aires, lugar en el que estaban alojándose durante su estadía en Buenos Aires

En octubre de 2013 realicé mi primer viaje a Pampa del Indio, Provincia de Chaco. En ese viaje me dediqué a conocer la zona, sus organizaciones e instituciones, y a tomar contacto con las otras mujeres que forman parte de la organización, participé de jornadas de trabajo en el salón comunitario en Pampa Grande, las visité en sus casas, y el 11 de octubre fui invitada de la celebración del “Ultimo día de libertad de los Pueblos Originarios” un festival organizado por las instituciones de educación superior de Pampa del Indio, celebración en la cual las MCCQ desarrollaban un papel destacado representando uno de los relatos de su libro y narrándolo en lengua qom.

fecha pasó a denominarse Semana de los Pueblos Indígenas. De esta manera, la Semana de los Pueblos Indígenas se alza como un espacio de reflexión y expresión de la situación en que viven estos pueblos, bajo lemas que expresan sus distintas necesidades buscando propiciar un cambio de mentalidad en la sociedad nacional y que el Estado Argentino se reconozca como un país multiétnico y pluricultural y brindar al aborigen un lugar más activo en la historia, mayor relevancia y visibilidad en la sociedad.

¹¹ El Barrio Toba de Derqui se localiza a aproximadamente 50 km. de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Su construcción surge en 1995, luego de constituirse la organización civil *Davixaiqui*, como un proyecto de autogestión de las familias qom (tobas) provenientes de distintas localidades y asentamientos del Gran Buenos Aires, financiado y planificado con la ayuda de organizaciones no gubernamentales en tierras "donadas" por el Obispado de Morón bajo el rótulo de "reparación histórica".

En abril y mayo de 2014 realicé mi segundo viaje a Pampa del Indio. En esa ocasión me propuse dos objetivos: por un lado, trabajar junto al grupo de mujeres en el diseño y escritura de un proyecto, tarea en función de la cual compartimos varias jornadas de trabajo con el grupo en el *salón de las madres*; por otro lado, me concentré especialmente en la trayectoria de vida de algunas de las mujeres de la organización para lo cual realicé entrevistas en profundidad con algunas de ellas. Visité el Complejo Educativo Intercultural Bilingüe *Lqataxac Nam Qompi* de Pampa del Indio, observé clases y compartí actividades recreativas, mantuve charlas con profesores y directivos. También realicé entrevistas a dirigentes de la organización social y política indígena *Lqataxac Nam Qompi* (Consejo Qompi) y a integrantes de su Consejo de Ancianos. Además mantuve charlas con miembros de organizaciones sociales (no indígenas) que vienen acompañando desde hace décadas a las organizaciones sociales y políticas indígenas, como ENDEPA, INCUPO y la Asociación Civil *Che'guerá*.

Como consecuencia de mi inmersión en el campo y las reiteradas referencias de mis interlocutoras/es a las tres religiosas católicas que a mediados de la década del ochenta habían trabajado en Pampa del Indio junto a los qom, también decidí contactarlas. Una de ellas, Mercedes había fallecido en 2008, mientras que Angélica y Susana vivían en la casa de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América en la Ciudad de Córdoba. En Agosto de 2014 me reuní con ellas en Córdoba y fui invitada a permanecer en la Fraternidad durante tres días. Allí compartí charlas informales, compras en el supermercado, momentos de oración, paseos por el casco histórico de la ciudad, visita al Museo de la Memoria. Además de los testimonios ofrecidos en las entrevistas, me fueron confiadas las Memorias de la Fraternidad “*¿A dónde nos llevó el viento?*” en las que las religiosas de la fraternidad narran las experiencias que transitaron al *optar por los pobres* y *salir* de la Congregación.

Posteriormente, en octubre de 2014 me reuní nuevamente con Julia y Adela, en esa ocasión ellas participaban de unas jornadas en el Parque Temático Temaikén en el Partido de Escobar, Provincia de Buenos Aires.

Y finalmente en abril de 2015, Julia y Adela recibieron en nombre de las MCCQ un premio de parte de la Embajada Suiza en la Ciudad de Buenos Aires, y en esa ocasión se alojaron algunos días en mi casa en la localidad de San Miguel, Provincia de Buenos Aires, en los que compartimos extensas charlas.

Originalmente, en el tiempo de la conformación de las “*Qomlashepi*”, entre las integrantes del grupo era posible encontrar mujeres de tres generaciones: abuelas, madres e hijas (o bien, mujeres ancianas, maduras y jóvenes respectivamente). Hoy las ancianas no participan cotidianamente del grupo, no obstante son consultadas por las mujeres maduras y jóvenes cuando necesitan indagar en cuestiones del pasado que desconocen.

En esta tesis me concentro fundamentalmente en las voces y experiencias de las mujeres maduras (entre 40 y 65 años), aunque incorporamos también las percepciones de las mujeres jóvenes (entre 25 y 39 años). La decisión metodológica de otorgarles protagonismo a las mujeres maduras se asienta en tres cuestiones. En primer lugar, las mujeres maduras constituyen la mayor parte de las mujeres que conforman el grupo - comparativamente, las jóvenes son pocas en número en relación con las mujeres maduras y las ancianas que ya no participan habitualmente de las actividades de la organización-. En segundo lugar, las mujeres maduras junto a las ancianas son las que han protagonizado el proceso de organización cuando las que hoy son jóvenes aún eran niñas. Por último, la mayoría de las mujeres ancianas son *qom l'aqtaqa* (lengua qom) hablantes lo que ha dificultado la posibilidad de establecer un contacto fluido, a diferencia de éstas últimas las mujeres maduras y jóvenes son bilingües y se comunican en *qom l'aqtaqa* y en castellano. Si bien es posible reunir a las mujeres maduras en una franja generacional sus trayectorias personales son diversas, presentado distintos niveles de escolarización e inserción laboral.

En el próximo capítulo me propongo, por un lado, caracterizar la comunidad en la que se desarrollé el trabajo de campo y realizar una presentación de quienes han sido mis interlocutoras, las mujeres indígenas de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Por otro lado, me busco reconstruir histórica y etnográficamente la trayectoria de los qom (tobas) en la región -desde fines de siglo XIX hasta mediados de la década del sesenta del siglo siguiente- a través de un recorrido por las interacciones establecidas entre instituciones y/o agentes estatales, eclesiales, económicos y de desarrollo con la población indígena del Chaco argentino, indagando especialmente en los roles que desempeñaron las mujeres (y varones) indígenas en estas interacciones para comprender el marco en el que se insertan los procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas que tienen lugar en las últimas tres décadas y que estoy interesada en explorar.

CAPÍTULO 2

En contexto. Presente y pasado de las y los Qom de Pampa del Indio

Presentación

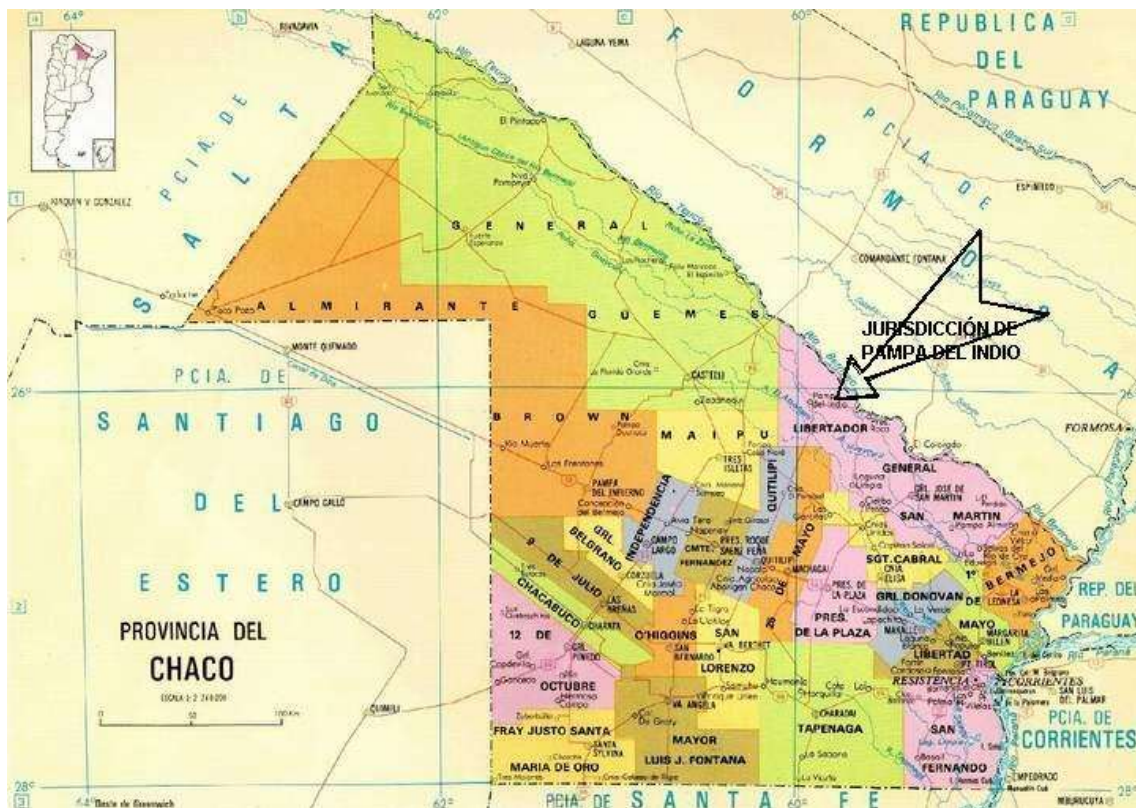
Este capítulo tiene un triple objetivo: en primer lugar, ofrecer una caracterización de la comunidad en la que desarrollé el trabajo de campo –Pampa del Indio–, describiendo el espacio y las instituciones, organizaciones y actores sociales presentes allí que tienen vínculos con la población qom que habita la zona; en segundo lugar, me interesa presentar a mis interlocutoras, las mujeres integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. Por último, me propongo reconstruir histórica y etnográficamente la trayectoria de los *qom* en la región desde fines de siglo XIX hasta mediados de la década del sesenta del siglo siguiente, ensayando un recorrido por las interacciones establecidas entre instituciones y/o agentes estatales, eclesiales, económicos y de desarrollo con la población indígena del Chaco argentino que considero marcaron la historia de los pueblos chaqueños en la transición de un modo de vida cazador-recolector-pescador a un modo de vida sedentario. Me refiero a los procesos concomitantes de: conversión socio-religiosa llevado adelante por misioneros de diversas denominaciones cristianas; incorporación de la población indígena al trabajo en las agroindustrias de la región (madera, azúcar, algodón); restricción de acceso a los territorios en los que desarrollaban actividades de caza, pesca y recolección frente al avance de los nuevos colonos; implementación de políticas desarrollistas y los vínculos establecidos entre la población indígena y los representantes de organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y extranjeros, eclesiales y no eclesiales. Me interesa especialmente explorar las investigaciones ya realizadas sobre la región para delinear el papel que desempeñaron las mujeres (y varones) indígenas en estas interacciones y complementar o contrastar esta información con los relatos de mis interlocutoras acerca de ese período. En suma, el propósito de este capítulo consiste fundamentalmente en contextualizar histórica y etnográficamente la región y los sujetos que son objeto de análisis en esta tesis para comprender el marco en el que se insertan los procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas que estamos estudiando.

Una caracterización de Pampa del Indio

La organización “*Nate’elpi Nsoquiaxanaxanapi*” (“Madres Cuidadoras” de la Cultura Qom”) es un grupo conformado por mujeres indígenas qom que en el año 2003 iniciaron un proyecto de *recuperación de su cultura ancestral*, cuyo número de integrantes fluctúa entre 20 y 30, provenientes de los parajes “Pampa Grande” y “IV Legua”.

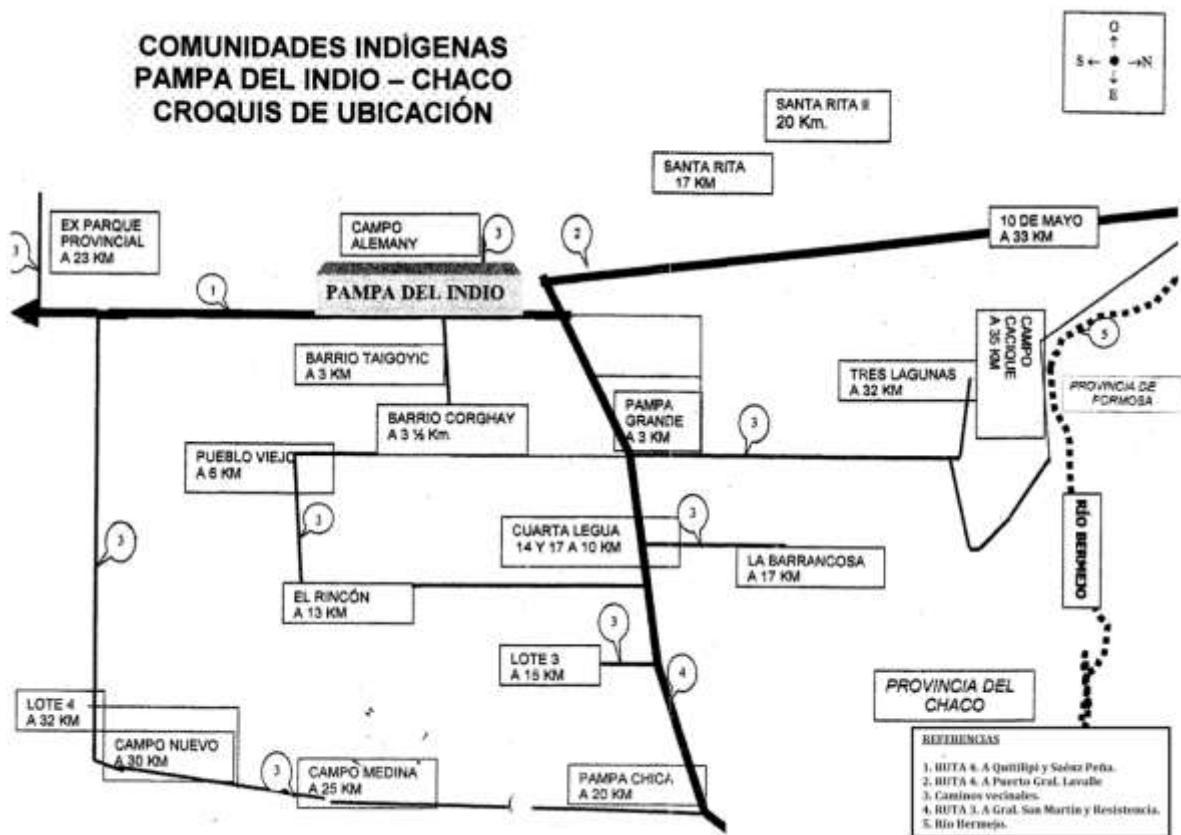
Aunque la organización de mujeres qom mantiene vínculos con instituciones en Resistencia, Buenos Aires y Córdoba, su principal área de influencia es Pampa del Indio. La localidad de Pampa del Indio, cuenta con una extensión de 1.750 km², se encuentra en el oeste del Departamento Libertador General San Martín, en el centro-norte de la provincia del Chaco, a 230 kilómetros de Resistencia.

Figura 1. Localización geográfica de Pampa del Indio



Según datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2001, Pampa del Indio tiene una población de 11.558 habitantes, de los cuales más del 50% se reconoce qom. Una lectura de la distribución espacial de la población diría que en el *pueblo* o casco urbano se concentra la población *criolla*, mientras que la población qom vive en barrios periféricos (Barrio Taygoyic, Barrio Coraxay, Facundo Quiroga, Los Leales, Charole, Parque Industrial) y en *parajes* que rodean el casco urbano. En la actualidad se distribuyen en 17 *asentamientos* o *parajes*: Pampa Grande, IV Legua 14, IV Legua 17, Pampa Chica, Campo Medina, Campo Nuevo, Lote 4, Ex Parque Provincial, Campo Alemany, Santa Rita, 10 de Mayo, Las Chuñas, Tres Lagunas, La Herradura, Campo Cacique, La Barrancosa, Lote 3, Campo Nuevo, de los cuales el más cercano al casco urbano se encuentra a 3 km. y el más alejado a 45 km.

Figura 2. Croquis de ubicación de los *parajes* o *asentamientos* indígenas de Pampa del Indio



Fuente: IDACH

A mediados de la década del ochenta, con el restablecimiento de la democracia en Argentina, el Estado fomentó la creación de asociaciones comunitarias como un modo de encauzar los reclamos territoriales de los pueblos indígenas. De esa época dan testimonio distintas organizaciones indígenas que adquirieron esa figura, entre ellas se destacan la “Asociación Comunitaria Cacique Pedro Martínez”, la “Asociación Comunitaria Cacique Taigoyic” y la “Asociación Comunitaria Campo Medina” por ser las que concentran títulos de tierras comunitarias.

Más recientemente, en 2005, distintas organizaciones indígenas –que ya venían trabajando en pos del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas– conformaron la Red de Organizaciones Indígenas de Pampa del Indio. Esta Red está integrada por: la organización indígena *Lqataxac Nam Qompi* -Consejo Qompi-, la Asociación Comunitaria “Cacique Taigoyic”, la organización de mujeres indígenas “*Nate’elpi Nsoquixanaxanapi*” (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom) y la Comisión Zonal de Tierras “Cacique Taigoyic”. El accionar de estas organizaciones está acompañado por organizaciones no indígenas cuya presencia en la región es de larga data, principalmente ENDEPA y la Asociación Civil *Che’guerá*.

Entre los logros más recientes de las organizaciones que conforman la Red se destacan: en primer lugar, en 2008 obtuvieron el título de propiedad comunitaria de 1104 hectáreas en Campo Cacique, en concepto de “reparación histórica”, luego de un esfuerzo conjunto de la Asociación Comunitaria “Cacique Taigoyic” y la Comisión Zonal de Tierras “Cacique Taigoyic”. Posteriormente, en 2009 la organización indígena *Lqataxac Nam Qompi* (Consejo Qompi) obtuvo, proceso judicial mediante, la personería jurídica de orden público a través de la Resolución N° 091/09, del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH). Otra de las luchas subrayadas como reivindicaciones históricas por los integrantes de esta organización, que se autodefine como social y política, destacan que a diferencia del modo de organización que rige en las asociaciones comunitarias, este tipo de figura legal los reconoce como organización indígena preexistente al Estado argentino y respeta las formas propias de organización del pueblo qom y su cultura ancestral.

Por otro lado, en 2012, la concreción de la construcción del Complejo Educativo Integral Bilingüe Intercultural *Lqataxac Nam Qompi* que alberga cuatro escuelas: el Bachillerato Libre para Adultos Bilingüe Intercultural (BLABI), la Escuela de la Familia Agrícola Bilingüe Intercultural (EFABI), el Centro de Estudios Superiores Bilingüe Intercultural

(CESBI) y la Tecnicatura en Enfermería. El complejo es de gestión social comunitaria, es decir, una escuela pública que es gestionada directamente por la organización que motorizó este proyecto: la organización indígena *Lqataxac Nam Qompi*. A través del complejo, la organización indígena considera que ha conseguido no sólo garantizar el acceso a la escuela secundaria para jóvenes qom, sino también alcanzar cierto nivel de profesionalización a través de carreras de nivel terciario en una institución educativa que respeta particularidades socio-lingüísticas y culturales sin dejar de lado su segunda lengua -el español- para lo cual integran distintas pedagogías. Dadas sus particulares características y envergadura constituye un caso único en Argentina.

Por último, en vinculación con la carrera de Comunicación que se dicta en el CESBI han conseguido la instalación de una radio comunitaria, que contó con el apoyo Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), este hecho también es presentado como uno de los logros de Red de Organizaciones Indígenas de Pampa del Indio

Las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”

En esta tesis recorro a las voces y experiencias de las mujeres integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, ellas¹² son: Adela (51)¹³, Julia (48), Josefina (45), Rosa (50), Eva (52), Carola (50), Luz (42), Andrea (33) y Laura (25).

Todas ellas son bilingües, es decir, se comunican oralmente tanto en *qom l'aqtaqa* (lengua qom) como en castellano. Más allá de la distancia generacional, todas debieron abandonar la escuela primaria en su infancia y además de razones de índole socio-económico entre los motivos mencionados aparecen con fuerza las dificultades para acreditar los aprendizajes debido a ser monolingües, dado que aprendieron el castellano como segunda lengua y la educación era impartida en castellano. Muchas de ellas culminaron sus estudios secundarios siendo adultas y comenzaron estudios terciarios en programas

¹² Los nombres de las mujeres integrantes de la organización han sido modificados a fin de preservar su identidad.

¹³ Entre paréntesis se ha colocado la edad de mis interlocutoras en el momento en el que comenzó a realizarse el trabajo de campo en el año 2013.

educativos bilingües interculturales en el CESBI del Complejo Educativo Bilingüe Intercultural *Lqataxac Nam Qompi*.

Actualmente, algunas de ellas finalizaron sus estudios secundarios y terciarios y poseen un trabajo asalariado. Se desempeñan como docentes, auxiliares docentes, docentes *idóneas*¹⁴, agente sanitario y/o enfermera. Otras son artesanas, realizan cestería y/o tejen con fibra de cháguar. Mientras que algunas conservan una doble condición asalariada-artesana, tal es el caso de Carola quien posee un trabajo asalariado de medio tiempo en la Municipalidad de Pampa del Indio y es artesana.

La mayoría de las mujeres con las que trabajé dividen su tiempo entre el trabajo asalariado y el trabajo en el hogar (limpiar, lavar, cocinar, cuidar a los hijos), y el tiempo restante lo dedican a participar en la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, y algunas de ellas también participan del culto en Iglesias Evangélicas mientras que otras abandonaron ese espacio de integración, a veces por conflictos específicos y otras veces por *falta de tiempo*.

Muchas de ellas viven en los parajes Pampa Grande y IV Legua¹⁵; se desplazan entre estos espacios y desde su vivienda a su lugar de trabajo en bicicleta y a pie, las más jóvenes Andrea y Laura tienen motocicletas. Son mujeres con fuerte presencia en el ámbito comunitario: la escuela, la iglesia, el *salón de las mujeres* de Pampa Grande, la municipalidad, el puesto de salud, el almacén, el casco urbano de Pampa del Indio, etc.

Adela, Julia y Josefina son las que tienen mayor experiencia en el ámbito extracomunitario, puesto que son las que desde hace años realizan con frecuencia viajes a Buenos Aires, Resistencia (vinculadas a la Universidad Nacional del Nordeste y al Centro Cultural Leopoldo Marechal) y Córdoba, en los que ofrecen charlas, dan talleres o realizan presentaciones sobre el trabajo de la organización y sus producciones (etnojuguetes, libros, etc.), también –en ocasiones, y cada vez más frecuentemente- han sido invitadas a participar de eventos en otros países.

¹⁴ Con la categoría “*idóneo*” mis interlocutoras hacen referencia a quien es poseedora de conocimientos o saberes específicos sobre la cultura ancestral qom, y en consecuencia es considerada la persona más adecuada para transmitir esos conocimientos aunque no posea un título docente que acredite ese saber. Un *idóneo* puede desempeñarse como docente para compartir esos saberes.

¹⁵ Pampa Grande se encuentra a 3km. del casco urbano de Pampa del Indio y IV Legua a 10 km. Entre ambos parajes hay una distancia de 7km. aproximadamente.

Entre ellas, Adela y Julia, son consideradas por las otras mujeres que conforman la organización figuras en las que se referencian y ellas mismas adoptan el papel de *coordinadoras* gestionando innumerables actividades y representando a la organización en diversos eventos. Además son las que han alcanzado un mayor nivel educativo, ambas poseen trabajos asalariados considerados valiosos por el resto de las mujeres qom y por la comunidad -se desempeñan como docente y agente sanitario, respectivamente-. También podríamos mencionar que pertenecen a familias en las que las mujeres ejercen el liderazgo, María y Celeste -sus madres-, junto a ellas cuando eran muy jóvenes, han participado desde los inicios del proceso organizativo. Muchas de las mujeres integrantes de la organización poseen lazos de parentesco entre sí (primas, tías, sobrinas, madre, hija, etc.) o bien son vecinas que se conocen *desde siempre*. La composición de la organización bien podría recordarnos a la de las antiguas bandas (Braunstein, 1983).

Visten pantalones, jeans, camisas, blusas de colores con encajes, camperas de jean, zapatos y zapatillas que combinan con el uso de yicas tejidas en cháguar y unas cabelleras largas, tupidas, lacias y oscuras que suelen llevar sueltas, o bien, recogida con trenzas o rodete. Es decir, poseen una estética ligada a patrones de vestimenta occidentales y modernos. En mis últimos encuentros con ellas, algunas habían incorporado la utilización de dispositivos digitales: smartphones y tablets, disfrutaban de tomar fotografías con ellos, y tres de las mujeres utilizaban redes sociales como Facebook y WhatsApp. Ello se debe a que actualmente el salón comunitario constituye uno de los siete centros culturales del corredor Norte Grande (Ministerio de Planificación Federal) en el marco de un proyecto que busca “revalorizar la cultura ancestral” y promover del turismo alternativo. La organización de mujeres en vinculación con la Fundación Gran Chaco ha desarrollado diversos proyectos productivos -harina de algarroba, artesanías, entre otros- y actualmente se está implementando el programa "Gran Chaco Nanum Village", sponsoreado por Samsung, que incluye la instalación de un “aula digital” en el salón comunitario y actividades de capacitación.

Primeras aproximaciones al Pueblo Qom de Pampa del Indio

En la bibliografía de la región los qom (tobas) de Pampa del Indio¹⁶ son conocidos como los Tobas del Bermejo (Roitman, 1982) o los *no'olgaxanaqpi* (Fernández y Braunstein, 2003). No obstante, se autodenominan *qompi* en su propia lengua –el *qom l'aqtaqa-* y tobas en castellano.

Los qom (tobas) de Pampa del Indio definen a sus ancestros como *indios libres* en contraposición a los *indios reducidos* o indios mansos¹⁷. Suelen narrar que durante el siglo XVIII, en tanto *indios libres* sus ancestros nomadizaban en la región chaqueña y entre sus principales líderes recuerdan a *Junelrai*, *Yaloshi*, *Cambá* y *Meguesoxochi*. Ya hacia fines del siglo XIX, referencian con especial énfasis el liderazgo del Cacique Taigoyic, o también conocido como Mayordomo Juan Tomás.

[A] los que les dicen “libres” son los que pudieron enfrentar hasta lo último, que nunca se rindieron, y los “reducidos” tuvieron que someterse al blanco para ser peones, ellos vieron que ya quedaban pocos y se rindieron, pero hay otros que no. Nuestros abuelos eran del grupo de los “libres”, ellos lucharon hasta lo último, ellos mataron a mucha gente de los blancos. Según dicen, después cuando hicieron los documentos pusieron cualquier nombre a los indígenas. A nosotros nos contaron que nuestros abuelos eran muy malos con los blancos entonces le pusieron el apellido Silvestre, que es salvaje. (Juana)

Del mismo modo que otros grupos indígenas que recorrían la región chaqueña, los qom (tobas) mantuvieron una relativa autonomía hasta fines del siglo XIX puesto que la política seguida por el Estado con respecto a las tierras del noreste argentino y a sus pobladores consistía en el avance gradual de la línea de fortines como sistema de ocupación. No obstante, frente a la necesidad de incrementar el patrimonio de los sectores

¹⁶ La zona de Pampa del Indio era conocida y nominada entre los qom como *Piguiñiclae'* (montes de espinillo) porque en el lugar se encontraba una gran cantidad de *Piguiñiclae'*, una planta similar al algarrobo pero de menor estatura. También la zona era conocida como *Huosañe* (lugar abierto, sin dueño) porque era un lugar libre de divisiones y alambrados, un lugar donde sus ancestros eran libres. Ver: Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2010); Sandoval (2011).

¹⁷ Giordano (2003) sostiene que, en general, en los textos jesuitas se hace alusión a los indígenas chaqueños diferenciando los «mansos», «reducidos» o «civilizados» de los «salvajes», «indómitos» y «bárbaros». Esta oposición conceptual, que se mantendrá en textos de distintos géneros hasta el siglo XX, resulta en algunos casos el eje central del discurso sobre el indio chaqueño. Influidos por el mito del buen salvaje y conscientes de su labor misional, el discurso misionero presenta una visión más benévola de los pueblos chaqueños, valorando de otra manera su actitud guerrera y manifestando que, a través del conocimiento real de los distintos grupos, se podían lograr resultados positivos.

dominantes de la burguesía terrateniente nacional se impulsó la ocupación de nuevas tierras marginales. En 1884 se realiza la Campaña del Chaco bajo las órdenes del ministro de guerra General Benjamín Victorica y se replica en las subsiguientes expediciones militares de 1911, 1914 y 1917 (Hermitte, 1995: 47).

Braunstein y Fernández (2003) suponen que en 1884 cuando el General Victorica y su ejército ocuparon el lado derecho del Río Bermejo, Taigoyic y sus seguidores se habrían establecido en su propio territorio pero en el lado izquierdo del río. Respecto a las consecuencias de la expedición militar, Braunstein y Fernández señalan que “si en tiempos de la expedición de Victorica los indios eran el enemigo, lo que implicaba una intención explícita de exterminio, en tiempos de la campaña de Rostagno (1911) la consigna era el despliegue pacífico, ‘convertirlos en ciudadanos útiles’, ‘darles tierras para que cultiven’” (2003: 173). En este sentido, Hermitte (1995: 48-49) sostiene que, a diferencia de lo ocurrido en la Campaña al Desierto sureña en la que el indio fue eliminado como sector numérica y económicamente relevante, en el Chaco se logró reducir y conservar al indio como un estrato de la nueva estructura social, en tanto que la incorporación de las tierras del Chaco al proceso económico nacional solo era posible mediante la utilización intensiva de trabajo humano en la agricultura –azúcar y algodón– y el obraje, lo cual determinó una política de conservación y radicación de los pueblos autóctonos.

Los indígenas continuaron realizando actividades tradicionales de subsistencia, conservaron así cierta independencia que no siempre era compatible con la escasez de brazos en las agroindustrias regionales, en consecuencia a los empleadores no les resultaba fácil encontrarlos para emplearlos. En 1911, el gobierno nacional fundó la Reducción de Indios de Napalpí¹⁸ en el entonces Territorio Nacional del Chaco¹⁹ con el objetivo de aumentar la oferta de mano de obra estable y disponible, sedentarizar a la población y controlar las actividades que desarrollaban los indígenas cuando no se encontraban empleados en el obraje o en las plantaciones de caña de azúcar²⁰. Pocos años

¹⁸ En el mismo año se fundó la Reducción de Indios Bartolomé de las Casas en el entonces Territorio Nacional de Formosa.

¹⁹ Chaco se convirtió en provincia recién en 1951.

²⁰ En Napalpí durante los primeros años se dedicaron a la tala de árboles y gradualmente se introdujo la agricultura (algodón y hortalizas). No obstante, en la década del '20 -con el auge algodonero- dejó de promover la explotación forestal y comenzó a fomentar el cultivo del algodón; para lograrlo, por un lado, entregó semillas y herramientas; por el otro, el administrador dejó de comprar madera y comenzó a comprar únicamente algodón. De este modo, se obligó a los indígenas a permanecer en un lugar fijo para atender sus cultivos, y al mismo tiempo, se logró tenerlos disponibles para cosechar el algodón de otros productores.

después de su fundación, fincas algodoneras se instalaron en los alrededores y estos establecimientos también demandaron brazos indígenas. En 1920, a raíz del gran impulso que experimentó el cultivo del algodón la demanda de mano de obra de las fincas cercanas aumentó y sus propietarios exigieron al gobierno limitar los viajes de los indígenas a los ingenios para asegurarse la explotación de la mano de obra indígena sin restricciones. Las limitaciones impuestas provocaron gran malestar entre la población toba y mocoví que habitaba la reducción y hacia los primeros meses de 1924 comenzaron –a modo de resistencia- a concentrarse en una zona conocida como Aguará. La policía, los medios de comunicación y la población vecina contribuyeron al aumento de la tensión tergiversando información sobre la cantidad de indígenas concentrados y su nivel de agresividad, lo que provocó actos aislados de violencia entre los indígenas y la población no indígena cercana a la reducción. La tensión aumentó y el 19 de julio de 1924 el ejército secundado por algunos colonos y apoyados por un avión masacraron a los indígenas sublevados “quienes estaban seguros de que las balas ‘de los blancos’ no dañarían sus cuerpos, de que el sufrimiento y la explotación terminarían y de que un nuevo tiempo de abundancia estaría por venir” (Salamanca, 2008: 9). Este episodio y otros²¹ han sido descriptos por algunos autores (Bartolomé, 1972; Cordeu y Siffredi, 1971: 19; Miller, 1979) como movimientos milenaristas y mesiánicos llevados adelante por líderes chamánicos tradicionales como formas tentativas de renovación –religiosa, política y social- basadas en la creencia del advenimiento de una nueva era o situación que supere las penurias o la condición de opresión.

En este contexto²² -durante las primeras décadas del siglo XX- , en el que la creación de reducciones fue cercando a los grupos indígenas que nomadizaban en la región y restringiendo cada vez más su territorio y modo de vida; y adicionalmente, frente al auge

²¹ Miller (1979) documenta la presencia de un líder o profeta llamado *Chalataxaic* (Florito) en Pampa del Indio, cuyo mensaje refería a la comida y el vestido, incitando a la gente a abandonar la vestimenta tradicional y andar desnudos hasta que llegaran ropas de tipo europeo, asimismo prohibía el consumo de mandioca y batata exhortando a sus seguidores a comer galletas y fideos que llegarían en avión desde Buenos Aires. Este líder nunca llegó a obtener un grupo de seguidores.

²² David Bray (1989) sostiene que “en Argentina, la postura (del Estado) frente a los indígenas ha pasado por varias fases que se superponen: 1) la fase de la conquista y subyugación, que comienza con la independencia y se prolonga hasta la conquista de los indios del Gran Chaco en la década de 1880, marcada, sin embargo, por sublevaciones armadas hasta 1924; 2) la fase de explotación económica de los indígenas como mano de obra barata cada vez más proletarizada, que también comenzó en la década de 1880 y continúa hasta el presente; 3) la adopción por el Estado , a partir de la primera década del siglo XX, de una postura caracterizada por fuertes actitudes paternalistas y de integración económica, que comenzaron a cambiar recién en la década de 1980, y 4) una fase de autonomía y revalorización cultural que comenzó en la década de 1980, caracterizada por la creación de ‘institutos’ provinciales para centralizar los asuntos indígenas en las provincias donde viven numerosos aborígenes” (1989: 2).

del algodón, la fuerza de trabajo indígena se convirtió en objeto de disputa entre los productores de azúcar (ingenios) y la naciente industria del algodón.

Las características que adquirió el trabajo femenino indígena en los centros agroindustriales fue escasamente abordado como objeto de estudio, contribuyendo a la invisibilización del papel económico que desarrollaron las mujeres indígenas. Se destacan los trabajos de Marcelo Lagos (1995), Gastón Gordillo (2006) y Mariana Gómez (2011b). Por su parte, Lagos (1995) sostiene que el trabajo femenino aborigen se desarrollaba fundamentalmente en dos ámbitos: en la *toldería* y en contacto con la sociedad dominante. Enfatiza que en los centros agroindustriales la mujer indígena trabajaba desarrollando tareas no calificadas junto al hombre, sin abandonar las tareas de la *toldería* (armado de chozas, comida, crianza, etc.), resaltando que la presencia de la mujer llega al equilibrio con la del hombre y que, sin embargo, ellas cobraban casi la mitad del jornal masculino.

Al indagar acerca del trabajo que realizaban mujeres y varones en el ingenio mis interlocutoras relataron:

*Siembra de caña de azúcar y cosecha, ese trabajo hacían [en el ingenio]. Los hombres cortaban y atrás venían las mujeres, el trabajo de la mujer era sacar la hoja de la rama, siempre le ayudaban a los hombres. Nadie se quedaba en la casa. A las mujeres y a los chicos también los hacían trabajar, mi mamá a veces se acuerda de eso [...] Dicen que les pagaban con comida y con algunas mercaderías, ellos no conocían el dinero en ese momento. Conocían “vales”, estaba escrito el monto de la mercadería, eso nomás conocían, le pagaban con eso. Eso le daban siempre al hombre, a la mujer no, **aunque a las mujeres le hacían trabajar el que recibía era el varón**. Dicen que no era mucha mercadería, era solo para que le alcance para el día y así si o si tenían que seguir manteniendo a la familia, si le daba mucho no le convenía al patrón. (Julia)*

Gómez (2011b) considera que la narrativa construida por los hombres blancos en torno a la “bestialización” de las indígenas colaboró en la naturalización de la explotación de las mujeres en el espacio de los ingenios; puesto que el capital se apropiaba de múltiples maneras del potencial de los cuerpos femeninos invisibilizando la explotación y el abuso laboral que padecían las mujeres indígenas. Para la autora esa construcción propone que el abuso sobre el trabajo femenino doméstico responde a la idiosincrasia y salvajismo de los grupos indígenas, eclipsando los beneficios que el capital extraía de los numerosos trabajos domésticos y las destrezas corporales que realizaban las mujeres. Gómez resalta que el trabajo en el ingenio significó para las mujeres indígenas del Chaco insertarse en

un espacio en el que regía un nuevo entramado de subordinaciones: de clase, de género y étnico-raciales.

Estas indagaciones nos muestran que las mujeres tuvieron una presencia tan importante como la de los varones en el espacio de trabajo de los ingenios, no obstante la representación que se construyó sobre sus cuerpos fue la de la “bestialización” y se las invisibilizó sub-reconociendo económicamente su labor, dado que fueron utilizadas como mano de obra sub-remunerada, mientras que a los varones obtenían (aún en condiciones de explotación y subordinación) una paga o salario superior a cambio de su trabajo.

Poder político, poder económico, poder estatal

Las restricciones de acceso al territorio, la instalación de reducciones y la demanda de mano de obra indígena por parte de las agroindustrias de la región obligó a los caciques a tratar de conseguir tierras propias a fin de sobrevivir. En este marco se produjo la instalación del Cacique Taigoyic en la región que actualmente se conoce como Pampa del Indio, donde se asentaron trabajadores qom (tobas) provenientes de distintos lugares que preferían establecerse allí antes que regresar a sus lejanos lugares de origen y de este modo facilitar su regreso al ingenio año tras año. El apoyo oficial que declaraba esos territorios como reserva indígena promovía el asentamiento de los qom (tobas) en ese lugar garantizando al Ingenio el acceso a un contingente demográficamente importante de trabajadores estacionales.

Anabella: ¿Cómo llegaron sus ancestros a Pampa del Indio?

Julia: En ese momento ellos no tenían lugar fijo y recorrían su territorio. Cuando llegaron los blancos Taigoyic empezó a enfrentar[los] y ese grupo quedó acá, otros grupos se fueron a Paraguay y quedaron ahí, igual que en Salta. Y después llegaron para hacerle trabajar en los ingenios y dicen que ahí les llevaron a Salta para trabajar. Lo que dice mi mamá es que la abuelita de ella, cuando era jovencita, se fue también con su padre a Salta pero después pudieron regresar. Todavía hay mucha gente que quedó allá. Lo que nos dice nuestra mamá es que la abuelita no se volvía [no volvió a migrar al ingenio una vez que pudo regresar]. Así pasó con gente de la zona que se fueron lejos y no volvieron.

Adela: Y también de los ingenios estaba Las Palmas, mi abuela era de Las Palmas y se juntó con uno del norte. Cuando ellos eran jóvenes se encontraron en Las Palmas, se conocieron ahí, después de ahí vinieron en Pampa [del Indio].

Julia: Venía mucha gente de distintos lugares a trabajar en ese lugar, y tenían que tomar la decisión de si se volvían o se quedaban. Había gente que también se quedaba en Las Palmas y están ahí.

Los qom (tobas) de Pampa del Indio refieren que en tiempos del gobierno radical de Hipólito Yrigoyen (1916-1922)²³, el Cacique Taigoyic se entrevistó con el presidente para pedirle las tierras que ocupaban y éste le concedió la posesión de 20.000 hectáreas. Aunque el decreto presidencial nunca ha sido encontrado, en las memorias y relatos de los qom de Pampa del Indio permanece la siguiente idea:

[...] vinieron ingenieros a mensurar la tierra que por derecho pertenecía a nuestro pueblo. En la costa del Río Bermejo se enclavó un mojón de hierro con la firma del Cacique Taigoyic. Los otros tres mojones que delimitaban las 20.000 hectáreas se colocaron en Campo Sinclair, en Campo Turca y en un monte desierto que se llama Nalindai. (Nate' elpi nsoquiaxanaxanapi, 2010: 13)

Taigoyic y Cacique Moreno –líderes que también eran chamanes o *pi'ogonaq*- proporcionaron durante las dos primeras décadas del S. XX un liderazgo político. En este sentido, más que dirigir movimientos reivindicativos, cooperaban con los poderes administrativos –políticos y económicos-. Miller se refiere a ellos como “mediadores entre culturas” y Citro (2009: 141) sostiene que el carácter guerrero y transaccional de las antiguas jefaturas se fue reconfigurando y estos caciques actuaron como “mediadores” con los gobiernos nacionales.

El proceso de conversión socio religioso

Numerosos investigadores se han dedicado al estudio del proceso de conversión religiosa en la región chaqueña (Ceriani Cernadas, 2009; Citro, 2009; Giordano, 2003; Gómez,

²³ La primera institución a nivel nacional para atender los asuntos indígenas fue la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios dependiente del Ministerio del Interior, creada en 1916 con el objetivo de administrar las reducciones (reservas) Colonia Chaco en Napalpí y Colonia Bartolomé de las Casas. Gordillo y Hirsch (2010: 22) afirman que la Comisión Honoraria tenía el ambicioso proyecto de transformar a los grupos indígenas en sujetos civilizados, disolviendo su indigeneidad a través del incentivo de la agricultura, la disciplina laboral y hábitos de ahorro; y si bien las misiones franciscanas implementaban planes similares, la “novedad” de las reducciones residía en ser instituciones seculares y estatales. No obstante, los indígenas mostraron múltiples modos de resistirse a las imposiciones, el punto más álgido puede ser representado por el movimiento milenarista que se produjo entre quienes estaban reducidos en Napalpí y que culminó con la masacre de cientos de tobas y mocovíes –inclusive mujeres y niños- por parte de un contingente policial (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979).

2011a, 2016; Miller, 1979; Torres Fernández, 2007; Wright, 2008; entre otros). La presencia de la Iglesia Católica²⁴ en la región nunca fue exitosa en términos de adeptos, sin embargo otra fue la suerte de denominaciones cristianas anglicanas, menonitas y pentecostales que también organizaron servicios misioneros destinados a la población indígena.

La presencia protestante

Entre las experiencias misioneras protestantes presentes en el este de Chaco y Formosa podemos mencionar que en 1932, un grupo de misioneros de la Emmanuel Hollyness Church, liderados John Church, establecieron una escuela religiosa para niños indígenas en Formosa capital, posteriormente -en 1934- fundaron la Misión Emmanuel en la localidad de El Espinillo (Chaco) y en 1937 iniciaron otro proyecto misional en Laguna Blanca (Formosa). Siguiendo a Ceriani Cernadas (2009) de modo similar a los misioneros anglicanos que desarrollaban su labor en el oeste²⁵, la Misión Emmanuel tuvo como objetivo infundir en los indígenas la identidad nacional y el sentimiento patriota, no obstante el móvil fundamental de la obra de Church era civilizar y cristianizar a los aborígenes a través de la enseñanza del Evangelio, el castellano, la escritura, la agricultura

²⁴ El trabajo misional que desarrolló la Iglesia Católica Romana en el Chaco argentino puede dividirse en tres períodos: 1) el período jesuita -desde 1585 hasta su expulsión en 1767-; 2) el período franciscano (desde 1767 hasta 1936); 3) el período orgánico que se inicia en 1936 (Zalazar, 1964, citado en Miller, 1979: 72). Del período jesuita (1585-1767) se destacan las figuras de los padres Martín Dobrizhoffer, José Jolís y Florián Paucke, aunque su relación con los tobas fue escasa es conocida su vinculación con los abipones y los mocovíes. La expulsión de los jesuitas en 1767 dió inicio al período franciscano: los frailes se hicieron cargo de las misiones jesuitas para mocovíes -San Pedro, San Javier y Santa Rosa- y para abipones -San Jerónimo del Sauce-, al tiempo que llevaron adelante la instalación de un frente misional permanente entre los tobas, mocovíes y vilelas conocido como la “Segunda Evangelización del Chaco” (Giordano, 2003). Hacia 1900 se abrieron las misiones franciscanas de Laishí y Tacaaglé, en Formosa; y Nueva Pompeya, en Chaco. La labor misional jesuita y franciscana llevó adelante una obra que pretendía “civilizar”, “evangelizar” y “proteger” al indígena. Miller (1979) sostiene que aunque el contacto que establecieron los franciscanos con los tobas a través de las misiones fue sostenido en el tiempo y de carácter más cercano que el jesuita, la influencia franciscana sobre la estructura de la sociedad toba fue mínima (Miller, 1979). Asimismo, la Iglesia Católica mantuvo contactos ocasionales con los tobas en la Reducción de Napalpí (Chaco) y en la Reducción Bartolomé de las Casas (Formosa) sin embargo la participación de los tobas en los ritos religiosos era insignificante (Idem cit, 1979: 81). En suma, como muestra la suerte corrida por las misiones jesuitas y franciscanas, así como el trabajo de sacerdotes en las reducciones de Napalpí y Bartolomé de las Casas, la presencia de la Iglesia Católica en la región nunca fue exitosa en término de adeptos.

²⁵ A pesar de que los esfuerzos de los misioneros protestantes para penetrar en el Gran Chaco datan de mediados del S. XIX, recién en las primeras décadas del S. XX, la Iglesia Anglicana de la South American Missionary Society fue la primera capaz de establecer misiones permanentes entre los toba pilagá de Salta y del oeste de Formosa (Torres Fernández, 2007; Gómez, 2011a). La política misional anglicana se orientó fundamentalmente hacia cuatro campos de acción: 1) la evangelización, 2) la escolarización o alfabetización de niños y adultos, 3) la atención de la salud, y 4) la inserción de los indígenas en el trabajo industrial o trabajo de oficios. A través de los cuales esperaban conformar “sujetos civilizados” con atributos considerados deseables tanto por los misioneros como por nación argentina.

y el trabajo manual. La misión incentivaba a los tobas a plantar algodón, maíz y hortalizas con el objetivo de evitar prolongadas ausencias a causa de su participación en cosechas lejanas o expediciones de caza y de ese modo mantenerlos en contacto con el mensaje del Evangelio durante todo el año. La misión funcionó entre 1934 y 1949 –año en el que finalmente fue expulsada a raíz de un conflicto con la Iglesia Católica por las tierras que ocupaban. En ese tiempo tobas de distintos lugares del Chaco visitaron El Espinillo y varios líderes indígenas recibieron preparación para fundar iglesias en otras comunidades tobas, tal ha sido el caso de Pampa del Indio. Según lo documentado por Miller “para 1946 la mayoría de los Tobas de El Espinillo habían dejado de participar en los servicios religiosos de la misión, pero participaban de cultos bajo el liderazgo indígena de Pedro Martínez, de Pampa del Indio” (1979: 83).

También los menonitas establecieron su labor misionera entre los gom (tobas) del Chaco. En Aguará -al norte de Saenz Peña- formaron la misión *Nam Cum*, con principios similares a la de El Espinillo establecieron sus asambleas religiosas, almacén, escuela y asistencia médica. Se instruía a los indígenas en técnicas de cultivo (maíz, hortalizas y algodón) y cría de pollos. Frente a las dificultades que conllevaba la administración de la misión los misioneros decidieron abandonar Aguará en 1954. No obstante, continuaron trabajando en pueblos vecinos dedicándose a la alfabetización y a la traducción de la Biblia, y algunos de ellos se vieron posteriormente involucrados en el movimiento religioso independiente toba.

Además de estas misiones fundadas especialmente para los tobas, existían iglesias pentecostales: la misión “*Go Ye*”, bajo la dirección de John Lagar; y “*Gracia y Gloria*”, otra misión pentecostal en el área de El Zapallar. La tesis de Miller (1979) es que el pentecostalismo con su insistencia en la comunicación directa con el poder sobrenatural²⁶

²⁶ El autor sostiene la existencia de una compatibilidad de creencias concernientes a la comunicación entre los Tobas y lo sobrenatural. La comunicación consistía en un discurso directo y en expectativas de una respuesta inmediata por parte de poderes sobrenaturales. Este poder, proporcionado tanto por los espíritus compañeros como por otros seres sobrenaturales, era transferido directamente a los chamanes para su utilización inmediata. Cuando un espíritu compañero anunciaba que un paciente no sería curado, el espíritu partía y el paciente era dejado morir. En el pentecostalismo, la comunicación con el Espíritu Santo tiene lugar de la misma manera. Es directa e inmediata. No es necesario esperar a que el espíritu responda a su tiempo. Cuando la danza no produce el gozo esperado, es repetida hasta conseguirlo, o hasta que el individuo abandone exhausto la búsqueda, convencido de que algún factor está impidiendo la comunicación de poder en la forma deseada. La conductividad estructural (en los términos de Smelser), sirve para explicar por qué el pentecostalismo tuvo éxito en donde otros sistemas religiosos fracasaron (Miller, 1979: 165). Para profundizar sobre las características del pentecostalismo y su adopción por parte de los tobas, ver Miller (1979: 116-131).

proporcionó el “acorde” que permitió a los tobas reducir el nivel de tensión y restablecer considerablemente la “armonía” que había sido destruida por la conquista, la colonización y la acción misionera.

Nuestros ancianos siempre tuvieron sus creencias pero eso va desapareciendo. Después vinieron las iglesias y ellos se dieron cuenta de que una parte de sus creencias coincidía con una parte de esta nueva evangelización. Dicen que anteriormente ellos hacían sus propias ceremonias, pero después cuando vino el blanco y ellos hacían esa ceremonia aprovechaban para juntarlos todos y matarlos. Después tenían miedo de hacer libremente sus ceremonias. (Adela)

En el sentido de lo narrado por mi interlocutora, la adopción del pentecostalismo tuvo lugar luego de los fracasos del chamanismo para dar respuesta a sucesos como la masacre de Napalpí (1924) y el incremento de las enfermedades, “el incidente de Napalpí significó un serio revés para el oficio tradicional de chamán, la demostración pública de la incapacidad chamánica y la decepción producida engendraron la necesidad de desarrollar un nuevo tipo de chamán, el líder (dirigente) del culto religioso contemporáneo” (Miller, 1979).

Hacia fines de la década del 40, Pedro Martínez, un *pi'oxonaq* tradicional que oficiaba de nexo entre los qom (tobas) y el gobierno peronista, en uno de sus viajes a Buenos Aires se vinculó con Mazzuco –el líder de la Iglesia de Dios Pentecostal-. A través de Perón, el Cacique Martínez obtuvo el derecho a la tierra y a asentar familias en el área de Pampa del Indio; mientras que por medio de Mazzuco obtuvo permiso legal para realizar asambleas religiosas públicas. Este doble papel de chamán y de nuevo líder religioso (y político) le permitió a Martínez recorrer Chaco y Formosa estableciendo iglesias y designando líderes religiosos locales. No obstante, a fines de la década del 50 a causa de la muerte del cacique los vínculos entre los tobas y la Iglesia de Dios Pentecostal se fueron desintegrando, y en consecuencia muchas congregaciones tobas siguieron funcionando de modo informal e independiente. Agrupando a numerosas congregaciones que originalmente estaban afiliadas a Martínez y a la Iglesia Pentecostal, con ayuda de los misioneros menonitas nace un movimiento independiente: la Iglesia Evangélica Unida.

Los nuevos líderes, luego de la muerte de Martínez, rechazaron el chamanismo tradicional. Para Miller la ruptura entre los chamanes tradicionales y los nuevos dirigentes respondía a una necesidad de los últimos para consolidar su posición y comunicar nuevas

ideas. El dominio del castellano era otra de las características de los nuevos líderes que los llevaba a ejercer cierto liderazgo de tipo civil o político en los asentamientos locales. Y al mismo tiempo, la adopción del pentecostalismo trajo más alteraciones de las prácticas rituales tradicionales. Entre las prácticas prohibidas por la nueva fe se encuentran el consumo de bebidas alcohólicas, fumar, danzar, mantener relaciones sexuales ocasionales, conductas asociadas a las características que definían a los bailes nocturnos (*nmi*) que practicaban en el pasado las y los jóvenes:

Estas y otras celebraciones festivas de los toba, dejaron de realizarse aproximadamente a mediados de la década del '60, paralelamente al proceso de difusión de la IEU en los asentamientos, de allí que los tobas se consideren “nuevos” frente a estos “antiguos aborígenes” que ‘vivían en el mundo’. La vida de los aborígenes antiguos aparece así esencializada en relación a una especie de hedonismo constante (‘siempre estaban de fiesta’), el cual les impedía según la mirada actual, el trabajo y el crecimiento económico pues dedicaban largos períodos de tiempo a la preparación y realización de aquellas fiestas rituales. (Ceriani y Citro, 2005: 140-141)

Si bien los procesos de misionalización tuvieron características diferentes en el este y en el oeste de Chaco y Formosa²⁷, ambos procesos se orientaron por valores patriarcales y cristianos. En este sentido Gómez (2011a) sostiene que al igual que en otras misiones religiosas del mundo los misioneros privilegiaron las relaciones con los hombres indígenas en detrimento de las mujeres y operaron una serie de cambios sobre los cuerpos, las identidades y los espacios de las mujeres y los hombres. Para los qom (tobas) del este Citro (2009) observa que “los hombres tuvieron un rol protagónico en este proceso, dado que en la sociedad toba, como en muchas otras, las posiciones de liderazgo y las relaciones con los grupos externos son desempeñados por ellos (los varones)” (2009: 148); mientras que para el caso de los tobas del oeste, Gómez (2016) sostiene que “los hombres fueron considerados los sujetos privilegiados en el proceso de conversión religiosa y vistos como los más aptos para ocupar los nuevos roles de liderazgo religioso y social, y las mujeres fueron concebidas como actores secundarios lo que les permitió sobrellevar mejor los embates civilizadores” (2016: 154).

En efecto, ser los sujetos privilegiados en el proceso de conversión socio-religiosa tuvo como consecuencia para los varones qom (tobas) que los misioneros orientaran sus

²⁷ Ver Gómez (2016).

esfuerzos a erradicar prácticas que éstos desarrollaban y no eran estimadas en la misión: principalmente el chamanismo y las borracheras rituales (Citro, 2009; Gómez, 2016). Además introdujeron elementos claves para la incorporación a la sociedad nacional: el idioma castellano, la obtención de los documentos de identidad y apoyaron los viajes a Buenos Aires de algunos caciques para obtener títulos de tierras. Simultáneamente promovieron actividades y prácticas culturales diferenciadas para varones y mujeres: fútbol para los varones, y cursos de costura y el oficio de partera para las mujeres (Citro, 2009).

Gómez (2016) sostiene que aunque las mujeres habrían sido un sujeto marginal para la labor misionera, se las obligó a replegar del espacio público los comportamientos considerados “salvajes” por los misioneros: la práctica de rituales de duelo e iniciación femenina, danzas y cantos, actitudes conyugales consideradas indecentes (establecer matrimonio con un hombre más joven y el adulterio) y las peleas femeninas. En este sentido las acciones que fueron promovidas en el marco del proceso de conversión socio-religioso marginaron a las mujeres de los nuevos roles de liderazgo social, religioso y político, y los hombres fueron tenidos como los más aptos para ocuparlos estimulando su presencia en el espacio público, tanto dentro como fuera de las comunidades. Mientras que a través de prácticas metódicas (la escuela, el trabajo industrial y artesanal) se pretendió cristianizar, domesticar, alfabetizar y maternizar a las mujeres. La autora arriba a la idea de que los hombres y las mujeres antes del proceso de conversión ejercían poder en dimensiones o esferas de acción exclusivas a cada género dado que los grupos antiguamente se organizaban para la supervivencia sobre la base de la división sexual del trabajo complementaria pero no necesariamente “igualitaria” y considera que estas disyunciones sociales ya existentes entre los géneros se incrementaron con la incorporación como asalariados y asalariadas en los ingenios, pero más hondamente con el proceso de conversión socio-religioso.

En el capítulo siguiente me propongo centrarme en el caso de las “*Qomlashepi*” de Pampa del Indio y su vínculo con las religiosas católicas que alentaron su organización. Estoy interesada en develar el contexto en el que tuvo su origen el proceso organizativo e identitario de las mujeres qom en el marco de las transformaciones que atravesó la Iglesia Católica durante la década del sesenta, la trayectoria de las religiosas católicas y los proyectos de desarrollo que se implementaron en la región. Me pregunto cómo fueron miradas las mujeres indígenas por las religiosas, qué valores imprimieron en su trabajo,

qué idea de “pueblo indígena” y de “mujer indígena” predominó en la tarea compartida, y a qué paradigmas respondían esas representaciones.

CAPITULO 3

Orígenes del proceso organizativo y participativo de las “*Qomlashepi*”

Presentación

En este capítulo me propongo indagar y analizar los orígenes del proceso organizativo e identitario que protagonizaron las mujeres qom de Pampa del Indio. Esto significa contextualizar el encuentro de las “*Qomlashepi*” con las religiosas del Huerto, así como caracterizar los proyectos y actividades que desarrollaron juntas.

Para lograrlo abordo las trayectorias de Mercedes, Susana y Angélica, las religiosas católicas que alentaron la organización de las mujeres qom. Aquí la noción de trayectoria es entendida en el marco de lo enunciado por Pierre Bourdieu (2011):

[...] intentar comprender una vida como una serie única y suficiente en sí misma de acontecimientos sucesivos sin otro nexo que la asociación a un ‘sujeto’ cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre, es por lo menos tan absurdo como intentar dar razón de trayecto en el metro sin tomar en cuenta la estructura de la red, es decir, la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones. Los acontecimientos biográficos se definen como otros tantos desplazamientos en el espacio social [...] No se puede comprender una *trayectoria* [...] si no es a condición de haber construido previamente los estados sucesivos del campo en el cual se ha desarrollado, es decir, el conjunto de las relaciones objetivas que han unido al agente considerado –al menos en un cierto número de estados pertinentes- al conjunto de los otros agentes comprometidos en el mismo campo y enfrentados al mismo espacio de posibilidades. (2011: 127-128, el destacado me pertenece)

Me interesa dar cuenta del conjunto de relaciones en el que se insertan las trayectorias de las religiosas, el paradigma de “desarrollo” imperante, sus vínculos con la Teología de la Liberación y los ideales del Concilio Vaticano II, la *salida* de la Congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto y la conformación de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, la *opción por los pobres* y su experiencia durante los setenta en la diócesis riojana con el Obispo Angelelli. Posteriormente, me concentro en el trabajo de las religiosas en Pampa del Indio, vinculadas a la pastoral aborigen del noreste argentino -y sus instituciones: INCUPO, FUNDAPAZ- entre otras organizaciones eclesiales-.

Las entrevistas en profundidad y el análisis de documentos (periódicos y memorias narradas por las religiosas) han sido las herramientas metodológicas fundamentales para la construcción en este capítulo. En julio de 2014 visité a las religiosas Angélica y Susana en la casa de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América ubicada en el Barrio Mosconi, en la periferia de la Ciudad de Córdoba. En ese momento Susana tenía 88 años y estaba recuperándose de una operación; mientras que Angélica a sus 80 años se encontraba muy activa. Si bien mantuve algunas charlas con Susana, Angélica se convirtió en mi principal informante e interlocutora para la reconstrucción de la trayectoria de las religiosas. Durante tres días permanecí junto a ellas, fui recibida y hospedada generosamente y compartimos charlas, visitas al casco histórico de la Ciudad de Córdoba y al Museo de la Memoria. En esa visita Angélica me confió las *Memorias de la Fraternidad*, se trata de narraciones inéditas elaboradas por las religiosas hacia 2007, cuando comenzaban a pensar que su trabajo en Pampa del Indio había llegado a su fin. Además de las memorias redactadas por las religiosas y las entrevistas realizadas tanto a las religiosas como a las mujeres indígenas, este capítulo se nutre del análisis del periódico “Acción de INCUPO”. Me detengo en las notas publicadas durante el último lustro de la década del ochenta que hacen referencia a experiencias de trabajo promovidas por el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) con mujeres indígenas y campesinas para reflexionar sobre cómo fueron miradas las mujeres qom (tobas) por las religiosas y por las instituciones de las que provenían, qué valores imprimieron en su trabajo, qué idea de “mujer indígena” predominó y qué características adquirió el proceso organizativo que llevaron adelante.

El “desarrollo” como paradigma hegemónico global y los efectos del Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica en Argentina

Comprender el proceso organizativo protagonizado por el colectivo de mujeres indígenas que aquí nos ocupa requiere fijar nuestra atención en otros procesos sociales vinculados a éste. En primer lugar, la consolidación en los años sesenta del “desarrollo”²⁸ como

²⁸ “Desde finales de la II Guerra Mundial las relaciones entre las naciones industrializadas y los países del Tercer Mundo han sido fuertemente determinadas y mediadas por los discursos y las prácticas del desarrollo (Escobar, 1991). Durante los años posteriores a la II Guerra Mundial se produjo un auge de temas vinculados al desarrollo como un proceso que podría ser replicado en diferentes regiones, sociedades y culturas. Siguiendo esta premisa el modelo fue exportado hacia países de Asia, América Latina y África, los cuales fueron percibidos y clasificados como ‘subdesarrollados’” (Rodríguez Mir, 2011: 2). Para

paradigma hegemónico a nivel global que promovió nuevas formas de clasificación sobre las sociedades y naciones del denominado tercer mundo, las cuales pasaron a ser pensadas como poblaciones “atrasadas” requeridas de ayuda para alcanzar el “desarrollo” (Escobar, 2007). Dentro de estos esquemas para mirar la otredad, resultan ejemplificadores dos instrumentos de política internacional que han permeado las políticas públicas sobre la cuestión indígena a nivel global -tanto desde la esfera gubernamental como de la no-gubernamental- que muestran matices significativos en torno al rol asignado a estas poblaciones. Me refiero a los convenios elaborados desde la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que han sido suscriptos por nuestro país. Por una parte, el Convenio 107 -promulgado en 1957- resulta un ejemplo claro de la orientación del proyecto desarrollista de la segunda mitad del siglo XX, en tanto que establecía sin ambigüedad que los Pueblos Indígenas representaban sociedades temporarias destinadas a desaparecer a través de la aculturación programada o “modernización”. En contraste, casi cuarenta años después, el Convenio 169 -establecido en 1989- proponía un giro radical en el modo de concebir a estas poblaciones, estableciendo como principios rectores el reconocimiento del carácter pre-existente al estado-nación y, en forma relacionada, el derecho a la diversidad étnica y cultural.

En segundo lugar, resulta de importancia para nuestros fines explicitar el cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) dentro de las actividades de la Iglesia Católica en Argentina. Claudia Touris (2009) sostiene que la crisis post-conciliar aconteció en casi todas las iglesias del mundo, en tanto que un modelo de iglesia que privilegiaba la autoridad se vio confrontado por otro donde se enfatizaba su dimensión profética. Al referirse al caso latinoamericano, afirma que un sector de la Iglesia cuestionó profundamente el orden político y social dominante y que lejos de autonomizar la relación religión-política el lenguaje y la Teología Liberacionista²⁹

ampliar la referencia sobre los orígenes del concepto de “desarrollo” y los enfoques Antropología para el Desarrollo/ Antropología del Desarrollo, ver: Rodríguez Mir (2011).

²⁹ La Teología de la Liberación (TL) es un conjunto de ideas y creencias teológicas producidos desde 1970 por un conjunto de personajes latinoamericanos. La TL es el reflejo de una praxis previa, es la expresión de un amplio movimiento social-religioso que había surgido a comienzos de los años sesenta y cuya red de miembros trascendía los límites de la Iglesia como institución, abarcando tanto a sacerdotes, órdenes religiosas, obispos, movimientos religiosos laicos (la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana, los Jóvenes Obreros Cristianos), redes pastorales, comunidades eclesiales de base (CEB) y diversas organizaciones populares creadas por activistas de las CEB: clubes femeninos, asociaciones vecinales, sindicatos obreros o campesinos, etc. Para diferenciar la TL del movimiento social-religioso, Michael Löwy (1999) propone denominarlo *cristianismo liberacionista*. La idea central de la TL es la “opción preferencial por los pobres”, estos pobres son los agentes de su propia liberación y los sujetos de su propia historia. La

anunciaban la estrecha unidad entre ellas. El catolicismo tercermundista en nuestro país propuso “reinventar la Iglesia”, es decir, no se trataba de crear “otra Iglesia” sino que la Iglesia “fuera otra”. Si bien el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo³⁰ (MSTM), surgido hacia fines de 1967 con el ideal del socialismo latinoamericano y con la denuncia de la violencia institucionalizada en el continente, fue considerado el máximo exponente del nuevo espíritu conciliar en Argentina (Martín, 2010) el Movimiento poseía un carácter restringido en tanto que estaba abierto a sacerdotes, mientras que laicos y religiosas solo podían pertenecer a organizaciones acompañantes. Sin embargo, tanto Touris (2009) como Martín (2010) enfatizan que el tercermundismo católico fue una red más extensa en la que participaban no sólo clérigos sino también grupos de cristianos radicalizados:

[...] dentro de esta constelación también se ubicaron y actuaron las religiosas que se insertaron en villas miseria, barrios populares, ligas agrarias y que estaban imbuidas del mismo espíritu liberacionista y de opción por los pobres [...] también la integraron los laicos que actuaron como referentes pastorales, animadores culturales, alfabetizadores en aquellos mismos lugares, por entender que el compromiso cristiano los compelió a la entrega abnegada por aquellos “hermanos” que vivían en situaciones de extrema pobreza y explotación. (Touris, 2009)

Para analizar nuestro caso de estudio será fundamental conocer las experiencias de la innovadora “pastoral de conjunto” que, en el clima de época signado por el Concilio Vaticano II, se desarrolló en el noreste argentino y las transformaciones que sufrieron las congregaciones religiosas femeninas en nuestro país.

TL entiende de manera distinta a la teología tradicional la relación entre teoría y práctica, para la TL el pueblo lucha para la liberación y es a partir de esa lucha que se configura la teología como reflexión de esa praxis. Para profundizar en esta temática recomiendo Morello (2003), Löwy (1999), Smith (1994) y Rouquie (1990).

³⁰ El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo tiene su origen en la adhesión que manifiestan –entre diciembre de 1967 y los primeros meses de 1968- sacerdotes argentinos al *Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo*, un documento que se presenta como una aplicación del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum progressio* a la situaciones de los países que quedaron fuera de la bipolaridad mundial. Posteriormente, en julio de 1968, envían una carta a los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín manifestando la esperanza de que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no condene la violencia derivada, la revolucionaria, sin haber considerado primero la violencia originante, es decir, la estructuración económico-política del continente (Martín, 2010: 28).

La “Pastoral de Conjunto” del Noreste Argentino

En el noreste argentino hacia 1960 comenzó a gestarse un tipo novedoso de pastoral cuya figura aglutinante fue el entonces obispo de Reconquista, Monseñor Iriarte. La conformación de esta “pastoral de conjunto” -una nueva forma de pastoral surgida en la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II- permitiría coordinar y articular tareas pastorales entre diócesis, una heterogeneidad de actores (laicos/as, monjas, sacerdotes) y diversas entidades eclesiales (Centro de Promoción Humana, Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz, Instituto de Cultura Popular, solo por nombrar algunas) entre las cuales el Movimiento Rural (MR) de Acción Católica³¹ jugó un papel preponderante.

Esta novedosa pastoral, imbuida de las nuevas corrientes teológicas, éticas y políticas que por ese entonces producían importantes cambios en el seno de la Iglesia Católica y que condujeron al Concilio Vaticano II (1962-1965) y a la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), se orientó a elevar el nivel de vida material y espiritual de la población rural que originalmente estuvo asociada al campesinado. No obstante, hacia mediados de la década del sesenta comenzó a gestarse un tipo de pastoral orientada a acompañar a la población aborígen cuya acción permitiría que estas poblaciones, por un lado, mejoraran sus condiciones de salud, educación e higiene; y por otro, revalorizaran sus culturas. Quienes llevaban adelante estas acciones “asumieron sus prácticas bajo la denominación de ‘pastoral aborígen’ y buscaron generar ‘desarrollo’ y ‘promoción comunitaria’ en las localidades que se asentaron” (Leone y Vázquez, 2016: 91).

La Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ) y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) desarrollaron un papel fundamental como instituciones de apoyo a las acciones emprendidas por la pastoral del noreste argentino. FUNDAPAZ se creó en 1973³² y su origen se remonta a una donación hecha por las hermanas de la Congregación

³¹ La creación del Movimiento Rural (MR) de Acción Católica data de abril de 1958. Se creó como una rama especializada de la Acción Católica. La Acción Católica fue una entidad de tipo laico que se originó en 1931 con la finalidad de promover formas de difusión de los principios éticos católicos en la sociedad civil. En Argentina, además del MR, como ramas especializadas se crearon: en 1941, la Juventud Obrera Católica (JOC); y en 1953, la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC). (Leone y Vázquez, 2016)

³² Obtuvo su personería jurídica en la Provincia de Santa Fe, el 14 de diciembre de 1973. En julio de ese mismo año, en la localidad de Vera, el matrimonio -constituido por Silvia Stengel y Jorge Pereda- en el que las religiosas habían depositado la responsabilidad de llevar a cabo la creación de la fundación firmó el acta

del Sagrado Corazón de Jesús como un modo de exteriorizar institucionalmente su *opción por los pobres*, cuyos fondos provinieron de la venta del edificio en el que funcionaba un colegio perteneciente a las religiosas, ubicado en Barrio Norte, un barrio de clase alta de la Ciudad de Buenos Aires. Al constituirse se propuso como objetivos:

[...] promover la toma de conciencia en los distintos sectores y niveles del país sobre la urgente necesidad de efectuar todos los aportes necesarios para superar las marginalidades regionales, apoyar financiera y técnicamente a quienes trabajan en la promoción humana integral y transferir información y recursos humanos y económicos de las zonas desarrolladas a las zonas marginales. (Folleto FUNDAPAZ, s/f; citado en Murtagh, 2014: 222).

Por su parte, INCUPO tuvo su origen en 1968, en Reconquista-Provincia de Santa Fe. Nació vinculado a una iniciativa del Centro de Promoción Humana (CEPRHU) -que había sido creado un año antes, alentado por el MR- cuyos intereses estaban centrados en la cuestión de la comunicación con las poblaciones rurales, interés que se plasmó en la creación de Instituto. Consecuentemente, en sus inicios el Instituto se dedicó a generar programas radiofónicos y boletines informativos para la región del noreste argentino: los programas de alfabetización radial “Juntos Podemos” inspirados en la pedagogía de Paulo Freire, y la publicación del periódico “Acción de Incupo”. Además, a comienzos de la década del setenta, INCUPO desarrolló un Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) que cobró importancia como ámbito social del intercambio y como espacio para la producción de materiales pedagógicos, la edición de folletines y medios de divulgación.

El capital económico que sostuvo la pastoral que se gestó en el noreste argentino provino fundamentalmente de agencias de financiamiento y cooperación internacional vinculadas a la Iglesia Católica: Misereor y la Acción Episcopal Adveniat. Como señala Beigel (2011; citada en Leone y Vázquez, 2016) la difusión y coordinación de estos organismos es consecuencia de las múltiples transformaciones que el Concilio Vaticano II produjo en el catolicismo internacional. El paradigma del desarrollo como marco hegemónico de los años sesenta a nivel global facilitó la coordinación de este tipo de agencias que fomentarían el “desarrollo” en las sociedades del “tercer mundo”.

fundacional junto a Enrique Nardelli -en representación del obispo de Reconquista-. (Murtagh, 2014: 221; Leone y Vázquez, 2016: 95)

El Movimiento Rural de Acción Católica, que se erigió como el dispositivo más preponderante en la constelación de entidades que conformaron la Pastoral Rural, se orientó hacia una idea de evangelización ligada al concepto de “promoción comunitaria” y al de “promoción humana”, su finalidad era “cristianizar las almas y las actividades humanas en el ambiente rural [...] en forma integral mediante la promoción humana, técnica y apostólica, trabajando por un campo mejor, más humano y más cristiano”³³. Además, adoptó el método “*ver, juzgar, actuar*” que consistía en conocer profundamente la realidad social, analizarla críticamente y posteriormente actuar para modificar las injusticias detectadas. Es decir, si bien su metodología proponía la educación y la capacitación, no descansaba allí, puesto que se orientaba a la acción. Estos posicionamientos éticos, políticos y teológicos condujeron a la emergencia de formas de organización política campesina, en este sentido la conformación -hacia 1970- de las Ligas Agrarias en el noreste argentino no puede explicarse sin el proceso organizativo conducido por el Movimiento Rural³⁴ en el marco de la Pastoral Rural.

Por otro lado, como hemos señalado, hacia mediados de la década del sesenta comenzó a gestarse un tipo de pastoral orientada a acompañar a la población aborígen, sin embargo, en ese entonces no era percibido por los grupos que realizaban esta tarea de acompañamiento que su acción pastoral requiriese formas de promoción comunitaria distintas a las que venían desarrollándose con la población campesina. No obstante, varias iniciativas pastorales comenzaron a entender su tarea bajo la noción de “pastoral aborígen”, cuyas intenciones eran:

[...] formar líderes, impulsar el “desarrollo comunitario” y fomentar la “promoción humana”, esta *pastoral aborígen* debe ser entendida como una continuidad de las prácticas gestadas en la pastoral campesina. No obstante, la especificidad de la *pastoral aborígen* [se] asentó en una inquietud específica por la cuestión indígena [...] la “promoción” derivó en “promoción del aborígen”, el “desarrollo comunitario” en el fortalecimiento de las “comunidades indígenas” y la formación y capacitación funcionó propiciando la emergencia de los “líderes aborígenes” (Leone y Vázquez, 2016: 104).

³³ Reglamento del MR, 1963, Art. 4; citado en Leone y Vázquez (2016: 93).

³⁴ Para profundizar sobre el Movimiento Rural sugiero Ferrara (2007) y Leone y Vázquez (2016).

El “soplo de aire fresco” y las transformaciones de las congregaciones religiosas femeninas. El caso de las Religiosas del Huerto

Mercedes Silva³⁵, Susana Herrera³⁶ y Angélica de los Santos³⁷ pertenecían a la Congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto³⁸. Oriundas de Santa Fe, Córdoba y Salta –respectivamente-, realizaron sus estudios secundarios en los colegios que la Congregación tenía en aquellas provincias y obtuvieron el título de maestra normal. Luego de su pasaje por el colegio de la Congregación *recibieron el llamado* para dedicarse a la vida religiosa e ingresar a la etapa de formación (postulantado y noviciado). Como era habitual en la época, la promoción de las vocaciones era realizada principalmente en los colegios e instituciones de las congregaciones donde funcionaban los internados y las jóvenes vivían en contacto directo con las hermanas (Bidegain, 2003). Luego del período de postulantado y noviciado profesaron sus votos solemnes de obediencia, castidad y pobreza.

Posteriormente las religiosas fueron apoyadas por la congregación para profundizar sus estudios, tomando en cuenta las necesidades y preocupaciones de la congregación para atender su obra educativa. Bidegain (2003: 125) sostiene que las congregaciones apoyaban los estudios que realizaban las hermanas con orientación hacia las distintas formas de apostolado de las congregaciones. En el período preconiliar, la formación

³⁵ Mercedes nació el 29 de diciembre de 1931, en Santa Fe y falleció el 5 de marzo de 2009 en Roque Sáenz Peña-Chaco.

³⁶ Susana nació el 24 de mayo de 1926, en La Merced-Provincia de Salta, en el seno de una familia de comerciantes de origen sirio.

³⁷ Angélica nació el 12 de enero de 1934, oriunda de la Ciudad de Córdoba, proviene de una familia de clase media de fuertes convicciones religiosas. Su padre había estudiado filosofía con los dominicos y durante el transcurso de su vida se había desempeñado al frente de una importante firma comercial. Mientras que su madre había sido docente pero al casarse dejó de ejercer su profesión.

³⁸ En 1829, San Antonio María Gianelli, en Chiavari, Liguria-Italia fundó la Congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto. Su obra se centró, primero, en la educación de las jóvenes huérfanas, y luego en el cuidado de los enfermos, de los ancianos y de los que sufren en cárceles. En América Latina, la misión de la Congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto se inicia a mediados del siglo XIX. En 1856, las Hermanas del Huerto llegaron a la ciudad de Montevideo-Uruguay y comenzaron una obra que incluyó la creación y atención de hospitales, asilos (Pastoral de la salud) y también de colegios (Pastoral educativa). En tiempos de la expansión de la fiebre amarilla, Buenos Aires y Córdoba solicitaron la ayuda de las Hermanas. En febrero de 1858, la Superiora Clara Podestá se trasladó a Buenos Aires para visitar los hospitales que deseaban confiarle, el primero de ellos fue el Hospital Rivadavia; y en mayo de 1859 llegaron a Córdoba para colaborar con la atención en el Hospital San Roque. Hacia 1860 comienza la Pastoral Educativa en América del Sur. En 1868, el Instituto consigue la aprobación pontificia, y más tarde, en 1882, La Santa Sede aprueba las Constituciones. En los años siguientes, el Instituto vive una rápida expansión en el ámbito internacional. (Obtenido desde: <http://huertocordobacentro.com.ar/institucionales/8-historia.html>, 29-08-16)

profesional era una posibilidad solo para algunas hermanas escogidas de acuerdo al criterio de las superiores. Sin embargo, hacia fines de los años cincuenta y sobre todo en los sesenta hubo congregaciones que buscaron promover la promoción femenina, impulsadas por las Superiores provinciales y por los adelantos de las ciencias, y en esos casos las religiosas fueron enviadas a universidades nacionales y extranjeras –en Roma, Francia y Estados Unidos-, estos vínculos llevan a las congregaciones a poner atención a los problemas sociales, los pobres, la realidad política injusta, la guerrilla, el subdesarrollo y el clima revolucionario.

Mercedes se formó como Profesora de Letras en el Consejo Superior de Educación Católica y se especializó en Gramática Histórica. Mientras que Susana realizó el Profesorado de Música en la Universidad Nacional de Córdoba. Por su parte, Angélica - apoyada por su congregación- realizó la Licenciatura en Filosofía y Teología en el Instituto Pontificio Regina Mundi de Roma-Italia, un instituto creado en 1954 dedicado a ofrecer formación espiritual y teológica a religiosas consagradas cuando, éstas últimas, aún no estaban autorizadas a cursar estudios en las universidades pontificias.

Así recordó Angélica aquellos años:

La década del sesenta fue fascinante porque es la década de las ideas de cambio, fue el Mayo Francés, el Cordobazo, muere el Che, matan a Kennedy, Juan XXIII, Martin Luther King, algo fascinante la década del 60. Yo la empecé en Roma, estudiaba la licenciatura en la Regina Mundi y estuve en la preparación del Concilio [Concilio Vaticano II], en la primera etapa. (Angélica)

Los cuestionamientos del Concilio Vaticano II también representaron un punto de inflexión que propició sendas transformaciones en las congregaciones religiosas femeninas. Touris sostiene que

[...] en el caso de las religiosas, tal vez más que en ningún otro sector de la Iglesia, el Concilio Vaticano II fue un hito de referencia insoslayable para comprender la intensidad de los cambios introducidos en la vida de las congregaciones femeninas. En el transcurso de pocos años el encierro material y simbólico en el que habían vivido las “monjas” durante siglos se vio fuertemente alterado por el “soplo de aire fresco” que el papa Juan XXIII decía en sesión inaugural del Concilio Vaticano II necesitaba la Iglesia. (Touris, 2009)

Para ser más precisos, estos cambios venían produciéndose de modo paulatino³⁹, no obstante el Concilio Vaticano II representó un punto de inflexión ya que permitió cristalizar y regular estas transformaciones. En la época preconiliar la formación de las candidatas era un proceso que tenía el objetivo de producir una ruptura con el mundo y la adquisición de “comportamientos religiosos” para ingresar en un “estado de perfección”⁴⁰. Los conventos eran entendidos, por un lado, como espacios separados del mundo que propiciaban el acercamiento a Dios y, por otro, como testimonio del amor de Dios mediante las obras que el convento desarrollaba.

En contraste con este modo de entender el “estado de perfección”, en el documento *Perfectae Caritatis* (PC) elaborado en el Concilio se cuestionó el monopolio de la santidad reservado históricamente a los religiosos y las religiosas, la vida religiosa dejaba de ser un “estado de perfección” para ser sólo un “estado religioso” ubicado junto a otros “estados de vida”. La especificidad del estado religioso dejó de estar reservada solo a aquellos que contraían votos (de obediencia, pobreza y castidad) y pasó a identificarse con una función profética de testimonio permanente. En la misma tónica del *Perfectae Caritatis* la encíclica *Lumen Gentium* (LG) también daba cuenta de la función testimonial del estado religioso. No obstante, los contenidos de los documentos del Concilio Vaticano II no fueron homogéneos y unívocos, mientras la LG continuaba entendiendo la vida religiosa como testimonio por su *renuncia al mundo*, PC la definía por su función *en el mundo*. Estas diferencias se expresaron en la existencia de dos posibilidades para las congregaciones femeninas: por un lado, el ya conocido “modelo de clausura” y, por otro, el “modelo de vida inserta”. Catoggio (2010) observa que “la redefinición de la especificidad religiosa en torno a la función profética de dar testimonio habilitó una reconfiguración del régimen de visibilidad para las religiosas, *alentando su presencia en el espacio público*” (2010: 35, el destacado me pertenece). Este impulso dio lugar a la inauguración de nuevas formas de organización, tanto en el Consejo de Superiores Mayoras⁴¹ (COSMARAS) como a nivel de las congregaciones. Me interesa destacar que

³⁹ Para profundizar en las transformaciones acaecidas en las congregaciones femeninas durante los siglos XIX y XX, sugiero las investigaciones de Bidegain (2003, 2006) y Catoggio (2010).

⁴⁰ Siguiendo a Quiñones (1991: 66) tanto para los hombres como para las mujeres consagradas el estado de perfección suponía una “consagración total a Dios” a través de un esquema tripartito de prohibición que garantizaba el monopolio de la santidad, este monopolio se fundamentaba en la obligación que contraían los sujetos mediante los votos de obediencia, pobreza y castidad.

⁴¹ “COSMARAS promovió la participación en el Plan Nacional de Pastoral (PNP): se trataba de integrar la comisión de expertos integrada por la CEA (Conferencia Episcopal Argentina) para el diseño de la recepción y la puesta en práctica de la nueva doctrina conciliar en el país [...] Para las mujeres, estas

estos cambios dieron lugar a un proceso de diferenciación de grupos dentro de las mismas congregaciones, en consecuencia pequeñas comunidades de una misma congregación realizaron *experiencias de vida inserta*, donde se unieron a la pastoral diocesana y comenzaron a trabajar en conjunto con otras congregaciones femeninas, masculinas y el clero diocesano.

En el post concilio, con el objetivo de hacer una experiencia de *pequeña comunidad inserta*, algunas religiosas del Huerto se acercaron a una parroquia semi-rural localizada en Villa de María del Río Seco, en el norte cordobés. Simultáneamente, en la Congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto comenzaba a discutirse la posibilidad de realizar cambios sustanciales que permitieran llevar a cabo el compromiso que habían asumido con el nuevo espíritu conciliar. Es posible referenciar otros casos de congregaciones femeninas, por ejemplo las Religiosas de la Asunción (Anchou, 2013) y las Religiosas del Sagrado Corazón (Touris, 2009), que poseían colegios de elite y buscaron democratizar el acceso de todos los sectores sociales a la escuela católica como respuesta al llamado de los obispos reunidos en Medellín⁴² en 1968 de aplicar “una efectiva democratización de la escuela católica, de tal manera que todos los sectores sociales, sin distinción alguna tengan acceso a ella y adquieran en la misma una auténtica conciencia social que informe su vida” (Documentos de Medellín).

Para las religiosas del Huerto la iniciativa de abandonar el “modelo de clausura” y adoptar el modo de vida inserto debía ser discutido en el Capítulo General⁴³ de la Congregación -una reunión de responsables que se realiza para deliberar sobre los asuntos de la comunidad- que tuvo lugar en Roma en 1974. Allí, Angélica junto a otras hermanas fueron las responsables de presentar la propuesta de “modo de vida inserto”. Sin embargo,

innovaciones en las formas organizativas contribuyeron a crear espacios de sociabilidad inéditos. Los consejos de religiosas funcionaron en la práctica como marcos de circulación e intercambio entre mujeres de distintas congregaciones; además propiciaron ámbitos de mayor simetría entre agentes de distintas posiciones de autoridad [...] simultáneamente, crearon las condiciones para una mayor horizontalidad que posibilitase el trabajo conjunto con los varones. Para estos últimos, acostumbrados a una relación de verticalidad y jerarquía por sobre las mujeres, estos cambios inauguraron un lento aprendizaje en el reconocimiento entre iguales; a la vez estos espacios facilitaron el intercambio y la posibilidad de acciones conjuntas entre distintas congregaciones masculinas” (Catoggio, 2016: 81-82).

⁴² Entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968 se realizó en Medellín-Colombia la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

⁴³ “El nombre capítulo proviene de las órdenes monásticas y es tomado también por la mayoría de los Institutos de vida consagrada. Es una reunión de responsables para deliberar sobre asuntos de la comunidad” (Viñoles, 2014: 274).

esa propuesta por parte de un grupo de religiosas del Huerto, que cuestionaba fuertemente el estilo de vida consagrado, fue resistida por las autoridades.

En respuesta a la negativa obtenida en el Capítulo General un grupo de religiosas decide *salir de la Congregación* para emprender *una forma más simple de vivir la consagración religiosa*. Luego de la *ruptura*, algunas de ellas permanecieron trabajando en Villa de María del Río Seco mientras que otras regresaron al convento. Aquellas que *optaron por los pobres*, al verse desvinculadas institucionalmente de la Congregación conformaron una organización que las aglutinase a la que denominaron “Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América”.

Para explicar este proceso en los términos de nuestras interlocutoras, resulta pertinente un fragmento extraído de las memorias inéditas de la Fraternidad titulada “¿A dónde nos llevó el viento?”:

*El viento, siempre libre, traspasó las ventanas abiertas por Juan XXIII, removió el polvo en el Vaticano II y se expandió en Medellín. Se metió en los claustros, en las largas galerías, en los patios interiores de los monasterios, conventos y seminarios. Sacudió la modorra de muchos, despertó las expectativas de otros y de otras. Así llegó la década del 70, impulsando sueños y esperanzas. Se hizo imperioso elegir, elegir con claridad, no dejar lugar a dudas. Como eligió Jesús que **optó por los pobres**. Así comenzó nuestra historia. Algunas estábamos en la madurez y teníamos muchos años de vida religiosa. Otras eran más jóvenes y recién se iniciaban. Más o menos 35 en total. Queríamos responder mejor a la Voluntad de Dios manifestada por las exhortaciones de la Iglesia oficial para una renovación y actualización. Más tarde el Prefecto de la Sagrada Congregación para los Religiosos, el Cardenal Tavera, describía así la situación (en una carta de 1975 al Monseñor Brasca): ‘se descubre que en el seno de muchas Congregaciones persiste la resistencia o la demasiada lentitud en el cambio y esto compromete el futuro por falta de vitalidad y adaptación. Se comprende que esto mismo ha sido causa de muchas deserciones. (¿A dónde nos llevó el viento? Memorias inéditas de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, pp. 2, destacado presente en el original)*

Sostenemos, de acuerdo con Touris (2009), que las religiosas abrazaron fuertemente la renovación conciliar y la Teología Liberacionista planteando fuertes rupturas con los roles asignados a las monjas, cambiando notablemente su forma de vida y adoptando prácticas disruptivas respecto de aquellas que tradicionalmente habían desempeñado dentro de la Iglesia. Esa *ruptura* significó, entre otras cosas, *salir* de la protección de la

institución religiosa y de la seguridad que ésta les ofrecía; auto-sustentarse económicamente a través del trabajo en escuelas y hospitales de las regiones en las que se instalaban; quitarse el hábito religioso y llevar una vestimenta similar a la de las mujeres que las rodeaban. Estas elecciones eran parte de un repertorio de acciones compartido con otras religiosas que emprendieron opciones similares, tal es el caso de Guillermina Hagen⁴⁴, Leonie Duquet y Alice Domon⁴⁵. Un colectivo de mujeres consagradas que “experimentan que lo sagrado no es un espacio cerrado sino que está en la vida propia compartida con los hermanos y hermanas” (Viñoles, 2014: 202) y en este sentido, “liberarse del pecado individual requería un compromiso con la liberación del pecado social” (Catoggio, 2016: 96).

En esa primera etapa de vida inserta en comunidades algunas religiosas de la Fraternidad, entre las que se encontraba Mercedes Silva, se instalaron en Villa de María del Río Seco, y otras en la población vecina San Francisco del Chañar, hasta que hacia fines de los setenta con la creación de una prelatura en la zona y el desgranamiento de la Fraternidad, debido a que algunas religiosas decidieron retornar al convento, las comunidades debieron ser cerradas.

Hacia fines de los setenta, cuando las comunidades fueron cerradas, algunas de las religiosas que permanecieron en la Fraternidad se instalaron en Santos Lugares, un poblado rural de la provincia de Santiago del Estero, ese fue el destino de Mercedes Silva hasta 1984. Mientras que otro grupo de religiosas, entre las que se encontraban Angélica y Susana, –en 1974- al producirse la *ruptura* con la Congregación se instalaron en Chepes, un poblado rural de la provincia de La Rioja y permanecieron allí hasta 1982.

Inserción en los márgenes: la diócesis de La Rioja

Hacia fines de los sesenta un conjunto de sacerdotes y religiosas definieron “un estilo propio y una lógica de acción colectiva” (Catoggio, 2016: 92) vinculado a la modalidad de inserción en medios rurales y/o populares, tanto en villas miserias como en poblados marginales del interior del país, las experiencias de vida inserta en pequeñas comunidades

⁴⁴ Ver Lanusse (2007).

⁴⁵ Documentado por Viñoles (2014).

se distribuyeron, por lo general, en las diócesis pertenecientes a los obispos que habían impulsado el Programa Nacional de Pastoral (PNP).

En 1974, al producirse la *ruptura* con la Congregación, un grupo de religiosas se instalaron en Chepes, provincia de La Rioja. Así fue narrado por sus protagonistas:

*En La Rioja vivimos –Margarita, Susana, Raquel y Angélica- el descubrimiento de una nueva manera de ser Iglesia. Llegamos a Chepes, en los Llanos riojanos, en agosto de 1974. La Constitución Lumen Gentium del Vaticano II, los Documentos de Medellín y el de San Miguel en la Argentina, se hacían carne en la Iglesia Riojana con historias, rostros y nombres propios [...] ‘Poner un oído en el Evangelio y otro en el pueblo’, es actualmente una máxima pastoral conocida quizás en la Iglesia universal. Pero vivir eso significó una transformación en el mismo Angelelli y un cambio total en la pastoral de su Diócesis [...] Esa vivencia creó en nosotras lazos fraternales con todos los miembros del pueblo riojano hecho **Iglesia Riojana**. Y entre los agentes de pastoral, me animo a decir que nació una mística de seguimiento y de configuración con Cristo Jesús hasta las últimas consecuencias, si éramos llamados a eso. (¿A dónde nos llevó el viento? Memorias inéditas de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, II. La Iglesia Riojana convocada por el Obispo Angelelli, p. 9, **destacado** presente en el original, el subrayado me pertenece).*

En el sentido de lo subrayado en la cita, Catoggio (2016) sostiene que en el mundo católico de los años sesenta la diócesis de La Rioja pasó a ser un lugar mítico, una jurisdicción marginal en la estructura eclesiástica que estaba a cargo de Enrique Angelelli⁴⁶ quien desde allí adoptó un tono contestatario que atrajo a sectores significativos del clero, encarnando un modelo de autoridad legítima alternativo a la tradición autorizada hasta entonces.

Dentro del vasto mundo del interior, “La Rioja de Angelelli” era referencia indiscutida para aquellos que buscaban identificarse con el catolicismo “de avanzada”. La impronta tercermundista de la política diocesana implementada por el obispo en su territorio generó una gran fuerza cohesiva que llevó a muchos actores a referirse a “la iglesia de La Rioja”. (Catoggio, 2016: 95)

⁴⁶ “Había sido el candidato natural para la conducción de una diócesis como Córdoba, tradicionalmente central en la estructura eclesiástica, y que se había visto desplazado hacia los márgenes de esa estructura de poder a causa de su intervención pública en defensa de los sacerdotes Milán Viscovich, Erio Vaudagna, Nelson Dellaferrara, sancionados por su abierto apoyo a un programa político definido: el Plan de Lucha de la CGT” (Catoggio, 2016: 93).

En estos ámbitos se desarrollaron pautas identitarias compartidas ligadas a una vocación contestataria. El ingreso al mundo del trabajo se convirtió en un valor en detrimento del trabajo intelectual –un ámbito al que el clero había tenido acceso privilegiado-. Tal había sido el caso de Angélica:

En 1974, después del capítulo en Roma, pedí a la superiora general porque había unos cursos muy interesantes para Latinoamericanos en Bélgica, en la Universidad de Lovaina, después se formó la Nouvelle Nouvelle⁴⁷. Me habían invitado, tenía unos amigos, entonces pedí permiso y me dieron permiso. Ahí, en ese momento, iba a enseñar gente a la que Roma le había hecho la cruz. Iba a ir Gustavo Gutiérrez, lo esperábamos con alma y vida, pero era tal la peligrosidad del momento que parece que le dijeron que no venga. Entonces fue Giulio Girardi, el tema del curso era "Marxismo y Cristianismo" ¿Querés algo más peligroso vos? Pero era interesantísimo porque te hacía abrir, una herramienta de análisis muy útil. (Angélica)

Las hermanas del Huerto quienes habían accedido a formación universitaria y a diversos espacios intelectuales se emplearon como educadoras o enfermeras en las escuelas y hospitales de la localidad y desarrollaron una pastoral sostenida en la idea de que la sabiduría está en el pueblo.

Catoggio (2016) sostiene que durante la última dictadura militar “en el mundo católico, el tópico del ‘tercermundismo’ funcionó como categoría englobadora para justificar la vigilancia y encasillar dentro del catálogo de la ‘subversión’ a todo aquel sacerdote o religioso –incluso obispo- considerado heterodoxo” (2016: 116). Durante una de las tardes que compartí con Angélica en la ciudad de Córdoba, ella me propuso que visitáramos el Museo de la Memoria. El museo ubicado en pleno centro de la capital cordobesa, es un edificio que durante la dictadura funcionó como comisaría y centro de detención clandestino y que paradójicamente está localizado a un costado de la Catedral y atrás del Cabildo. El museo posee diversas salas y se puede, incluso, acceder a los calabozos que han sido conservados. Al ingresar a una de las salas en la que se exhibían los libros prohibidos durante la última dictadura militar, Angélica me comenta que durante su experiencia en Chepes-La Rioja habían enterrado publicaciones prohibidas durante la dictadura como la Biblia Latinoamericana y libros de la autoría de Paulo Freire. La persecución durante la época de la última dictadura militar fue sufrida tanto por laicos

⁴⁷ La Nueva Lovaina.

como por religiosos y cruzó la experiencia de inserción en los márgenes que llevaron adelante las religiosas en la diócesis riojana:

Fundamentalmente es una opción de fe y te jugás el cuero, pones el cuerpo, la vida y todo. Nosotras en La Rioja estuvimos muy amenazadas. Todos los que estábamos en la pastoral diocesana éramos sospechosos porque según ellos Angelelli era un marxista total. Cosas violentas, venías en el ómnibus de noche y te bajaban como en todos lados, solo que allá éramos tan pocos que todos nos conocíamos. Te bajaban con armas largas y te pedían documentos, Angelelli para cuidarnos nos decía que no digamos nunca que éramos monjas, que digamos que éramos profesoras. Entonces una noche me piden documentos y preguntan: '¿dónde trabaja?', entonces yo le digo: 'soy profesora de francés en la Escuela Nacional de Chepes'. Y el milico me dice: 'y además usted es monja'. Ya nos tenían fichadas, vos no sabías si ibas a seguir viviendo. (Angélica)

Las religiosas permanecieron en Chepes desde 1974 hasta 1982, cuando -según lo narrados por las religiosas en sus memorias- “por orden expresa del Obispo Jorge Casaretto quien entonces tenía autoridad sobre la Fraternidad” debieron abandonar la diócesis, lo que las motivó a reunirse en Santos Lugares con las compañeras que aún permanecían allí.

Los efectos de las dictaduras para la pastoral rural y las religiosas insertas

Las dictaduras militares argentinas cercenaron las iniciativas más radicalizadas llevadas adelante por la pastoral rural tanto en el resto del país como en el caso del noreste argentino. Según lo documentado por Leone y Vázquez (2016) en el NEA se sucedieron una serie de persecuciones, no sistemáticas ni generalizadas, sino focalizadas e individualizadas sobre las actividades más radicalizadas que llevaba adelante la pastoral rural: la represión sufrida por las Ligas Agrarias; el levantamiento de los programas radiales de INCUPO y el MR; la desaparición, detención ilegal y tortura de Norma Morello, una maestra rural de Corrientes de activa militancia en el MR en noviembre de 1971; las acusaciones de subversión sobre el MR que dieron lugar a la expulsión del movimiento por parte de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en mayo de 1972, decisión que puso fin a una de las experiencias más importantes de intervención de la Iglesia Católica en el medio rural; la persecución sobre el grupo que trabajaba con población wichí en Nueva Pompeya que condujo a su disolución en 1973 y al exilio de Guillermina Hagen.

La represión generó un efecto repliegue, exilios y desarticulaciones en la pastoral rural, tanto hacia dentro de la pastoral campesina como de la pastoral aborígen. Consecuentemente, muchos de sus miembros se vieron obligados a ocultar o disimular –cuando no abandonar- sus posturas más críticas y/o radicalizadas. En este marco, el trabajo orientado a la politización del campesinado fue siendo cada vez más limitado [...] [y esta limitación se acentuó] hacia 1975 cuando la represión se incrementó. (Leone y Vázquez, 2016: 108)

Acerca de los efectos de la última dictadura militar en el trabajo que llevaba adelante la pastoral rural e INCUPO, Francisco⁴⁸ -uno de mis entrevistados, quien se desempeñó como promotor de INCUPO durante la década del ochenta- recordó:

Cuando se dan cuenta de que la gente no les pedía solamente aprender a leer y escribir ahí se empezaron abrir ya llegando al final de la dictadura. Porque en plena dictadura lo único que podía hacer INCUPO era enseñar a leer y a escribir, las reuniones comunitarias eran supervisadas por la policía y tenías que sacar un permiso, había un formulario para reunirte. A mi me tocó estar en algunas de esas reuniones supervisadas en Tucumán [...] Una de las cosas que la gente misma le enseñaba a la gente de INCUPO era a no ser contestatarios ni provocadores, simplemente decir... suponte, venía el milico a controlarte la reunión, entonces el promotor hacía a todos tomarse de las manos y rezar, entonces al milico lo ahuyentabas. El 'rosario' era hasta que se iba el tipo y cuando se iba empezabas: 'y falta trabajo, falta agua, falta tierra'; esa estrategia también fue importante, la estrategia después del 'rosario' era la clave, una manera de resistir. Vos decías INCUPO y eras un subversivo, un zurdo. (Francisco)

Tal como sostiene Zapata (2013) entre las décadas de 1960 y 1980 se hicieron presentes “grupos de apoyo” con el propósito de trabajar desde la perspectiva de la evangelización de los “pobres”, estos grupos inicialmente tenían como destinatarios de sus programas a pequeños productores rurales y campesinos, no a la población indígena. La idea predominante se fundaba en la representación de que

[...] los miembros de las comunidades eran ignorantes de su propia existencia comunitaria, por eso su existencia debía ser revelada por la intervención de un agente externo denominado ‘promotor’ que por medio de una acción ‘concientizadora’ provocaba un despertar del ‘espíritu comunitario’. (Zapata, 2013: 50)

⁴⁸ Oriundo de la provincia de Tucumán, actualmente reside en Pampa del Indio.

Redefiniciones ¿Cómo fueron miradas las poblaciones indígenas por los agentes de pastoral aborígen?

Leone (2016) sostiene que enmarcada en las nuevas visiones evangélicas del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín “la evangelización que articuló la pastoral aborígen se asentó en una serie de principios que habían estado ausentes en las experiencias misionales previas [...] las acciones se orientaron según el concepto de promoción humana. Estrechamente cercano al ethos desarrollista imperante por entonces, este concepto asumió que la tarea evangelizadora debía atender la integralidad de lo humano y lo social. En consecuencia, los agentes de pastoral aborígen mostraron más interés en ‘mejorar las condiciones de vida de la gente’ que en inculcar principios religiosos [...] Plantearon un tipo de evangelización ecuménica orientada a fomentar la colaboración entre católicos y protestantes, y abierta a promover la confluencia entre los cultos cristianos y las cosmovisiones ‘aborígenes’” (2016: 4).

En este sentido resulta pertinente destacar que en las primeras acciones de promoción, ese “otro” fue pensado como “pobre y necesitado”, para luego pasar a ser poblaciones poseedoras de “una cultura diferente” en la que el idioma y la portación de ciertas especificidades culturales jugaban un papel preponderante. Esta diferenciación acerca de la definición de la población con la que los agentes de pastoral aborígen estaban trabajando, así como la presencia de organizaciones protestantes y católicas, quedó plasmada en las memorias de la Fraternidad:

“Cuando llegamos al Chaco, en 1984, empezamos a conocer la situación de los indígenas Tobas en Pampa del Indio [...] Descubrimos entonces que no eran solamente pobres, sino que eran discriminados porque tenían una cultura distinta [...] Al poco tiempo descubrimos también que personas de otras confesiones cristianas, no católicas, ya habían hecho esa opción antes que nosotras. Entablamos relaciones de amistad con algunas de ellas y en el intercambio de experiencias, nos entregaron el mensaje de una mujer aborígen de la lejana Australia: ‘Si vienes a ayudarme, estás perdiendo el tiempo. Pero si vienes porque tu liberación está ligada a la mía, entonces TRABAJEMOS JUNTOS’. Estas palabras [...] nos señalaron la actitud de respeto con que debíamos acercarnos a un pueblo con historia, cultura y cosmovisión distinta a la nuestra [...] Los Pueblos Indígenas tienen una sabiduría acumulada durante siglos y milenios. Y una espiritualidad muy honda que comparten espontáneamente. Al mismo tiempo que descubrimos este tesoro, nos relacionamos con otros compañeros y compañeras de fe de la Iglesia Católica que estaban haciendo un camino parecido al

nuestro en otros lugares del país. Con el correr de los años formamos el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, más conocido por la sigla ENDEPA” (¿A dónde nos llevó el viento? Memorias inéditas de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, IV. El Mundo Indígena con su cultura diferente, pp. 15-16, MAYÚSCULA presente en el original, el subrayado me pertenece).

Las memorias de la Fraternidad revelan aquello que señalaba Zapata (2013), que entre 1976 y 1984 quienes trabajaban en los grupos de apoyo eclesiales se dieron cuenta de que sus interlocutores no constituían apenas comunidades atrasadas que era preciso alfabetizar y capacitar sino que eran un “otro” que tenía una cultura diferente.

Asimismo, Leone (2016) afirma que desde 1984 “los agentes de pastoral aborigen participaron activamente en la construcción de dispositivos de gobierno indigenistas y cumplieron importantes roles en los procesos de estatización de lo indígena [...] Tal participación ayudó a introducir el concepto de pueblo indígena en los lenguajes político y jurídico de Argentina en las última décadas” (2016: 4-5). En este sentido, la creación del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen fue impulsada por los agentes de pastoral que trabajaban en comunidades aborígenes y en las zonas más pobres del país. Hacia 1980 los grupos que trabajaban en estas zonas organizaron en Buenos Aires el “Primer Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral en zonas indígenas”. En 1984 la Conferencia Episcopal Argentina crea la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen (CEPA) que nuclea en el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) a quienes ya venían trabajando en esos ámbitos y se definen como un equipo eclesial católico al servicio de los Pueblos Indígenas con espíritu ecuménico y de diálogo interreligioso.

Las “Qomlashepi” de Pampa del Indio

En 1984, cuando Mercedes, Susana y Angélica llegaron a Pampa del Indio, ya se estaban desplegando allí diversos proyectos de desarrollo impulsados por distintas organizaciones no gubernamentales. Bray (1989) sostiene que desde mediados de la década del setenta “organizaciones no gubernamentales, tanto eclesiales como laicas, han llevado a cabo varias actividades de educación y desarrollo entre los aborígenes del Chaco, por lo general con fondos de fuentes extranjeras (eclesiásticas, gubernamentales o no gubernamentales) entre ellas se destacan la Junta Unida de Misiones (JUM), el Instituto de Desarrollo Social

y Promoción Humana (INDES), el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y la Asociación Promotores del Chaco (APCH)” (1989: 16).

En Pampa del Indio -más específicamente en Pueblo Viejo-, en una antigua casona que contaba con varias hectáreas de tierra, funcionaba el Centro de Capacitación Integral (CECAPI)⁴⁹. El CECAPI aglutinó el despliegue de diversas acciones de capacitación en el marco de proyectos de desarrollo con población qom (toba) orientados a la producción de huertas y hortalizas, producción de algodón y técnicas de sembrado, que eran proporcionados por la JUM, INCUPO y FUNDAPAZ, y cuyos receptores fueron durante años fundamentalmente los varones. Estas instituciones eclesiales también promovieron la formación de organizaciones de base en diferentes zonas de la provincia de Chaco. En Pampa del Indio alentaron la conformación de la Comisión Zonal de Tierras de Pampa del Indio, un importante actor en la articulación de las demandas de los pueblos originarios en su lucha por la tierra, no obstante para las mujeres qom estas organizaciones fueron percibidas como *organización de hombres*.

En este sentido, Natalia Castelnuovo (2010) sostiene que hasta fines de los años setenta

[...] el desarrollo había invisibilizado la contribución de la mujer a la economía por considerarla en su rol de reproductora [...] La agricultura era vista como un asunto masculino y la economía del hogar como un asunto femenino. La mujer era representada en su rol de madre, cuidando y alimentando hijos, buscando agua y cultivando sólo el complemento familiar. En otras palabras, su contribución económica era desestimada y los efectos destructivos de los cambios impuestos sobre su vida eran ignorados [...] los hombres eran los recipientes preferidos de entrenamiento por los técnicos occidentales [...] Entre los años setenta y ochenta las críticas feministas a esos programas avanzan iluminando que el trabajo de la mujer, el valor agregado por su trabajo, estaba ausente en los cálculos de la mayoría de los planificadores. El fracaso de las agencias de desarrollo para mitigar la pobreza es visto como una consecuencia de haberse centrado en los varones sin tomar en cuenta a la mujer [...] Paralelamente al despuntar de una conciencia sobre la contribución femenina, se establece a las mujeres como un sector objetivo en la planificación del desarrollo. Es decir, el giro hacia las mujeres se fundó en la idea de que ellas podían contribuir a las metas generales del desarrollo a través de su impacto en la economía familiar. Esta incorporación supuso comenzar a dirigirles tecnología y trabajo. (2010: 228-229)

⁴⁹ Según datos surgidos en las entrevistas realizadas a Angélica de los Santos, el Centro de Capacitación Integral surge de aportes realizados por la Asociación Cristiana de Jóvenes.

Es así como hacia finales de los setenta las mujeres comienzan a tomar visibilidad en los proyectos de desarrollo y “pasan a ser consideradas como el principal foco del desarrollo por las agencias de cooperación internacional y las ONG (Escobar, 1998; Kabeer, 1998; Mohanty, 1991; Nash, 2003; Barrig, 2001)” (Castelnuovo, 2010: 228). En este sentido, Gómez (2009b) da cuenta de una serie de programas de desarrollo rural que fueron implementados desde fines de la década del sesenta entre los qom del oeste de Formosa, primero por los anglicanos y luego desde organismos gubernamentales y no gubernamentales. Más específicamente, en su trabajo pueden observarse las características que adquirieron los proyectos dirigidos a mujeres indígenas, la producción artesanal y su impacto en la economía familiar: “respecto a la producción artesanal, desde hace más de un siglo las mujeres tobas se dedican a producir piezas para el trueque o la venta. Sus tejidos gradualmente fueron consolidándose en la economía doméstica como productos con un valor de cambio” (2009b: 6).

Como sugiere Leone (2016) en los distintos lugares en los que se asentaron, los agentes de pastoral o promotores funcionaron ejerciendo un microgobierno de lo local que los llevaba a generar vínculos con instituciones eclesiásticas y estatales, acceder a fondos y subsidios y a impulsar la organización de la comunidad, entre otras acciones. Las religiosas de la Fraternidad llegaron a Pampa del Indio a través de vínculos con INCUPO, convocadas especialmente para trabajar en un proyecto de capacitación destinado a mujeres indígenas. Una promotora del Instituto, la pastora Pinat, funcionó como bisagra para la instalación de las religiosas en Pampa del Indio:

Una promotora de INCUPO nos cedió el lugar a nosotras, la pastora Pinat, ella se da cuenta de que no es suficiente estar junto a los varones sino que las mujeres también necesitan una capacitación [...] esta chica de INCUPO nos hizo como de transición, nos acompañó, vivíamos con ella en una habitación en el pueblo [...] Con las mujeres se empezó con la costura porque querían eso las mujeres. (Angélica)

Entre 1984 y 1987 se mantuvieron en contacto de modo intermitente y hacia 1988, las religiosas comenzaron a residir permanentemente en la localidad de Pampa del Indio, dos años más tarde se trasladaron a un paraje conocido como Pampa Chica, ubicado a 15-20 Km. del “pueblo”, sitio en el que construyeron una modesta casa (Imagen 1) en un terreno cedido por un criollo a la congregación de Pampa del Indio.

Imagen 1. Casa pre-fabricada instalada en Pampa Chica, habitada por las religiosas entre 1990 y 2009



Fecha: Octubre/2013

Fuente: propia

Las religiosas estimularon la conformación de grupos de mujeres indígenas en los que participaban mujeres qom de distintas edades –ancianas, adultas, jóvenes y niñas- en los diversos *parajes o asentamientos* indígenas que circundan el pueblo de Pampa del Indio: Campo Alemany, Campo Medina, Santa Rita, Cuarta Legua, Pampa Grande, Pampa Chica, entre otros. Estos grupos fueron bautizados bajo la denominación “*Qomlashepi*” que en *idioma* significa Mujeres Qom. Sus principales actividades estuvieron vinculadas a la alfabetización de adultos y al desarrollo de -lo que fuera denominado por INCUPO- cursos de Educación Fundamental Integral (EFI) para aprender oficios: corte y confección de ropa para niños y adultos, confección de alpargatas, tejido, medicinas naturales, huertas, cocina y alimentación, entre otros. Contaban además con el apoyo económico de FUNDAPAZ. Los grupos de mujeres comenzaron a reunirse primero bajo los árboles y luego construyeron un salón de adobe, finalmente en distintos parajes se construyeron salones comunitarios en los que funcionaron los “costureros”:

Con distintos proyectos de INCUPO fueron mejorando los salones, de ser un saloncito de barro chiquitito empezaron a hacerlo de material. Primero con los microemprendimientos de INCUPO [...] Más adelante, se hizo un plan de viviendas “Juan Perón” durante el gobierno menemista. Era muy poca plata para hacer tantas viviendas, entonces

el cura lo canalizó, hizo salones comunitarios en distintos lugares, fue muy inteligente porque esos salones comunitarios se re usan, la gente los cuida, entonces ahí agrandaron esos costureros que iban de a poco creciendo. Algunos salones comunitarios quedaron como salones comunitarios y las mujeres no cosieron más, el que más siguió trabajando fue el de Pampa Grande. Después también se hizo el salón comunitario de IV Legua y las mujeres también se empezaron a reunir. (Entrevista a Clara⁵⁰)

El periódico “Acción de INCUPO”, considerado el órgano de difusión del Instituto, publicó un artículo en septiembre de 1985, titulado “Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas”, su copete anunciaba “Una comunidad en marcha tiene sus protagonistas. Entre ellos están las mujeres. Algo sucede en las comunidades aborígenes tobas de Pampa del Indio, provincia del Chaco. Las mujeres nos hacen llegar su voz, como un murmullo, entre risas, mientras las manos continúan trabajando” (Ver Anexo).

A continuación del título, una fotografía (Imagen 2) mostraba a un grupo de mujeres indígenas tejiendo, acompañadas por una mujer blanca que sonríe. De izquierda a derecha, la primera de pie es Angélica junto a las mujeres del Taller de Tejido del *paraje* Campo Medina en Pampa del Indio.

Imagen 2. Mujeres Qom del Taller de Tejido de Campo Medina junto a Angélica.



El trabajo de las mujeres de Campo Medina. Ellas llaman “Las arañas” al taller.

Fecha: Septiembre/1985

Fuente: *Acción de INCUPO*

⁵⁰ Clara (48) es docente, oriunda de Santa Fe, llegó a Pampa del Indio-Chaco en 1989 a través de una *misión de verano* de la Iglesia Católica, en ese entonces se autodefinía como “militante de la Teología de la Liberación”.

El proyecto de trabajar capacitando a las mujeres indígenas en talleres de costura y tejido, denominados “costureros” en aquel momento, no fue una actividad desarrollada exclusivamente en Pampa del Indio. Si bien pudo haber existido interés por parte de las mujeres en capacitarse, la iniciativa fue una propuesta de los agentes de pastoral llevada adelante, prácticamente del mismo modo, en muchas otras localidades donde se desplegaban proyectos de desarrollo⁵¹. Más bien, se trató de una iniciativa promovida por INCUPO, tanto en poblaciones rurales campesinas como indígenas, para favorecer la participación de las mujeres en las comunidades. Testimonio de ello dan algunas publicaciones aparecidas en “Acción de INCUPO”; por ejemplo, un artículo de noviembre de 1985 nos cuenta acerca del trabajo de las mujeres mocovíes en la provincia de Santa Fe:

En la colonia de La Lola (Provincia de Santa Fe), donde en este momento están viviendo y trabajando las familias mocovíes, los paisanos reciben el apoyo, la ayuda de la Asociación Amigos del Aborigen. El trabajo de estas personas es tratar de acompañar a todos aquellos grupos aborígenes que quieren empezar a organizarse, en la diócesis de Reconquista. Charlando con Mabel, que es de la Asociación, nos comentaba: “Desde hacía un tiempito, veíamos que sin querer, todo el trabajo lo estábamos haciendo con los hombres: hablábamos de la chacra, de los caballos, las semillas. A las reuniones asistían solo hombres. Entonces, charlando con las mujeres, descubrimos que tenían mucho interés por aprender a coser. Un tiempito después se concretó el taller de costura. Más de 20 paisanas asistieron con muchas ganas al cursito. Fue muy lindo porque, además de aprender a coser, se lograron algunas cosas interesantes. Por ejemplo: las mujeres empezaron a organizarse. Además se dieron cuenta de que juntas pueden aprender y también empezaron a abrirse a la comunidad más grande, a las paisanas de otras comunidades de La Lola”. Estos encuentros ayudaron a conversar de otras cosas, a tener más confianza. Enseguida nomás salió que a todas les gustaría seguir reuniéndose y aprendiendo cosas, por ejemplo, a cocinar. (“Acción de INCUPO”, noviembre de 1985, p.31, ver anexo).

Asimismo, la preocupación sobre la participación de las mujeres en las organizaciones comunitarias se expresó en la aparición de una nueva sección del citado periódico.

⁵¹ Asimismo un trabajo de David Bray (1989) que analiza la intervención de donantes extranjeros y el surgimiento de proyectos de desarrollo comunitario en el Chaco argentino, que se centra en una serie de proyectos de desarrollo financiados por la Interamerican Foundation (Fundación Interamericana) en los que participaron tobas y mocovíes del Chaco, sugiere que luego de otras experiencias que no obtuvieron resultados del todo alentadores, se dirigieron a intentar “forjar estructuras y actitudes comunitarias” que permitieran el aprovechamiento de los recursos. En este sentido, una segunda serie de proyectos incluyó actividades como “tendido de alambrados, desmonte de tierras, creación de fondos rotatorios de crédito, formación profesional, talleres mecánicos para la reparación y el mantenimiento de tractores, *talleres de costura para las mujeres*, y experimentos con cabras y con variedades de maíz resistentes al clima seco como alternativas frente al algodón” (Bray, 1989: 25, el *destacado* me pertenece).

Haciendo alusión a los hilos y lanas utilizados por las mujeres, tanto aborígenes como campesinas, en los talleres de costura o “costureros”, comenzó a publicarse una sección llamada “La punta de la madeja” dedicada especialmente a abordar las dificultades que encontraban las mujeres que comenzaban a participar en los talleres de costura y tejido, así como los impedimentos que encontraban para integrarse en las comisiones comunitarias que estaban monopolizadas por los varones.

Las “mujeres antiguas” y las “mujeres nuevas”

Una serie de artículos publicados en “Acción de INCUPO” entre 1985 y 1989 dieron a conocer las experiencias de trabajo llevadas adelante por agentes de pastoral con mujeres indígenas y campesinas en diversas localidades del noreste argentino. Aquí partimos de considerar que en las publicaciones que ponen el foco en las mujeres indígenas es posible rastrear las imágenes e impresiones dominantes que se habían forjado los agentes de pastoral acerca de los sujetos con los que estaban trabajando.

En algunas publicaciones se encuentran fragmentos que construyen una imagen que rescata ciertos saberes prácticos valiosos que poseían las mujeres aborígenes, los fragmentos reunidos a continuación hacen referencia a mujeres qom (tobas), wichí o pilagá:

LAS PALACHIYAXAPI DE PAMPA GRANDE. Somos 27 mujeres. Venimos para poder aprender en este taller de costura [...] Lo llamamos “Las arañas”, en nuestro idioma se dice Palachiyaxapi. Le decimos así porque hacemos tejido con una y dos agujas [...] otra cosa que estamos por aprender es a hacer hilo con lana de oveja. Un poco lo sabemos ya. Era una tarea que tenían las mujeres antiguamente. Hemos aprendido con nuestra mamá. Trabajo de ellas. Ahora nos toca a nosotras como mujeres nuevas. (Acción de INCUPO, Septiembre de 1985, ver anexo)

DESDE SIEMPRE. La mujer aborígen wichí o pilagá es sobre todo madre. Es la que educa a los hijos. Y les enseña las primeras palabras del idioma de los mayores. Es la que conduce los primeros pasos en el conocimiento de los árboles, las plantas, los animales. Y son muchos los secretos que le han ido arrancando al monte a lo largo de los tiempos. Las mujeres de antes no sabían leer ni escribir pero tenían muchas enseñanzas para los hijos. Buscaban con los hijos las frutas del monte y les mostraban que frutas eran buenas para comer. Ella cocinaba todas las frutas que juntaban en el monte: poroto, doca, batata del monte... y lo que el marido cazaba y pescaba. (“Acción de INCUPO”, septiembre de 1986, pp. 16-17, ver anexo)

Hilar es un trabajo de siempre de las mujeres. Ya lo hacían las mujeres antiguas. Toribia de Campo del Cielo, Formosa, nos contaba: La mujer pilagá es artesana. Hace yica, y teje. Las mujeres mayores les enseñan a las más jóvenes a hilar, tejer, a hacer yica. Cuando tienen edad de 12 años ya empiezan a tejer, pero primero se les enseña a hilar, a tisar... Esta sabiduría se transmite de generación en generación. Así también aprenden a tejer la piola de chaguar y gran variedad de canastos y sombreros. Es conocida su habilidad para dar forma al barro y hacer vasijas para acarrear agua. Cada raza aborigen tiene su artesanía y forma de trabajar. En cada trabajo depositan destreza y esmero. (“Acción de INCUPO”, septiembre de 1986, pp. 16-17, ver anexo)

Otros fragmentos de las publicaciones halladas en “Acción de INCUPO” dan cuenta de la presencia del Instituto a través de las capacitaciones y de la dinámica característica de la educación popular que predominaba en los encuentros: “capacitarse para luego capacitar a otros”. Algunas capacitaciones se realizaban en Pampa del Indio, mientras que otras veces las mujeres viajaban a centros de capacitación ubicados en otras localidades. Con frecuencia se trasladaban a Reconquista, en el norte santafesino, para participar de talleres junto a otras mujeres en el Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) perteneciente a INCUPO. Este centro estuvo originalmente orientado a la formación y capacitación de población campesina y familias agrícolas. Allí compartían un espacio de encuentro, actividades de intercambio y aprendizaje con mujeres indígenas de otras etnias (qom, wichí, pilagá) de otras provincias y también con mujeres criollas campesinas. De este modo muchas mujeres comenzaban a trascender el espacio doméstico y comunitario:

COMO MUJERES NUEVAS. También hay mucha gente joven con ganas de capacitarse. Un grupo de las más jovencitas se dedica al tejido. Las tareas de aprendizaje se van alternando con la reflexión sobre el proceso del grupo [...] así van dando los primeros pasos como grupo organizado [...] Un miembro de cada comisión ha participado en la Primera sesión del Curso de Animadores Aborígenes, realizado en Ibarreta, Provincia de Formosa. Nuevamente Irene nos da su impresión: “al principio yo me asusté porque no entendía lo que hablaban las mujeres pilagás. Pero después conversando llegamos a entendernos. Fue muy lindo”. -¿De qué se trataba el curso? “De la cultura... de las cosas de los pasados. Tenemos que estudiar”. Recordamos lo que nos dijo Flora en Pampa Grande. Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas. Un tiempo nuevo. Un tiempo distinto comienzan a buscar las mujeres tobas... Y lo hacen con los pies firmes en la cultura toba y la mirada en el futuro. (“Acción de INCUPO”, septiembre de 1985, pp. 22-23, ver anexo)

MUJERES NUEVAS. La vida de la mujer aborigen ha ido cambiando. Porque la vida de todas las comunidades ha ido cambiando. Se

necesitan en la comunidad haciendo otras cosas, aprendiendo cosas nuevas. “Yo soy alfabetizadora desde hace 5 años [...] ayudo a mis hermanos a aprender a leer y escribir” (Lucía, Ing. Juárez). “Llevamos a los chicos a la Sala y para la vacunación. Cuidamos la salud de las criaturas” (Maruca, Pozo de Tigre). “[...] Aprendemos cosas nuevas como a hacer pan. Tenemos taller de costura. En algunas comunidades nosotras mismas enseñamos a nuestras compañeras a cortar y coser. Hacemos la ropa para nuestra familia y también vender” (Sancerena, Ibarreta). La mujer quiere capacitarse. “Si se capacita el hombre solo y la mujer no, es como si él solo creciera y ella se queda chiquita” (Encuentro de mujeres, Pozo de Tigre). Sin duda es un tiempo nuevo para las mujeres aborígenes. Su participación en la comunidad es necesaria [...] Mujeres nuevas que no olvidan sus raíces. (“Acción de INCUPO”, septiembre de 1986, pp. 16-17, ver anexo).

Tal como se desprende de los fragmentos citados, las mujeres indígenas también se incorporaron en otras instancias de participación. Por un lado, se destaca su presencia en el Curso de Animadores Aborígenes realizado en Ibarreta, en la provincia de Formosa. En esa localidad funcionaba desde 1978 el Centro de Desarrollo Integral (CEDEIN), un espacio orientado a centralizar la capacitación e impulsar el desarrollo comunitario en la región, “esta entidad aspiraba a ayudar a que ‘se vaya desarrollando en la sociedad de hombres `blancos´ una nueva consciencia, de manera que nuestra cultura occidental predominante se sensibilice ante el drama aborígen” (Leone, 2016: 12). Otra instancia que las aglutinó fue el Encuentro de Mujeres realizado en Pozo de Tigre. En ese lugar, emplazado estratégicamente en el centro geográfico de la provincia de Formosa, se localizaba el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO):

El CECAZO proporcionó un espacio de convergencia, comunicación y puesta en común entre las diversas y dispersas experiencias de promoción aborígen en la región y canalizó financiamiento para viajes y traslados. En documentos de la época emitidos por el mismo Centro se afirmaba: “el servicio que el CE.CA.ZO presta a las comunidades aborígenes es la capacitación a través de diferentes cursos, una infraestructura que permite el Encuentro de Comunidades con una problemática común y la producción de material didáctico que vaya recogiendo la reflexión de los diferentes grupos. (Leone, 2016: 11-12)

Observamos que en las páginas de “Acción de INCUPO” se construye la imagen de una mujer indígena que pasa mucho tiempo en el hogar, que es madre y educa a los hijos, y que además es poseedora, cuidadora y transmisora de “la cultura de los antiguos”. La *cultura de los antiguos* estaría ligada al conocimiento del idioma, a los saberes necesarios para recolectar productos del monte, y a la producción de objetos reconocidos como

“artesanías”, por lo tanto a mujeres que saben hilar, tejer y hacer vasijas de barro. Al mismo tiempo, anuncia que ha llegado un *tiempo nuevo*, en el que es necesaria la participación de las *mujeres nuevas* en la comunidad aprendiendo *cosas nuevas* a través de la capacitación (que los varones ya venían realizando). Los nuevos aprendizajes de las mujeres, obtenidos gracias a la capacitación que realizan organizadas en grupos, estarían vinculados a la lectura y la escritura (en contraste con las *mujeres antiguas* que no habían desarrollado esta habilidad), al cuidado de la salud de los niños acercándose al centro de salud, a la elaboración de nuevos alimentos, a coser ropa para su familia y para vender, a la recuperación de técnicas artesanales que utilizaban sus ancestros.

Haciendo referencia a las capacitaciones de las que participaban las mujeres qom hacia mediados de la década del ochenta, Julia -una de mis interlocutoras- relató⁵²:

[...] hemos estudiado la importancia de la alimentación, porque sabíamos que se podía plantar verduras pero no entendíamos nada cómo se preparaban las verduras. Entonces las hermanas nos daban algunos días para poder realizar distintas recetas con las verduras que teníamos en casa. Hubo momentos en que nosotras mismas hicimos nuestra propia huerta comunitaria, tenía de todo (zapallo, lechuga, sandía, perejil, acelga, tomate, papa, de todo) era una huerta grande, cuando llegaba el momento de cosechar nos repartíamos.

[...] cuando se terminó el saloncito tuvimos algunas máquinas y aprendimos a coser, por medio de un proyecto que las hermanas nos ayudaron a conseguir. Algunas máquinas eran usadas que recibimos de donaciones y otras fueron compradas. Aprendimos a manejar una máquina, no sabíamos nada. Antes hacíamos las ropitas cosiendo a mano. Aprendimos con la hermana Susana, nos hizo los moldes para cortar y nos ayudó a entender cómo se hacen los vestiditos, los pantalones. También aprendimos tejido. Después una madre hizo tres o cuatro pantalones, elige uno para su hijo y el resto entrega para la venta.

Realizamos algunos cursos que nos ayudaron a recuperar antiguas técnicas, como la del tejido en telar de pie porque va hasta el piso, como lo hacían nuestras ancianas. Utilizábamos lana porque era más fácil de conseguir que el chaguar, algunos trabajaban como peones con los criollos y le daban lana, por eso conseguían la lana no porque era una tradición ancestral, se trajo por contacto cultural. Damiana, una anciana qom, en cuclillas nos enseñaba a tejer bolsos, chalecos y mantas de abrigo, ella aprendió de su madre con el hilo de chaguar, cuando vino la lana aprendió a tejer con lana. Hacíamos tinturas y se teñía la lana cruda, se secaba y se hilaba. Nosotras no entendíamos nada de eso, esta señora nos enseñó la técnica. También había tejido de totora, se inundaba de totora, en aquella época había más agua y

⁵² La selección de fragmentos que se presentan a continuación son parte de una entrevista realizada a Julia en 2010 por extensionistas de la Universidad Nacional del Nordeste que fue publicada en: Sandoval, 2013: 24-26.

tatora linda. Se aprovechaba para sombreros, sandalias, canastos, sabíamos hacer mejor y se vendía mucho en las familias.

Una imagen de la mujer indígena que guarda similitudes con la construida y enunciada en las páginas de “Acción de INCUPO” podemos encontrarla también en las conceptualizaciones del trabajo realizado por Hilario H. Wynareczyk (1997) hacia mediados de la década del ochenta sobre los proyectos de atención médica y promoción social y económica desarrollados por la Junta Unida de Misiones desde 1964 en El Colchón -una comunidad rural cercana a Villa Río Bermejito-. Los datos utilizados para realizar la investigación –según aclara su autor en la introducción- fueron extraídos de tres monografías censales preparadas por personal de la misión y del Hospital Güemes de J. J. Castelli con ayuda de indígenas y de dos visitas realizadas por Wynareczyc en mayo y junio de 1986. Allí, se caracteriza a las mujeres indígenas del siguiente modo:

[...] la mujer toba juega un rol clave dentro de su cultura tradicional, hoy en día es un actor en situaciones contradictorias. Es la transmisora por excelencia del idioma toba y la cultura ancestral y la menos instruida en la escuela castellana, lo cual es comprensible en ese contexto. Al mismo tiempo es un actor importante en las relaciones con la sociedad blanca para conseguir comida y ropa usada. Las mujeres tobas son las principales productoras y comerciantes de artesanías, que constituyen la segunda actividad en importancia por extensión entre las familias tobas de El Colchón. El 60% de las familias de El Colchón produce, vende y permuta artesanías en alguna época del año (datos 1984). (Wynareczyc, 1997: 289-290)

En esta imagen construida en torno a las mujeres aborígenes se conjuga la representación de una mujer que trasciende el espacio doméstico para capacitarse y aportar a la comunidad y a su familia pero sin abandonar sus *raíces*.

La década del 90, la “juridización de lo indígena” y la perspectiva de género en los proyectos de desarrollo

Leone (2015) sostiene que desde los primeros años del retorno de la democracia, los “agentes de pastoral aborígen” de la región chaqueña contribuyeron a generar nuevos regímenes de representación sobre lo indígena en Argentina y lograron instituir nuevas formas de identificación y subjetivación, por ejemplo a través de la construcción del sujeto político “pueblo indígena” y la “comunidad indígena” como objeto de gobierno.

Formas de identificación que se plasmaron en las reformas constitucionales, primero en las provincias -siendo Formosa (1984) y Chaco (1987) las pioneras en esta materia-, y luego –en 1994- en la Constitución Nacional.

En forma concomitante a estos procesos que se estaban dando a escala local, la aprobación del Convenio 169 de la OIT (1989) marcó un cambio radical en la comprensión de los pueblos indígenas a nivel global. A diferencia del Convenio 107 de la OIT (1957) que consideraba que eran sociedades temporarias destinadas a desaparecer a través de la aculturación programada o “modernización”, el nuevo convenio considera que los pueblos indígenas constituyen sociedades permanentes, y fundamentalmente reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural. En este sentido, Claudia Briones (2005) sostiene que desde fines de la década del ochenta asistimos a un proceso de “juridización del derecho indígena a la diferencia cultural” que comienza a vincularse a los derechos humanos, así el escenario de la lucha indígena se transforma como consecuencia de un proceso en el que los indígenas son visualizados como sujetos de derecho. Observando este contexto, Castelnuovo (2012) y Briones (2005) coinciden en afirmar que en el nuevo escenario de gobernabilidad neoliberal los pueblos indígenas que hasta entonces habían sido percibidos como “pobres” y “subdesarrollados” han pasado a ser “poblaciones vulnerables con capital social”⁵³.

En 1999, Bernardo Kliksberg, el entonces Coordinador del Instituto Interamericano para el Desarrollo Social (INDES) del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en una publicación aparecida en la Revista de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL)⁵⁴ respecto del concepto de “capital social”, sostenía que:

⁵³ “El Banco Mundial distingue cuatro formas básicas de capital: i) el natural, constituido por la dotación de recursos naturales con que cuenta un país; ii) el construido, generado por el ser humano, que incluye infraestructura, bienes de capital, capital financiero, comercial, etc.; iii) el capital humano, determinado por los grados de nutrición, salud y educación de la población; y iv) el capital social, descubrimiento reciente de las ciencias del desarrollo. Algunos estudios adjudican a las dos últimas formas de capital un porcentaje mayoritario del desarrollo económico de las naciones a fines del siglo XX, e indican que allí hay claves decisivas del progreso tecnológico, la competitividad, el crecimiento sostenido, el buen gobierno y la estabilidad democrática” (Kliksberg, 1999: 87).

⁵⁴ “La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) fue establecida por la resolución 106 (VI) del Consejo Económico y Social, del 25 de febrero de 1948, y comenzó a funcionar ese mismo año. En su resolución 1984/67, del 27 de julio de 1984, el Consejo decidió que la Comisión pasara a llamarse Comisión Económica para América Latina y el Caribe. La CEPAL es una de las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas y su sede está en Santiago de Chile. Se fundó para contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo. Posteriormente, su labor se amplió a los países del Caribe y se incorporó el objetivo de promover el desarrollo social” (Obtenido desde: <http://www.cepal.org/es/acerca-de-la-cepal>)

La movilización cultural puede ser muy valiosa en la lucha contra la pobreza que hoy aflige a cerca de la mitad de los habitantes de la región. Los *elementos intangibles* subyacentes en la cultura pueden cooperar de múltiples modos. Los grupos pobres no tienen riquezas materiales, pero sí tienen un bagaje cultural, a veces de siglos o milenios, como el de las poblaciones indígenas. El respeto profundo por su cultura creará condiciones favorables para hacer uso, en el marco de los programas sociales, de *saberes acumulados, tradiciones, modos de vincularse con la naturaleza y capacidades culturales naturales para la autoorganización*, que pueden tener gran utilidad. Por otra parte, la consideración y *valoración de la cultura de los sectores desfavorecidos es un punto clave en el tema crucial de la identidad colectiva y la autoestima*. Con frecuencia la marginalidad y la pobreza económicas van acompañadas por desvalorizaciones culturales. La cultura de los pobres es estigmatizada por sectores de la sociedad como inferior, precaria, atrasada. Se achacan incluso, ‘alegremente’, a pautas de esa cultura las razones mismas de la pobreza. Los pobres sienten que, además de sus dificultades materiales, enfrentan un proceso silencioso de “desprecio cultural” hacia sus valores, tradiciones, saberes, formas de relación. *Al desvalorizar su cultura se está en definitiva debilitando su identidad* y una identidad golpeada genera sentimientos colectivos e individuales de baja autoestima. Las políticas sociales deberían tener como objetivo importante la reversión de este proceso y la elevación de la autoestima colectiva y personal de las poblaciones desfavorecidas. Una autoestima fortalecida puede ser un potente motor de construcción y creatividad. La mediación imprescindible es la cultura. La promoción de la cultura popular, la apertura de canales para su expresión, su cultivo en las generaciones jóvenes, la creación de un clima de aprecio genuino por sus contenidos, hará crecer la cultura y con ello devolverá identidad a los grupos empobrecidos. (Kliksberg, 1999: 98, las cursivas me pertenecen).

En este fragmento es posible observar el encadenamiento de una serie de ideas, que construyen sentido acerca de que las poblaciones pobres, no poseedoras de riquezas materiales, poseen un bagaje cultural o cultura intangible ligada a *saberes acumulados, tradiciones, modos de vincularse con la naturaleza y capacidades culturales naturales para la autoorganización*, que revisten utilidad para el “desarrollo”, y que en el caso de los pueblos indígenas esta cultura es milenaria y debe ser valorada para fortalecer su identidad personal y colectiva y elevar la autoestima, la cultura es entendida como un factor o motor para el desarrollo.

Castelnuovo (2012) da cuenta de que en Argentina durante la década del noventa se iniciaron políticas, tanto desde la esfera estatal como desde agencias multilaterales -como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)- que tuvieron a los pueblos indígenas como sus destinatarios y que buscaron “promover la participación indígena en el ‘desarrollo cultural’ y el ‘desarrollo con identidad’” (2012; 5). La autora

enumera una serie de iniciativas y/o programas que tuvieron lugar durante la última década del siglo XX y que, al menos desde sus lineamientos, buscaron promover la participación indígena: la creación en 1995 del Centro Nacional de Organizaciones de la Comunidad (CENOC) que contempló un espacio para los pueblos indígenas y cuyo programa consistió en capacitaciones para el fortalecimiento de instituciones y comunidades indígenas financiado por el Banco Mundial (BM); el Programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI) promovido por ENDEPA y la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y financiado por la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación. Y tres programas impulsados por agencias internacionales: el Programa de Desarrollo Integral Ramón Lista (DIRLI) patrocinado por la Unión Europea; el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) del Programa Atención a las Poblaciones Vulnerables financiado por el BID; y el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas y Protección de la Biodiversidad.

Siguiendo a Castelnuovo (2010, 2012) resulta de importancia mencionar que también durante este período los avances de las teorías de género en la academia y el movimiento feminista impulsaron debates que condujeron a que los estudios de desarrollo comenzaran a detenerse en el rol de la mujer -una temática que hasta el momento había sido ignorada- y comenzaron a considerarla como un sector específico. Castelnuovo (2012) afirma que:

[...] a partir del momento en que la mujer es identificada como un sector específico, el desarrollo se dirige a ella a través de distintos enfoques. El primer enfoque en el universo de los planificadores del desarrollo fue conocido como 'Mujer en el Desarrollo' (MED). Según Kabeer (1998), la propuesta de este modelo consistió en 'invertir' en las mujeres como un 'camino rentable' para alcanzar definidos objetivos de desarrollo: mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población. La alternativa a este modelo surgió a mediados de los años ochenta y principios de los noventa: el enfoque 'Género en el desarrollo' (GED) (Alberti Manzanares 1998). Con este modelo los conceptos de 'bienestar, mejoramiento, participación comunitaria y alivio de la pobreza' que habían sido utilizados para describir las metas del desarrollo y sus intervenciones son sustituidos por el concepto de 'empoderamiento', entendiéndose por ello revertir la subordinación y mejorar la autoestima de las mujeres a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones (Batliwala 1997, Kabeer 1998). (2012: 6-7)

En este marco, diversas iniciativas de desarrollo rural comenzaron a direccionar iniciativas que tuvieron como receptoras a las mujeres indígenas y campesinas del país: en 1989 el Proyecto Mujer Rural de la Dirección de Desarrollo Agropecuario de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos (SAGPyA); el proyecto Mujer Campesina del NOA financiado por el Fondo de Naciones Unidas; y la dinámica de constitución de “grupos de mujeres” fue una de las formas organizativas que adoptó el Programa Social Agropecuario (PSA) de la SAGPyA. Siguiendo a Biaggi (2007), para el lustro 2001-2006 existían 452 grupos de los cuales el 85% había recibido apoyo de un programa estatal o de una institución pública –PSA, Programa de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER), Programa de Desarrollo Rural del Noreste Argentino (PRODERNEA), Programa de Desarrollo Rural del Noroeste Argentino (PRODERNOA), Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y Prohuerta- (Biaggi, 2007; citado en Castelnuovo, 2012: 7-8).

En este contexto, puede explicarse que las “*Qomlashipi*” participaron del PRODERNEA a través de un proyecto para la realización de jabones y medicinas naturales recurriendo a los conocimientos de las mujeres qom sobre las propiedades y usos medicinales ancestrales de diversas especies vegetales del monte chaqueño.

Los jaboncitos de aloe, las pomadas, jarabes de chañar, jabón de aromito, algarrobo, eso nos enseñaba la hermana Susana. Ellas también tuvieron contacto con otras organizaciones. (Julia)

Una de mis interlocutoras no indígena, Clara, recordó que:

[...] en una época, con fondos del PRODERNEA agrandaron el salón y se le hicieron todas las instalaciones para que puedan fabricar jabones.

No obstante, durante la década del noventa INCUPO poco a poco fue abandonando los proyectos de tipo productivo y su accionar –junto al de ENDEPA- viró hacia capacitaciones que abordaron los derechos de los pueblos indígenas, principalmente el derecho a la tierra y también los derechos de los jóvenes y de las mujeres.

También se hacían reuniones en nuestro salón para estudiar la ley del aborígen. Allí fue el mejor momento para que puedan acercarse los dirigentes de las iglesias. Se acercaron y llamaron a un abogado para que les explique la ley del aborígen porque nosotros sabíamos que

teníamos la ley pero no sabíamos su significado. Fue un lindo momento de encuentro. (Julia)

Recapitulando

En este capítulo hemos enfatizado la fuerza de las transformaciones que produjo el Concilio Vaticano II en el catolicismo internacional de los años sesenta. Tanto a través del financiamiento y fomento de agencias eclesiales que se orientaron al “desarrollo del tercer mundo” y que aglutinaron a laicos y clérigos progresistas, como en las transformaciones ocurridas en las congregaciones femeninas que condujeron al cuestionamiento del “modelo de clausura” y la aparición del “modelo de vida inserta”. Este último modelo reconfiguró el régimen de visibilidad para las religiosas alentando su presencia y organización en el espacio público.

Aunque los ideales del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación significaron una óptica progresista de abordaje y entendimiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, desde estos grupos de apoyo eclesiales nuevamente –en un primer momento- se privilegió a los varones como los destinatarios de diversos programas y de la promoción de la constitución de organizaciones de base y la formación de líderes en diferentes localidades. Esta característica expresa una continuidad con las prácticas que hemos descrito en el segundo capítulo, y en consecuencia convirtió a los varones –nuevamente- en los destinatarios o interlocutores favorecidos puesto que reservaron para ellos programas que reforzaban el manejo del capital social, político y económico.

No obstante, con el advenimiento y difusión de un nuevo modelo ligado al despliegue de programas de desarrollo en los que las mujeres indígenas fueron identificadas como un “nuevo sector” con necesidades y problemas específicos, se alentó la participación y organización de las mujeres a través de proyectos de tipo productivo en los que las actividades propuestas (cursos de corte y confección de indumentaria, preparación de alimentos, huerta familiar, tejido, artesanías y jabones medicinales artesanales etc.) reforzaba el rol de las mujeres vinculadas a las tareas del hogar y al cuidado de los niños, acentuando la imagen de la mujer-madre vinculada a la crianza amorosa de los/as hijos/as y todas las tareas de cuidado asociadas que se desarrollan en el ámbito doméstico, y simultáneamente promovieron en las mujeres indígenas la idea de que eran poseedoras de un *tesoro*: una cultura distinta que era valiosa y debía ser recuperada. Aunque en el rol asignado a las mujeres indígenas por estos programas también puede observarse cierta

continuidad con experiencias del pasado que Gómez (2016) ha nominado “alfabetización y maternización de las mujeres”, sin embargo, la novedad reside en que los proyectos emprendidos por las religiosas católicas tuvieron el gran mérito de romper el aislamiento doméstico en el que se encontraban las mujeres qom, y brindaron importantes herramientas y nuevos conocimientos que fortalecieron la experiencia participativa y posibilitaron la socialización y el contacto con otras mujeres –indígenas y criollas campesinas- tanto de la zona que habitan como de regiones más distantes, la utilización del castellano como medio para comunicarse y establecer vínculos con otras mujeres y miembros de diversas organizaciones, así como la concientización acerca de sus derechos en tanto indígenas y en tanto mujeres.

Tal como hemos enfatizado, las últimas décadas del siglo XX constituyeron un período bisagra en el modo en que fueron entendidos los “pueblos indígenas” y, particularmente las “mujeres indígenas”, por los diversos agentes que se dirigieron a ellos. El paradigma de los derechos entonces imperante abrió la puerta para la capacitación en y la ejecución de nuevos proyectos en los que el concepto de “capital social” comenzó a cobrar especial preponderancia.

En el próximo capítulo nos proponemos caracterizar y analizar el nuevo rumbo que adquiere el proceso organizativo e identitario protagonizado por las mujeres qom en los albores del siglo XXI, en el que la *cultura qom* se convierte en el eje articulador y en el que ésta en tanto “recurso” les permite intervenir activamente en el espacio público comunitario y extracomunitario, legitimar posiciones identitarias y dar disputas simbólico-políticas.

CAPITULO 4

Mujeres indígenas: sujetos de política / sujetos políticos

Mujeres indígenas, multiculturalismo, neoliberalismo y políticas culturales

Durante las últimas décadas del siglo XX se han producido, dentro del paradigma hegemónico global del “desarrollo”, una serie de transformaciones en el modo de entender a las sociedades y naciones del “tercer mundo”, más específicamente, a las poblaciones indígenas –y dentro de este grupo a las mujeres-, sus problemáticas asociadas y en consecuencia las “soluciones” dirigidas a ellas.

En el capítulo anterior hemos mencionado estos clivajes como parte del marco en el que tuvo su origen el proceso organizativo y participativo de las mujeres indígenas qom, y consideramos de importancia hacer énfasis en esas transformaciones para dar cuenta de su incidencia en los cambios y nuevas orientaciones que adquiere el proceso organizativo e identitario que protagonizan las mujeres indígenas en los comienzos del siglo XXI.

El convenio 169 de la OIT establecido en 1989 instituyó como principios rectores el reconocimiento del carácter pre-existente al estado-nación de los Pueblos Indígenas y el derecho a la diversidad étnica y cultural de estas poblaciones. Durante la década del ochenta y noventa el discurso del “multiculturalismo”⁵⁵ se extendió como parte del ideario democrático de los estados-nación y la internacionalización de las ideas de ciudadanía y derechos humanos (Citro y Torres Agüero, 2012; Carrasco, 2000; Briones, 2005).

⁵⁵ Restrepo (2012) recoge la distinción que establece Stuart Hall entre multiculturalismo y multiculturalidad, “la multiculturalidad tiene que ver entonces con la heterogeneidad, una multiplicidad de prácticas culturales que se hallan en un lugar determinado [...] la multiculturalidad como un hecho social e histórico. Por su parte, el multiculturalismo alude tanto a las políticas como a las formas en las cuales las sociedades enfrentan esas diferencias culturales. Cómo la gente asume posiciones con respecto a las diferencias culturales, y también a cómo lo hace un Estado, cómo aparece en las leyes, todo eso tiene que ver con el multiculturalismo [...] Esta distinción entre multiculturalidad como la heterogeneidad cultural existente versus el multiculturalismo como las políticas, las actitudes, los pensamientos, la manera de relacionarse con esa diferencia cultural, es valiosa para entender más adecuadamente ciertas críticas y orientar mejor las acciones [...] habría múltiples multiculturalismos [...] Stuart Hall argumenta que se puede identificar uno de tipo conservador [...] un multiculturalismo liberal [...] multiculturalismo pluralista [...] el punto que considero más relevante es que no existe una sola modalidad de multiculturalismo. Establecer estas distinciones es relevante [...] porque permite desmarcar, desatar, desligar la idea de que el multiculturalismo necesariamente significa neoliberalismo” (Restrepo, 2012: 198-203).

En este sentido, durante la primera década del siglo XXI⁵⁶ tanto los organismos multilaterales internacionales como los estados nacionales generaron legislaciones y políticas culturales para promover la “salvaguardia” y “revalorización” del “patrimonio cultural inmaterial” de los pueblos indígenas. Ello puede observarse en la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial” de 2003 de la UNESCO, ratificada en 2006 por el Estado argentino a través de la sanción de la Ley 26118 que adhiere a todos los artículos a la mencionada convención. Citro y Torres Agüero (2015) afirman que

[...] si bien estos nuevos discursos subrayan los aspectos dinámicos de la cultura y la ‘recreación constante’ del patrimonio por las comunidades, diversos autores también señalan las tensiones entre preservación y transformación que surgen en torno a las expresiones activadas como patrimonio, en tanto se convierten en objetos de políticas que involucran la obtención de recursos para evitar su abandono o alteración. (Citro y Torres Agüero, 2015: 204)

Al respecto, Restrepo (2012) sostiene que dentro de la concepción minimalista del multiculturalismo⁵⁷ se encuentra la idea que refiere a los “otros de la nación” en tanto éstos “puedan inscribirse en los discursos de la alteridad radical. Esta concepción hace que el multiculturalismo se asocie a una idea de la etnicidad como tradicionalidad, ancestralidad, territorialidad, ‘otros de la modernidad’ y a cierta noción de cultura [...] que es una ficción antropológica que no se corresponde con la indianidad o negridad realmente existentes en el mundo” (2012: 204-205).

Además los avances de las teorías de género en la academia y el movimiento feminista impulsaron debates que condujeron a que los estudios de desarrollo comenzaran a detenerse en el rol de la mujer. Un primer enfoque o modelo denominado “Mujer en el Desarrollo” entendía que las mujeres constituían un “camino rentable” para mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población. No obstante, a mediados de los años ochenta un nuevo

⁵⁶ Aunque el primer antecedente se localiza en 1970 con la aprobación de la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Natural y Cultural” de la UNESCO, solo treinta años más tarde estos discursos adquieren mayor relevancia (Citro y Torres Agüero, 2012, 2015).

⁵⁷ Restrepo (2012) entiende que “sobre el multiculturalismo hay una concepción minimalista y otra maximalista. La minimalista es aquella que reduce el multiculturalismo a la ley, a lo jurídico, a las políticas de Estado [...] desde una concepción maximalista el multiculturalismo implica muchas cosas que ni siquiera pasan por la ley [...] incluye las percepciones, actitudes y medidas frente a lo que emerge como diferencia cultural en contextos dados por los disímiles sujetos sociales, y no simplemente lo que dice la ley o lo que hace el Estado” (2012: 204).

enfoque o modelo denominado “Género en el Desarrollo” se dirigió a sustituir las metas de “bienestar, mejoramiento, participación comunitaria y alivio de la pobreza” del modelo anterior para concentrarse en el “empoderamiento”, en tanto que buscaba revertir la subordinación y mejorar la autoestima de las mujeres a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones.

Pensar en la promoción de la participación, tanto de los pueblos indígenas como de las mujeres indígenas, por parte de agencias multilaterales como de la esfera estatal nos remiten a lo señalado por Boccara y Bolados (2010), quienes entienden que el multiculturalismo neoliberal es un proyecto político-cultural global y sostienen que

[...] el concepto de democracia participativa fue desplegado de manera estratégica para consolidar nuevas identidades, generar pequeñas individualidades positivas y responsables (*self-regulating subjects*), controlar las movilizaciones sociales y orientar el esfuerzo de los agentes sociales locales y para-estatales hacia tareas antes cumplidas por agentes del Estado. En ese contexto, *la participación aparece tanto como nueva tecnología de poder como nuevo dispositivo de saber* que tiende a producir una nueva visión y división legítima y dominante del mundo social. *La dominación tiende a ejercerse a través de la participación*. Las formas contemporáneas de poder parecen operar más a través de la participación que de la represión. (2010: 683, las *cursivas* me pertenecen)

En este sentido, resulta de interés lo señalado por Gómez (2014a) quien afirma que gracias a la influencia de un discurso transnacional y multicultural se crea a “la mujer indígena” como un nuevo actor social y político, y a su vez, como un nuevo sujeto de políticas. Es decir, “las mujeres indígenas como nuevo actor social y político se *hacen visibles* en sus propias agencias y agendas al mismo tiempo que hay intereses por *hacerlas visibles* en el marco de políticas de tendencia multicultural” (2014a: 63, *cursivas* presentes en el original).

Mi hipótesis sostiene que como consecuencia de las transformaciones en el modo de percibir a los pueblos indígenas -y particularmente a las mujeres indígenas- en el paradigma del desarrollo y en el marco del multiculturalismo y el neoliberalismo, se ha promovido la participación de los pueblos indígenas como poblaciones con “capital social” y en ese marco el “empoderamiento” de las mujeres indígenas a través del fortalecimiento de la autoestima, la identidad cultural y el fomento de su involucramiento en las cuestiones de la comunidad.

En este marco, las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” han protagonizado un proceso organizativo e identitario y han desplegado una política cultural y una política de identidad en la que definen de modo específico quienes son las mujeres qom y que rol desempeñan en sus comunidades y fuera de ellas, al mismo tiempo que construyen una específica noción de “*cultura qom*”. Lo hacen seleccionando algunos aspectos ligados a las prácticas, saberes y valores heredados de sus ancestros y que habrían caracterizado el estilo de vida de “los antiguos” antes del proceso de conversión socio-religiosa y que ellas hoy se encargan de *recuperar* a través de un proceso de vitalización de la lengua y la escritura qom, danzas, relatos que portan valores, saberes ligados al conocimiento del monte y modos sustentables de vincularse con la naturaleza, etc. que incluye un cierto modo de recuperarlos, de preservarlos, documentarlos y de difundirlos. Destinado a las generaciones actuales y futuras, y dirigiéndose tanto a los qom de su comunidad y de otras comunidades como a los *doqshé* (blancos).

Esta noción de *cultura* manejada por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se inscribe en las políticas culturales o políticas de revalorización del patrimonio cultural emprendidas a nivel local en provincias con población indígena como Formosa y Chaco. Algunas investigaciones relativamente recientes han indagado respecto del “patrimonio cultural inmaterial indígena” (Iñigo Carrera, 2011; Citro y Torres Agüero, 2012, 2015), la recategorización de las artesanías como “patrimonio localizado” y de los pueblos indígenas como “patrimonio cultural viviente”, mecanismo a través del cual “lo étnico” se transforma en producto turístico (Torres Fernández, 2009).

Para conceptualizar este fenómeno resulta de interés la definición que realiza Yúdice (2002) acerca de *la cultura como un recurso*:

[...] tal vez sea más conveniente abordar el tema de la cultura en nuestra época, caracterizada por la rápida globalización, considerándola como un *recurso* [...] el uso creciente de la cultura como expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico como económico, es decir, para la participación progresiva en esta era signada por comportamientos políticos declinantes, conflictos sobre la ciudadanía (Young, 2000) y el surgimiento de lo que Jeremy Rifkin (2000) denominó ‘capitalismo cultural’. La desmaterialización característica de muchas nuevas fuentes de crecimiento económico [...] y la mayor distribución de bienes simbólicos en el comercio mundial (filmes, programas de televisión, música, turismo, etc.) han dado a la esfera cultural un protagonismo mayor que en cualquier otro momento de la historia de la modernidad. Cabría aducir que la cultura se ha convertido simplemente en un pretexto para el progreso sociopolítico y el crecimiento económico, pero aún si ese fuera el caso, la proliferación de tales

argumentos en los foros donde se discuten proyectos tocantes a la cultura y al desarrollo locales, en la UNESCO, en el Banco Mundial y en la llamada sociedad civil globalizada de las fundaciones internacionales y de las organizaciones no gubernamentales, han transformado lo que entendemos por el concepto de cultura y lo que hacemos en su nombre. (Yúdice, 2002: 23-24)

Pensando con los esquemas provistos por estos marcos conceptuales, en este capítulo nos proponemos caracterizar y analizar el nuevo rumbo que adquiere el proceso organizativo e identitario protagonizado por las mujeres qom, en el que la “*cultura qom*” se convierte en el eje articulador y en el que ésta en tanto recurso les permite intervenir activamente en el espacio público –comunitario y extracomunitario–, legitimar posiciones identitarias y dar disputas simbólico-políticas.

En primer lugar, nos interesa hacer evidente que la constitución de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en 2003 y su proyecto de *recuperar la cultura* es producto de la imbricación de políticas destinadas tanto a las poblaciones pobres como a las poblaciones indígenas en su especificidad femenina en el marco del multiculturalismo neoliberal y de las políticas de desarrollo.

En segundo lugar, buscamos comprender que entienden las mujeres qom cuando se refieren a “*recuperar la cultura*” y que significado adquiere la noción de “*cultura qom*”. Nos interesa develar cómo lo hacen y en qué elementos han logrado cristalizarla. Asimismo, nos preguntamos en qué términos ha sido interpretada esta acción por otros miembros de la comunidad y fuera de ella.

Por último, sostenemos que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” despliegan una política cultural en la se pone de manifiesto la utilización de la “*cultura qom*” como un “recurso” que abre la puerta para su intervención en el espacio público y que les permite legitimar un específico imaginario identitario.

De “Qomlashepi” a “Nate’elpi Nsoquixanaxanapi”. De “pobres y subdesarrollados” a “poblaciones vulnerables con capital social”

La realidad era que el 2001 era un año re crítico para la Argentina y en esos tiempos se implementó el Plan Jefes de Hogar. Con ese plan las madres que ya veníamos trabajando en el salón [hace referencia a las

‘Qomlashepi’] algunas tenían que cumplir su trabajo por horas en una escuela, un hospital, donde le tocaba para cobrar ese plan. Y bueno, nosotras nos organizamos para cuidarle a los chicos, a los nenitos de ellas para que puedan cumplir su trabajo. Y ahí nació el nombre Madres Cuidadoras porque nosotras cuidábamos a los nenitos hasta los 4 años [...] mientras que cuidábamos a los chicos nosotras cantábamos, jugábamos con ellos, hablándole en nuestro idioma. Y ahí nació la idea. (Josefina)

Los orígenes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” están ligados a la crisis de 2001. Luego de una década de aplicación de políticas neoliberales y en el marco de la declaración de la emergencia alimentaria, ocupacional y sanitaria, la organización nace a raíz de una estrategia ideada entre las mujeres qom para que las madres vinculadas al Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados (PJJHD) pudieran cumplir con la contraprestación obligatoria que el Plan les exigía para acceder al beneficio económico:

El PJJHD consistió en el pago de una ayuda económica mensual no remunerativa [...] con el fin de “garantizar el derecho familiar de inclusión social” a partir de una serie de propósitos: a) asegurar la concurrencia escolar de los hijos/as y el control de la salud; b) incorporar a los beneficiarios/as a la educación formal y/o actividades de capacitación laboral que coadyuven a su futura reinserción laboral; c) incorporar a los beneficiarios a proyectos productivos o servicios comunitarios, bajo la modalidad de “contraprestación”. De acuerdo con la normativa, el PJJHD estuvo destinado a jefes o jefas de hogar, con hijos de hasta 18 años de edad o discapacitados de cualquier edad, o a hogares donde la jefa de hogar o la cónyuge, concubina o cohabitante del jefe de hogar, se halle en estado de gravidez, todos ellos desocupados y que residan en forma permanente en el país. (Zibecchi, 2014: 94-95)

Como contraprestación del beneficio económico, los/as perceptores debían participar en actividades de capacitación o comunitarias que no podían tener una dedicación inferior a cuatro horas diarias ni superior a seis. La realización de la contraprestación requerida era obligatoria para los/as beneficiarios del plan, y su incumplimiento daba lugar a la extinción del derecho a percibir la ayuda económica mensual. Tal como sostiene Carla Zibecchi (2014), quien ha analizado con perspectiva de género el caso de los programas de transferencias condicionadas⁵⁸ (PTC) en Argentina prestando especial atención al

⁵⁸ Toma como referencia dos casos emblemáticos de Argentina: el Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados y el Programa Familias por la Inclusión Social. Allí problematiza las concepciones subyacentes en el diseño los PTC en relación a la mujer y al cuidado de los miembros dependiente de la familia.

vínculo de estas políticas con el trabajo de cuidado que realizan las mujeres en contextos de pobreza:

[...] se trata de programas sociales que se caracterizaron tanto por introducir una mayor corresponsabilidad a las madres en situación de pobreza (transferencia de ingresos condicionados a contraprestaciones laborales y/o condicionalidades en salud y educación), como por no incorporar ninguna medida que facilitara el cuidado de los hijos y la incorporación de estas mujeres al mercado laboral. Al mismo tiempo, estos programas reforzaron la idea de que el cuidado es una responsabilidad individual (no social) de las mujeres (no compartida con los progenitores varones). (2014: 105-106)

En este sentido, Zibecchi subraya que estos programas constituyen la cristalización de la participación activa del Estado en la re estructuración de relaciones asimétricas entre varones y mujeres. “Nuevamente más allá del lenguaje modernizante que impregna a estos programas –vinculados con la ‘ciudadanía’, la ‘participación’- la mujer aparece circunscripta a roles tradicionales y, en tanto ‘madre’, su función principal consiste en garantizar el bienestar y el cuidado de los hijos. En rigor, puede decirse que no hay un esfuerzo por promover o incentivar la igualdad de responsabilidades entre varones y mujeres en lo relativo al cuidado de los hijos/as y a las tareas domésticas. Por ello, el cuidado aparece como algo propio de la ‘maternidad’ y del ‘ser mujer’” (2014: 106).

Con el objetivo de hacer frente a esta dificultad, las “*Qomlashepi*” nucleadas en los parajes de Pampa Grande y IV Legua 14 se organizaron para cuidar a niños de entre 0 y 4 años (puesto que comenzaban a concurrir al Jardín de Infantes a los 5 años) mientras sus madres desarrollaban las contraprestaciones requeridas en escuelas, hospitales o centros comunitarios. En este marco, las mujeres qom que se organizaron para cuidar a los niños comenzaron a llamarse a sí mismas “*Madres Cuidadoras*”.

El nuevo nombre del grupo y las características que adoptó esta nueva tarea se inspiró en la experiencia de las Salitas Infantiles Comunitarias del Programa Yachay, que involucraba a mujeres kollas y estaba siendo desarrollado en la Prelatura de Humahuaca⁵⁹, en el noroeste argentino. Las mujeres qom habían tomado conocimiento de esta experiencia a través de las religiosas católicas. Las Salitas Infantiles Comunitarias

⁵⁹ La Prelatura de Humahuaca fue creada el 8 de setiembre de 1969, con la bula "Praelclarisima exempla" de Pablo VI. Comprende, en la provincia de Jujuy, los departamentos de Cochinoca, Humahuaca, Rinconada, Santa Catalina, Susques y Yavi. En la provincia de Salta, la parte occidental de los departamentos de Iruya y Santa Victoria.

surgieron en 1994, a partir de un diagnóstico sobre la infancia impulsado por el Programa Yachay de la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE), para dar respuesta a dos problemáticas que según su diagnóstico afectaban a la niñez indígena kolla: “el fracaso escolar” y “la desnutrición infantil”.

[Las salitas infantiles comunitarias] nacieron como centros de educación inicial, para niños y niñas hasta 5 años, dirigidos por madres de la comunidad: las Madres Cuidadoras. Paulatinamente se convirtieron en espacios lúdicos para los más chiquitos y chiquitas, donde juegan con total libertad, realizan sus pinturas, hacen paseos y construyen escenarios propios. Se puede observar con claridad que niños y niñas desarrollan su autonomía a través de las decisiones que toman. Con los pocos elementos disponibles deben desplegar su creatividad para inventar juegos. Las Madres Cuidadoras establecen un vínculo afectuoso basado en la valoración de las cosas que hacen. Así, se van mostrando contentos en un espacio que consideran propio. Poco a poco se van incorporando elementos culturales e históricos de la propia comunidad, relacionados con el desarrollo de la espiritualidad. (Lascano, 2002)

Según relató Angélica, las mujeres qom tomaron conocimiento del proyecto de las Salitas Infantiles que desarrollaban las mujeres kollas en la Prelatura de Humahuaca porque hacia fines de los años noventa

[...] la Fundación Antorchas⁶⁰ y Navarro Viola lanzaron una convocatoria para presentar proyectos comunitarios que abordaran propuestas para Nivel Inicial en áreas indígenas. Nosotras les presentamos esa posibilidad a las mujeres, ellas se entusiasmaron y completamos los requisitos. Mercedes solicitó becas para las madres, que les fueron negadas. En ese tiempo sucede la crisis de 2001, así que las fundaciones dejan sin efectos los proyectos. (Entrevista realizada a Angélica de los Santos, publicada en: Sandoval, 2013: 22)

⁶⁰ La Fundación Antorchas fue “creada el 15/10/1975. Su objetivo fue mejorar las condiciones de vida y el patrimonio cultural de la comunidad. Otorgó subsidios financieros a proyectos en las áreas de educación, cultura y bienestar social. Actuó sobre la conservación de los bienes culturales, la educación superior, técnica y profesional; la investigación científica, la creación y educación artística, la información académica por vías electrónicas, la niñez abandonada y la prevención del abuso de drogas. Para ello efectuó concursos anuales, otorgó becas y subsidios para estudios e investigaciones. Apoyó el proyecto Retina I y II, una red informática que conectó científicos. Promovió el arte argentino contemporáneo mediante la adquisición de obras. Junto a la Academia Nacional de Bellas Artes creó la Fundación Tarea que promovió la restauración del arte colonial y recuperó 500 edificios. Brindó apoyo financiero para grupos desfavorecidos. En 30 años sostuvo 12.042 proyectos. Cesó su actividad en diciembre de 2006” Obtenido desde: http://www.fundacionkonex.org/b1502-fundacion_antorchasb).

El conocimiento de esa experiencia se conjugó con la necesidad que imponían las circunstancias socio-económicas y los requerimientos del PJJHD. De este modo, en 2001, inician su actividad como “*Madres Cuidadoras*”.

Entre las mujeres nos juntábamos para contar los relatos, en ese tiempo cuando trabajamos como niñeras, les contábamos cuento a los chiquitos y surgió la idea de que podíamos volcarlo en los papeles, dibujar. (Josefina)

Según los relatos de mis interlocutoras en esas horas compartidas con los niños los alimentaban, jugaban, cantaban y relataban cuentos en lengua qom estimulando su desarrollo:

Eso surgió porque algunas mamás empezamos a trabajar y estábamos buscando una forma de cómo ayudarnos [...] Trabajamos con los chicos cuando empezamos con la estimulación temprana, también por el problema de los nenitos que a veces les costaba adaptarse en la escuela. Porque más antes no había auxiliares [Auxiliares Docentes Aborígenes⁶¹] casi en jardín, y el problema que más había era porque los chicos no querían estar en la escuela, como que se encontraban con un choque muy grande para ellos, no le entendían a la maestra. Y vio que en los jardincitos los chicos siempre tienen su momento de estar encerrados y en la casa los chicos son libres, nunca están encerrados y como que les cuesta. Y entonces le tienen miedo a la maestra, porque tiene otro tono de hablar la señorita, y les cuesta adaptarse y ahí fue el momento que nos pusimos a reunirnos a ver qué pasa porque los chicos si o si tienen que ir al jardín. (Rosa)

En ese tiempo también comenzaron a reflexionar sobre las dificultades que debían afrontar los niños qom al ingresar en la institución escolar. Observaban el *choque* que significaba para los niños este pasaje desde la institución familiar, en la que la lengua utilizada para comunicarse es la materna, a la institución escolar en la que los docentes usaban el castellano, lo que conducía a problemas en la comunicación entre otras dificultades vinculadas al control del cuerpo en el espacio escolar. Por otro lado, observaban el proceso inverso, a raíz de estas dificultades y para evitar el ya conocido fracaso escolar, algunas familias qom habían dejado de hablarles a los niños en lengua qom para que al ingresar a la escuela no se encontraran con las barreras comunicacionales

⁶¹ Los auxiliares docentes aborígenes (ADA) se encuentran principalmente en las provincias de Chaco y Salta y han recibido una capacitación para desempeñarse como docentes en escuelas con población indígena y bilingüe.

antes descriptas. Ellas interpretaban esta situación como una *pérdida del valor de lo que es la cultura*. Comenzaron a preguntarse cómo podían transformar esta situación:

[...] los chicos nuestros de la comunidad están perdiendo el valor de lo que es la cultura, principalmente el idioma. Algunos como que aprenden el castellano y ya no le importa más el idioma, ya no quiere hablar más y eso es lo más triste [...] porque nosotros sufrimos mucho en la escuela cuando recién entramos, y después vemos que hay otros que dicen [...] mi hijo tiene que aprender castellano y ya no hablan nuestro idioma porque como que por la discriminación y también puede ir a la escuela sin problema. Porque anteriormente cuando nosotros entramos a la escuela, en la casa nosotros no sabemos el castellano, desde la casa a los 6 años entramos a la escuela y nos encontramos con otra lengua y ahí nos dificulta mucho porque no aprendemos nada de lo que nos enseña la maestra y nos grita, nos reta y repetimos el grado. Después dejamos porque, para nosotros en quinto grado ya tenemos 13-14 años y ya nos da vergüenza. Y bueno, esa es la dificultad que tenemos y entonces cuando los nuevos aprendieron el castellano, al revés, dejan nuestro idioma y nomás hablan castellano. (Adela)

Con el objetivo de facilitar la inserción y permanencia de los niños en la escuela y en la búsqueda de *recuperar aquellos valores culturales que se estaban perdiendo*, comenzaron a *trabajar sobre ese tema de rescatar la cultura* a través de la recuperación de los relatos tradicionales qom, la graficación de la flora y fauna del monte chaqueño y la elaboración de juguetes que representan variedades faunísticas de la región -a los que denominaron *etnojuguetes*-.

[...] y ahí empezamos nosotros a trabajar con los niños, les preparamos juguetes, les preparamos los rincones donde les cuidábamos, jugábamos con los chicos y ahí después también empezamos con los talleres de reciclado, donde nosotros hacíamos los juguetes, son juguetes que son animales y animales no hay más ahora, en esa época ya no había más entonces no tenemos la posibilidad de mostrarle a los chicos un animal, pero a través de los juguetes armábamos animalitos que son del monte. Porque nosotros como aborígenes dependíamos del monte, vivíamos en el monte que ahora ya no existe más pero quedó la historia y les transmitimos a los chicos, y a través de eso le mostrábamos a los chicos. Y ahí iban saliendo ideas de las mismas mujeres. (Rosa)

Estos elementos se constituirían luego en materiales didácticos para la Educación Intercultural Bilingüe (EIB):

El advenimiento de la democracia en 1983 trajo aparejado un proceso de reorganización de las organizaciones indígenas, así como una mayor

participación en la vida política y en la toma de decisiones de las comunidades. En relación con la educación, comienza un período de reconocimiento desde el Estado de la importancia de implementar una educación que contemple las diferencias socio-lingüísticas y culturales de las poblaciones indígenas y progresivamente se desarrollan cursos y encuentros cuyo eje era la lengua y la cultura indígenas en la escuela [...] En Chaco, se comenzaron a desarrollar acciones tendientes a la capacitación de Auxiliares Docentes Aborígenes –ADA- desde 1987, a través del Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen –CIFMA- y de un incipiente Programa de Educación Bilingüe Intercultural –PROEBI- con el apoyo del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen. El paso a la esfera nacional de la EIB se produjo en el marco de la llamada Reforma Educativa y el reconocimiento de la población escolar indígena en este ámbito se vio plasmado en la nueva normativa educativa. La Ley Federal de Educación N°24195, de 1993, estableció nuevos criterios para un sistema educativo en transformación que, en el caso de la EIB, implicaba una nueva mirada acerca de la educación en contextos de población indígena. (Hirsch y Serrudo, 2010: 34-35)

Las religiosas presentaron un proyecto a la Orden de La Merced cuyo objetivo se centraba en el *rescate de la cultura qom* para contribuir a la Educación Intercultural Bilingüe, surgido del interés de las mujeres qom pero también guiado por las particulares características que había adquirido la intervención en comunidades indígenas producto de las transformaciones en el modo de representar a estas poblaciones, ahora poseedoras de “capital social”, en los discursos globales del desarrollo y el multiculturalismo que adquirirían eco en el contexto local:

Las mujeres quedaron con mucha expectativa, eso nos movilizó a presentar la propuesta a los Padres Mercedarios quienes estaban dispuestos a apoyar tareas vinculadas a la educación indígena. En las reuniones de ENDEPA nos conoció el Padre Carlitos y apoyó nuestro proyecto. (Entrevista realizada a Angélica de los Santos, publicada en: Sandoval, 2013: 22)

La “recuperación de la cultura”

Apadrinadas por la Orden de la Merced, en el año 2003 un grupo de veinte mujeres qom que se nucleaban en los salones comunitarios de Pampa Grande y Cuarta Legua 14 iniciaron un proyecto destinado específicamente a la *recuperación de su cultura*:

De a poquito intercambio de ideas que tenemos y hasta que se nos ocurrió. Siempre mirando atrás, qué era lo que se hacía antes, qué es

lo que había, entonces empezamos a trabajar sobre ese tema de rescatar la cultura. (Adela)

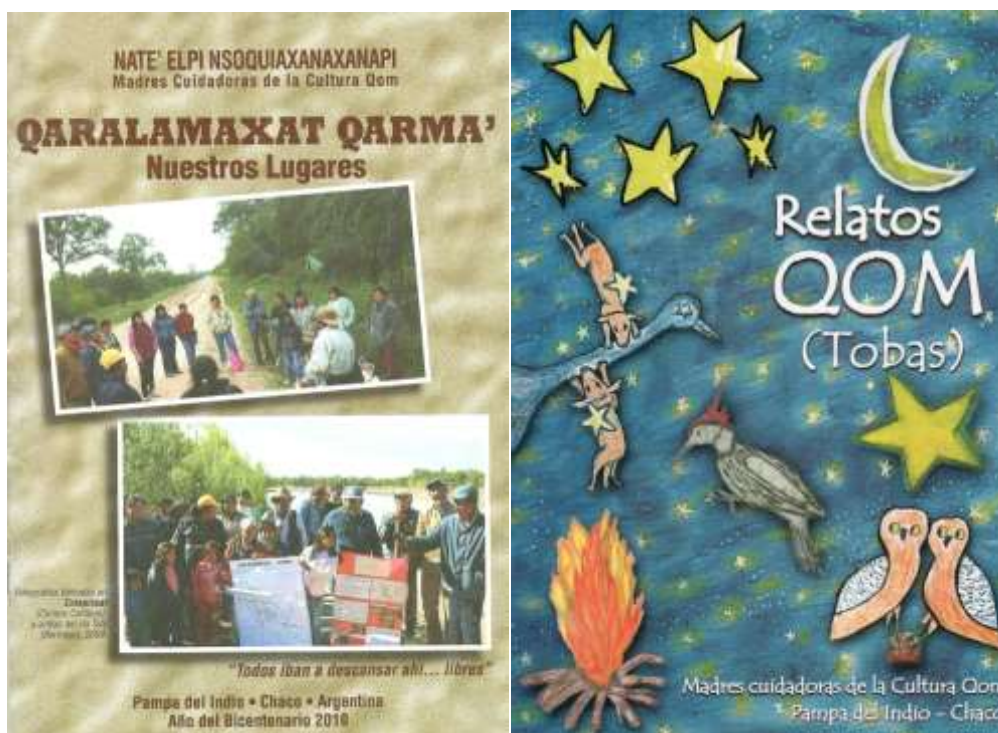
El interés de las mujeres qom por *recuperar la cultura* no está vinculado a restaurar su uso ritual y social, sino que consiste en conocer, documentar y preservar la memoria sobre *antiguas* prácticas indígenas. “Cultura antigua” es el “término con el que refieren a los estilos de vida previos a su conversión religiosa a alguna de las modalidades del cristianismo presentes en la región” (Citro y Torres Agüero, 2015: 211). Es decir, *recuperar la cultura* significa para las mujeres qom conocer, documentar, preservar y difundir relatos, cantos, danzas *de los antiguos*, es decir, las mujeres qom selectivamente escogen algunas prácticas que gozaban de vitalidad antes del proceso de conversión socio-religioso experimentado por los pueblos indígenas. La metodología que utilizan las mujeres qom para *recuperar su cultura* consiste en visitar a los ancianos que aún recuerdan esas prácticas y registrarlos a través de grabaciones o de la escritura.

Fruto de estas investigaciones lograron recopilar una serie de relatos que luego fueron publicados en ambos idiomas, de esta manera han enfatizado no sólo el contenido del relato tradicional sino también el uso de la lengua qom. Entre estas publicaciones se destacan: por un lado, el libro “*Relatos Qom*” que constituye una recopilación bilingüe (qom-español) de relatos tradicionales qom obtenidos a partir de la escucha de los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y ancianos de la comunidad, que son acompañados con ilustraciones realizadas por las mujeres qom que recrean aquello que narran los relatos y que enfatizan el vínculo de los qom con la flora y la fauna del monte chaqueño.

Por otro lado, la publicación “*QARALAMAXAT QARMA’ - Nuestros Lugares*” contiene mapas toponímicos que se trazaron recorriendo la zona y que permiten ubicar antiguas y actuales comunidades indígenas y sus cementerios, los espacios sagrados del monte, los espacios de marisca (caza) del monte y del río, y los espacios de recolección de frutos. Además, en esa publicación bilingüe *se recupera* la historia y la nominación en lengua qom de *lugares* que hoy son nominados con los nombres que les dieron los *criollos*. Tanto el trazado de mapas como la recuperación de la historia de esos lugares, fue posible gracias a un trabajo conjunto de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” que realizaron investigaciones con los ancianos de la comunidad y presencia de Claudio

Contreras, un antropólogo chileno que llegó a Pampa del Indio vinculado a INCUPO. En suma, los mapas y las narraciones elaborados dan cuenta del uso ancestral del territorio qom.

Imagen 4.1. Portadas de las publicaciones bilingües: “Relatos Qom” y “Nuestros Lugares”



Las investigaciones llevadas adelante por las integrantes de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y la entrevista a los ancianos como metodología de trabajo para conocer, documentar y preservar esos saberes para las generaciones futuras suscitó resquemores y tensiones dentro de la comunidad, me propongo ilustrarlo abriendo una “ventana etnográfica”:

Una mañana entrevistaba a Andrea, una joven de 33 años, estudiante del Profesorado para Nivel Inicial Bilingüe Intercultural, madre de tres niños, hoy integrante de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y que ha participado desde niña en la organización acompañando a su madre en distintas actividades. Una de mis preguntas buscaba conocer acerca de las religiosas que habían acompañado la conformación del grupo de mujeres desde sus orígenes. Sonia identificó a cada una de ellas con una característica o habilidad: Angélica, como la más

habladora y exigente; a Susana, la vinculó a las labores prácticas -la cocina y la costura-; y de Mercedes comentó que había sido *“la que más se preocupó por la historia de cada comunidad o dirigente, la que entrevistaba, y la que a lo largo del tiempo logró dejar materiales, eso es lo que más le preocupaba”*. Sin embargo, inmediatamente comenzó a hablarme de Clara por tener una actitud similar a la de Mercedes. Clara es una profesora de artes visuales, oriunda de Santa Fe, ligada a la Iglesia católica que llegó a Pampa del Indio a fines de la década del ochenta con intenciones de conocer y colaborar con la población indígena y que se sumó a las actividades que realizaban distintas organizaciones eclesiales en ese entonces (INCUPO – ENDEPA). Clara, actualmente, es la Coordinadora Pedagógica del Complejo Educativo Bilingüe Intercultural de Pampa del Indio. *“Igual que Clara, vino a Pampa y nunca más volvió, a ella le gustaba estar con las comunidades, recorriendo [...] empezó a investigar sobre las historias de un cacique, de un dirigente, se ve que ella siempre pensó en hacer cosas buenas para las comunidades, ahora ella y el marido son nuestros ‘asesores’ y gracias a ellos que nos asesoraron salió el Complejo que es grandísimo, y creo que ese era el objetivo de ella cuando vino acá en Pampa, y hasta ahora sigue estando con nosotros [...] es muy amable, es parecido a lo tuyo, ya nació así y va a morir así, nadie lo va a cambiar. Es muy paciente en todo y el marido también”*. Y luego comprendí la conexión entre Mercedes, Clara, las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y yo cuando Andrea me explicó: *“porque en nuestra comunidad si aparece un criollo dicen que quiere tener plata [...] también de las hermanas decían lo mismo en las comunidades ¿para qué les vas a contar tantas cosas si están interesados en ganar plata? Pero creo que ella (Mercedes) lo demostró, porque nunca ganó plata y por eso decidió quedar en Pampa, su cuerpo quedó en Pampa Chica. Y los libros que quedaron sirven para las escuelas, la historia, nosotros consultamos ese libro y gracias a ella. Eso es lo que puedo decir de ella, la preocupación de ella. Por eso me duele escuchar que un hermano de mi comunidad dice eso del interés de plata, no es así. Y a nosotras nos dicen lo mismo: ‘ustedes quieren rescatar cuentos para poder ganar plata’ y no es así. Nosotros nos preocupamos muchísimo por las nuevas generaciones, porque nosotros rescatamos en papel para las nuevas generaciones que vendrán puedan recurrir a ese libro de relatos, de cada enseñanza, de los juegos y eso es muy importante. Porque todos los ancianos que nosotros podemos entrevistar, la historia que eso no se pierda, porque para nosotros son libros vivos que hasta ahora se van yendo de a poco y aprovecharlo al máximo para que no se pierda”*. (Elaboración a partir de los registros de campo)

Esta idea acerca de la desconfianza y sospecha hacia los *doqshé* (blancos), pero también hacia las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, fue expresada por un anciano en una reunión -de la que participé en Pampa del Indio- promovida por ENDEPA. Allí se le proponía a la comunidad grabar un vídeo contando la historia de los distintos *parajes* del territorio. El anciano expresó su disconformidad y descontento acerca de *“contar la historia”*, tanto a la gente de ENDEPA como a los antropólogos –haciendo alusión a mi

presencia- afirmando: “ellos se van con los cuadernos llenos de historias y nosotros nos quedamos con la panza vacía”. El relato de Andrea evidencia una disputa en el interior de la comunidad sobre la circulación, apropiación y difusión de los saberes de *los antiguos*. Lo que tenemos en común Mercedes (la religiosa católica), Clara, las integrantes de la organización y yo es ser sospechadas para una parte de la comunidad de ganar dinero con los saberes recogidos a través de entrevistas.

“La Biblia es algo nuevo, las danzas vienen de tiempos milenarios”

Como he señalado en el segundo capítulo, al decir de Ceriani y Citro (2005) la conversión al Evangelio implicó para los qom (tobas) una resocialización en nuevos hábitos culturales que contrastaban con los de sus antepasados, lo que condujo a una reordenación simbólica de la temporalidad que asignó nuevos significados y valores a su historia. En Pampa del Indio, al igual que en otras localidades del centro-este chaqueño y formoseño, el pentecostalismo y luego la difusión de la Iglesia Evangélica Unida jugaron un importante papel en el proceso de sedentarización y proletarización de los pueblos indígenas chaqueños, procesos que produjeron una serie de cambios en su organización social, política y económica. Miller (1979) sostiene que los nuevos líderes políticos y religiosos rechazaron el chamanismo tradicional y que la adopción del pentecostalismo alteró aún más las prácticas rituales tradicionales. Para Ceriani y Citro (2005) existe un discurso de conversión hegemónico o relato arquetípico acerca de lo que la conversión “debe ser”:

[...] la separación entre el antes y el después de la conversión, a menudo es caracterizado por los “toba evangelio” en relación al abandono de una serie de conductas consideradas pecaminosas: tomar bebidas alcohólicas, fumar, tener parejas sexuales ocasionales y a veces, hasta bailar o jugar al fútbol. Estas conductas aparecen generalmente como complementarias y constituyen lo que ellos llaman “andar en la joda o en la farra”, términos con connotaciones despectivas que caracterizan situaciones festivas y de diversión. (Ceriani y Citro, 2005: 139)

En 2003, cuando las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” comenzaron a trabajar en el nuevo proyecto de *rescate* cultural pensaron que sería importante *recuperar las danzas de los antiguos*. Las danzas se convirtieron en una de las *recuperaciones culturales* más polémicas que afrontaron puesto que las enfrentó directamente con el poder de las iglesias

evangélicas de su comunidad. Es decir, se encontraron promoviendo el *rescate* –aunque no la restauración del uso ritual y social- de celebraciones festivas qom que habían sido prohibidas por los pastores evangélicos. Estas celebraciones habían dejado de realizarse hacia mediados de la década del sesenta, en paralelo al proceso de difusión de la IEU en los asentamientos, puesto que contenían prácticas que el pentecostalismo buscaba desterrar, asociadas a las características que definían a los bailes nocturnos (*nmi*) que practicaban en el pasado las y los jóvenes.

El *nmi* es un canto-danza circular, un baile nocturno antiguo que se realizaba especialmente en el tiempo de la maduración de la algarroba y otros frutos con los que se preparaban bebidas fermentadas. Siguiendo a Citro (2009) la danza adquiriría las siguientes características:

Antes de que se iniciara el baile, un grupo se congregaba y comenzaba a tocar el tambor de agua (*lkataki*) y a cantar, convocando de esta manera a los jóvenes. Algunos recordaban que en estas reuniones previas los jóvenes ejecutaban la flautilla (*nashere*) y el denominado ‘violín de lata’ (*nwike*), instrumentos de ejecución masculina a los que se otorgaba un especial poder para atraer a las mujeres [...] Si los jóvenes lograban convocar un número suficiente de personas (a menudo señalan diez o quince), dejaban el tambor y comenzaban a bailar; de lo contrario podían seguir tocando y cantando por varias horas. La persona que dirigía estos cantos era llamada *lkatakilta’a*, padre o dueño del *lkataki*, y debía quedarse hasta el alba o, cuando se preparaba la bebida de algarroba u otros frutos, hasta que estuviera lista para el consumo[...] Los ejecutantes de tambor solían utilizar una cresta de plumas de avestruz (*ndage*) y ‘flores’ (*lawoGo*) de lana, rojas o amarilla [...] En las diferentes variaciones del *nmi*, el diseño circular, la forma de entrelazamiento de los performers y el estilo musical eran similares, de ahí que estos rasgos estilísticos fuesen identificados como signos del *nmi*[...] Los varones se ubicaban en ronda con un modo de enlace entrecruzado: “Se tomaban de las manos, no con los compañeros que están a sus lados, sino con los que le siguen a estos, de modo tal que sus manos se unen hacia la mitad de la espalda de los que están a su izquierda y derecha, a la altura de la cintura” (Ruiz y Citro, 2002: 310). (Citro, 2009: 244-248)

Además, la autora sostiene que el *nmi* no refiere a una sola coreografía tradicional sino que fue un género performático que desarrolló variaciones combinándose con otros géneros y que es conocido entre los criollos como el “baile del sapo”.

Me interesa destacar que en esta danza la agencia femenina se ponía en acto, ya que las mujeres tomaban la iniciativa de hacerle la propuesta al varón elegido, “los hombres

iniciaban el canto-danza y luego las mujeres se sumaban a la ronda, quedando supeditada a ellas la elección de la pareja. La joven tocaba en la espalda y/o el brazo al joven elegido, entonces tanto este como el que se ubicaba a su lado debían soltarse para permitirle su entrada. Así, el gesto de contacto corporal era el que indicaba la elección femenina” (Citro, 2009).

Cuando indagué entre mis interlocutoras acerca de las características del *nmi*, Adela me relató:

Es una danza para la diversión, se divertían. Es una de las danzas que recuperamos. Según el tiempo (se refiere al ciclo estacional), cuando madura el algarrobo preparaban esa bebida ‘aloja’, para agradecer la abundancia de los frutos del monte. También utilizaban instrumentos, fabricaban sus propios elementos de música, el palo y hay un arco que le ponen un hilito, como el nviké (conocido como violín de lata), los palitos, las pezuñas, algunas semillas. Cantaban algunos. Y eso prohibieron, siempre decían que era del diablo. Por eso que nosotros cuando queríamos rescatar la danza nos dijeron que no, que eso no existe más, que no teníamos que hacer, que eran cosas de diablos y muchas de nuestras compañeras fueron disciplinadas.

Distintas participantes de la organización recordaron la reacción de las iglesias evangélicas cuando decidieron *rescatar las danzas de los antiguos*. Las mujeres sostenían que la finalidad de recuperar estas danzas era que *los nuevos conocieran la forma en que los antiguos hacían fiesta*. Es decir, la recuperación de la danza por parte de las mujeres qom no tenía fines rituales, no buscaban restaurar su antigua función social sino más bien recuperar la danza como un conocimiento tradicional qom destinado a los *nuevos*⁶² quienes como consecuencia del proceso de conversión socioreligiosa desconocían o menospreciaban las prácticas de sus ancestros previas a la conversión religiosa. Sin

⁶² “Si bien todo discurso de conversión implica una separación entre el antes y el después y una reelaboración selectiva del pasado según los códigos de la nueva adscripción religiosa, lo peculiar del caso toba y de muchos grupos indígenas, es que esta reinterpretación no se restringe al ámbito de la vida personal, sino que abarca especialmente la historia sociocultural y, por lo tanto, la redefinición de su identidad como toba. En este sentido, cuando comenzamos a realizar trabajos de campo, uno de los hechos que más nos impactó fue la contraposición que habitualmente hacían nuestros interlocutores entre su autoadscripción como ‘evangelio’, ‘nuevos’ frente a los ‘aborígenes antiguos’, de los cuales decían ‘ya no quedan muchos’. Los ‘antiguos aborígenes’ eran considerados ‘salvajes’, ‘borrachos’, que ‘siempre andan bailando’ y se los relacionaba con un amplio espectro de carencias: ‘no trabajaban’, ‘no tenían casas, andaban de un lado al otro’ (en alusión al nomadismo), eran ‘pobres’, ‘no tenían Dios’, eran ‘ignorantes’, no conocían el idioma castellano, etc. El evangelio, en cambio era asociado con rasgos comunes al modo de vida de los ‘blancos’ (*doqshi*) que ellos, los ‘nuevos’ poseían y los antiguos no, de allí la deslegitimización de estos últimos” (Ceriani y Citro, 2005: 139-140).

embargo, los pastores castigaron esta iniciativa e incluso *disciplinaron* a aquellas mujeres que participaban simultáneamente en el culto y en la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. El *disciplinamiento* consistió en separar a las mujeres de las funciones que desarrollaban en el culto con el argumento de que las danzas que estaban *recuperando* eran un *pecado*.

Algunos en la iglesia decían que no estaba bien, decían que una persona que cree en la palabra no tiene que estar haciendo eso que ya pasó, ‘cosas antiguas’, que ‘¿para qué están contando los relatos, los cuentos, la danza? No les gustaba... fue difícil. (Eva)

La mirada descalificadora de los pastores evangélicos sobre la actividad que estaban llevando adelante las mujeres qom y la acción de *disciplinamiento* generó conflictos en el interior del grupo de mujeres, provocando fracturas y miradas diversas sobre la danza que había sido objeto de demonización:

Los pastores de la Iglesia nuestra no le gustaba el tema de las danzas, dijo que es un pecado la danza de la tradición, de la cultura. Él decía que más antes cuando la gente no conocía la palabra de Dios podían hacer esa danza porque le pedía al diablo. Algunas mujeres le hicieron caso al pastor y algunas no. Algunas dejaron de participar de la danza pero seguían trabajando. Ahí nosotras hablamos y dijimos: ‘si vos no querés participar es decisión tuya, pero puedes hacer otro trabajo: armar muñecas, juguetes, tejer o cuna’. A lo mejor a ella le gusta pero el pastor le prohibió a ella que haga eso. Porque nosotras a veces danzamos, tenemos una música para enseñarle a los chicos también de la escuela, eso te piden los chicos nuevos. (Carola)

[...] decían que era ‘cosa del diablo’ y nosotras nos copábamos con nuestras danzas. No nos pudieron hacer nada porque ‘es nuestro’ decíamos. Ellos, los de la iglesia, decían que es una cosa que no sirve para nadie porque es muy feo, que los cantos antiguos no se tienen que recordar más, que no tienen que danzar más, todo un tema. Era bien claro que no les gustaba pero las mujeres seguimos, algunas no pero sólo por un tiempito. (Josefina)

Anabella: ¿Qué les decían en la iglesia a las mujeres que participaban de las danzas?

Josefina: A algunas les discriminaban y a otras como que les prohibían asistir a la iglesia porque no era cosa buena lo que estaban haciendo. No se por qué, como que lo que está en la Biblia es todo lo que hay que cumplir y lo demás es todo... pero no es así, la Biblia es algo nuevo, las danzas vienen de tiempos milenarios.

Sin embargo, las mujeres de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” supieron desarrollar estrategias de resistencia para que la recuperación de las danzas dejara de ser demonizada o descalificada y comenzara a ser valorada por el resto de la comunidad. Por ejemplo, lograron persuadir a una de las mujeres que participaba de la organización y al mismo tiempo era pastora para que danzara en público:

Victoria no quería danzar pero le hicimos danzar a propósito porque ella es pastora. Una vez salimos con el equipo y vino el maestro de ella diciendo que quería terminar el 7mo grado y nosotros estábamos preparando una danza para presentar en el cierre de la escuela de ellos. Todas las escuelas rurales tenían que juntarse en un solo lugar y hacer el cierre de clases. Victoria estaba involucrada ahí, y los que tienen que ponerse al frente de la danza son los alumnos, y ella era alumna y ahí le enganchamos. Tuvo que aceptar y salir a danzar, pero ella era pastora y no podía hacer, es más, frente al público no podía hacer, pero nosotras la presionamos y a lo último danzó con todas las señoras. (Josefina)

Las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” recuerdan que las recuperaciones culturales que realizaban -las danzas, los relatos, la lengua qom, etc.- en un principio no contaron con reconocimiento y valoración por parte de la comunidad, lo que las obligó a realizar un trabajo paulatino y permanente compartiendo estos saberes recuperados del *tiempo de los antiguos* en las escuelas -con los estudiantes qom y con los docentes *doqshé*- de quienes solo gradual y lentamente fueron obteniendo valoración y apoyo:

Dábamos en las escuelas de Pampa las danzas y las dramatizaciones, y así de a poco íbamos convenciendo a nuestra comunidad de que tenía que aceptar y por último valorar. Íbamos rescatando relatos, a través de esos relatos hacíamos los disfraces, actuábamos ese personaje y de ahí de a poco fuimos convenciendo de los materiales didácticos. Eso fue muy valioso para las escuelas y hasta los maestros mismos, los doqshé, se iban concientizando de a poco. De esa manera, mostrando lo que hicieron las madres y ahora si están aceptados, se valora muchísimo y gracias a esas madres que se juntaron, se organizaron por la preocupación de que no se pierda su cultura, ahora si les dan la razón. (Andrea)

Evidenciando un contraste entre el espacio comunitario y el afuera, mis interlocutoras recuerdan que su trabajo fue valorado primero en el ámbito extracomunitario y, sólo posteriormente, dentro de la comunidad:

Todo lo que han hecho las madres, quizá al principio nuestra comunidad no lo valoraba, porque siempre decían: '¿para qué están rescatando cosas que ya fueron?, no tiene sentido'. Y nosotras seguíamos luchando en eso, a nosotros nos valoraban mucho la gente de afuera, de otras provincias, valoraban muchísimo nuestros materiales. Pero la lucha era entre nosotros, en la comunidad, no querían hacer, a veces te daban ganas de llorar, nos alentaba nuestra abuela y María y Federica. (Andrea)

En contraste con los conflictos y tensiones que se generaban en torno a la *recuperación de la cultura qom* en el interior de sus comunidades, en el ámbito extracomunitario las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” recibieron diversos reconocimientos. A nivel internacional obtuvieron el segundo lugar del “Premio Iberoamericano a los Mejores Materiales Didácticos Bilingües 2008” en el marco del Concurso Internacional con sede en Guatemala organizado por el Instituto para el Desarrollo y la Innovación Educativa en la Educación Bilingüe y Multicultural y miembro de la Organización de los Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OIE). A nivel nacional, recibieron en marzo de 2012 la “Mención 8 de Marzo Margarita Ponce 2012” en el rubro “Aporte al rescate de la Cultura de los Pueblos Originarios”, otorgada por la Unión de Mujeres de la Argentina, que reconoce a mujeres que se destacan en distintos ámbitos de la cultura, los derechos humanos y la política, entre otros reconocimientos.

“Vamos a llevarte a una fiesta para que veas nuestro trabajo”

Mi primer día en Pampa del Indio fue el 11 de Octubre de 2013, sin haberlo planificado había llegado a esas tierras para la celebración del ‘último día de libertad de los pueblos originarios’. Durante la tarde de ese día me reuní con algunas de las mujeres de la organización y me anticiparon: *“esta noche vamos a llevarte a una fiesta para que veas nuestro trabajo”*. Alrededor de las 20hs. Josefina pasó a buscarme y fuimos caminando juntas las 4 o 5 cuadras que separaban la habitación en la que estaba parando del Salón Municipal de Pampa del Indio situado frente a la plaza principal del pueblo donde se desarrollaba la celebración organizada en conjunto por los estudiantes del Bachillerato Libre de Adultos Bilingüe Intercultural y los estudiantes de carreras terciarias bilingües interculturales. Antes de ingresar al salón, en una pequeña feria improvisada en la escalinata se comercializaban *artesanías tobas* (canastos de juncos y palma, objetos de barro cocido, prendas de cháguar, etc.). Al ingresar al salón, el espectáculo que se desarrollaba en el escenario se llevaba todas las miradas del público. Una representación de la llegada de Cristóbal Colón a América, quien era representado con la espada en una mano y la Biblia en la otra, llevando adelante la perpetración de una masacre sobre la población

indígena. Mientras que quienes representaban a los “indígenas” mostraban sus cuerpos semidesnudos, descalzos, con plumas, flechas, vistiendo prendas que imitaban pieles de animales. En el caso de los varones un atuendo que cubría las partes íntimas y para las mujeres un vestido por encima de la rodilla de un solo hombro y el cabellos sueltos. El siguiente número consistía en una *danza qom* con música del Coro Chelalaapi. A continuación el grupo de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” narró un relato tradicional en *idioma* y realizaron una dramatización de esa historia. La fiesta terminó con una danza circular colectiva o *rueda*, en la que se invitaba a los espectadores a participar danzando. (Registros de campo)

Imagen 4.2. Madres Cuidadoras de la Cultura Qom junto a estudiantes del Complejo Educativo Pampa del Indio



Imagen 4.3. Jóvenes estudiantes del Complejo Educativo Pampa del Indio en una efeméride escolar



Estando ahí resonaba en mi cabeza la frase con la que había sido invitada a aquel evento: “vamos a llevarte a una fiesta para que veas nuestro trabajo”, y pensaba que el *trabajo* al que se referían las mujeres era la recuperación de las danzas, los relatos, el énfasis en la utilización de la lengua qom, etc. Sólo posteriormente logré darme cuenta que esos elementos eran sólo una parte del *trabajo*, su labor había consistido en discutir el discurso hegemónico imperante instalado por las iglesias evangélicas y en llevar adelante la tarea de difusión de aquella elaboración que habían realizado y denominado “*cultura qom*”.

Por otro lado, considero que la representación y personificación de las y los indígenas construida en esas performances remite a un estereotipo exótico y salvaje que se inscribe en “cuerpos semidesnudos, descalzos, con plumas en la cabeza, flechas, vistiendo prendas que imitan la piel de animales, en el caso de los varones un atuendo que cubría las partes íntimas y para las mujeres un vestido por encima de la rodilla y el cabellos sueltos”, elementos que, parafraseando a Restrepo (2012), poco tienen que ver con la indigeneidad realmente existente. Citro y Torres Agüero (2015) han reflexionado en torno a la espectacularización y mercantilización de expresiones culturales híbridas cuyos fines eran originalmente rituales y/o festivos, las autoras entienden que esas reelaboraciones pretenden

“visibilizar ciertos ‘índices’ que marcarían la otredad o exotismo [...] remarcando su carácter ‘originario’, ‘ancestral’, constituyéndolas así en objetos legítimos para las actuales políticas culturales y patrimoniales promovidas globalmente”. En esta tónica, las autoras concluyen que “en estos procesos de marcación de la otredad, suele advertirse aquello que Bhabha (2002) denomina ‘fetichizaciones exotizantes’ [...] No obstante, [...] los performers pueden intervenir activamente en esta ‘instrumentación del exotismo’ (Ramos 1998) y utilizarla tácticamente” (2015: 225).

Diversidad cultural y exotismo al alcance del mercado

Citro y Torres Agüero (2015) sostienen que los mandatos institucionales de “salvaguardia” y “preservación” coexisten con mercados culturales en los que la diversidad cultural y el exotismo son cualidades valoradas. Los relatos, juegos, danzas, toponimias, conocimientos sobre el uso ancestral de flora y fauna del monte chaqueño, artesanías, etc. recuperados por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se han convertido en producciones culturales qom y, simultáneamente, las han transformado a ellas mismas en referentes y expertas en esta materia, tanto en el espacio comunitario como en el extracomunitario, lo que les permite involucrarse en innumerables proyectos que el “mercado” del desarrollo y la interculturalidad ofrecen.

Entre los proyectos en los que se han involucrado en los últimos años se destacan los Proyectos de Extensión Universitaria⁶³ para el desarrollo comunitario emprendidos por la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Por ejemplo, el Taller de Promotoras Ambientales y Guías Ecológicas, consistió en talleres de capacitación destinados a las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” para la formación de *guías ecológicas*. Esta capacitación buscaba que las mujeres qom pudieran desempeñarse como guías pedagógicas de los contingentes de estudiantes de la Universidad y de otras instituciones educativas que visitaran el Parque Provincial Pampa del Indio. El trabajo previo que habían realizado las mujeres de la organización sobre el uso ancestral de la flora y la fauna del monte chaqueño y que habían plasmado en la graficación de diversas especies animales y vegetales y los *etnojuguetes*, las convertía en sujetos privilegiados para la

⁶³ Proyecto “Fortalecimiento del desarrollo comunitario en actividades de promoción ambiental y cultural a las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” del programa Universidad en el Medio dependiente de la Secretaría General de Extensión de la Universidad Nacional del Nordeste.

recepción de contenidos que les permitieran profundizar sobre esos conocimientos del bioma chaqueño. Entre las actividades se incluyeron recorridos de campo para el registro de especies vegetales y la indagación acerca del uso ancestral de estas especies para: el tratamiento de dolencias y prevención de enfermedades, en la alimentación, su uso textil-artesanal y el uso espiritual. Se realizaron herbarios etnobotánicos con técnicas de secado (*Na maiche qaralamaxat qara ta pi*), conservación y registro de las especies botánicas. (Sandoval, 2013: 67-74).

Asimismo, los Talleres de Historia Oral Qom también emprendidos por la UNNE con las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, tenían como objetivo la formación de *promotoras culturales* que pudieran difundir sus *bienes culturales* en instituciones educativas y culturales. En esa ocasión profundizaron en la *recuperación* de juegos de la niñez qom: *Juego de las ‘Ñalé’* (muñequitas de hueso) “son representaciones de figuras humanas. Originalmente se confeccionaban con huesos de tatú (armadillos). El cabello de tejido de chaguar al igual que la vestimenta [...] Representaban a diferentes miembros de una familia: *lata’e* (mamá), *ita’a* (papá), *qayac* (hermano), *lapí* (abuelo), *qte’e* (abuela), *noxotolec* (niño) [...] con este juego comienza el gran respeto a la familia numerosa, y por más extensa que ésta sea lo aprende desde chico” (Sandoval, 2013: 92-95). Otro de los juegos recuperados fueron: *Los Tigres y los Perros (Quiyoqo Qataq Pioxoopi)*, un juego que antiguamente se jugaba en la tierra y que se adaptó a un juego de tablero; y *Paloqna* (trompo).

En 2012, en el marco de la pavimentación de la Ruta Provincial N°3 que comunica Pampa del Indio con Villa Río Bermejito comenzó a implementarse el “Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N°3. Tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad” del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Como parte del programa se desarrolló el Taller de Promoción de Turismo Alternativo, que tuvo como objetivo trabajar sobre “la importancia de los *recursos naturales y culturales* para el desarrollo de proyectos de gestión comunitaria étnica en actividades de turismo comunitario” (Documentos del Taller de Turismo Alternativo RP3. Tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito, 2012), es decir, buscaba alentar la utilización del recurso de la cultura para el desarrollo del turismo, una actividad económica, que es presentada como capaz de fortalecer el proceso de desarrollo sociocomunitario en el mediano y largo plazo.

En los documentos de trabajo del Taller dispensado a las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” el turismo alternativo es definido como:

[...] una variante ‘alterna’ o ‘alternativa’ del turismo convencional. Se trata de una modalidad de turismo que tiene respeto por la naturaleza, basada en la actitud, en la conducta, en el compromiso que debe asumir la humanidad en cuanto a la conservación. Esta alternativa es una conjugación del turismo natural, ecológico, de aventura, étnico, religioso, etc. *El Turismo Alternativo tiene como finalidad poner en contacto al turista con las distintas actividades que se realizan en comunidades locales de costumbres muy diferentes* [...] No es masivo (se realiza en pequeños grupos; la finalidad es el disfrute y aprovechamiento racional de las áreas naturales; se lleva a cabo en áreas naturales (bosques, lagunas, etc.) principalmente dentro de las comunidades; las visitas se realizan con guías que explican los atractivos turísticos del destino, instruyen y concientizan a los visitantes sobre la importancia de la conservación de las áreas y de la necesidad de protegerlas; *las comunidades se hacen partícipes de la actividad económica*, empleando personas de la localidad y usando productos y servicios tradicionales del lugar; para posibilitar y comercializar las actividades de turismo alternativo en áreas naturales se consideran las medidas de protección, impacto ambiental y capacidad de carga que se tomen sobre el sitio. (Documentos del Taller de Turismo Alternativo RP3. Tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito, 2012)

Posteriormente se dio origen a la iniciativa turística “Ruta de la Cultura Qom”, que constituye un corredor de siete centros culturales manejados por mujeres qom cuyos accesos están ubicados a lo largo de la recientemente pavimentada Ruta Provincial N°3, obra que se realizó como parte del Programa de Infraestructura Vial del Norte Grande del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios; el involucramiento de la Fundación Gran Chaco y el apoyo del Banco Mundial.

El salón comunitario de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” ha devenido, debido al inicio de la actividad turística en “Centro Cultural”. El mercado del turismo alternativo ofrece a sus consumidores diversos productos/bienes y servicios tradicionales del lugar. En el Centro Cultural *Piguiñec lae’* Pampa Grande en Pampa del Indio, el turista tiene la posibilidad de conocer adquirir artesanías qom, conocer sitios sagrados, disfrutar de danzas tradicionales y realizar avistaje de fauna. En la imagen puede observarse un cartel instalado a la vera de la Ruta Provincial N°3 que indica el ingreso al salón comunitario

de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” en Pampa Grande que ofrece e invita a los turistas para realización de esas actividades.

Imagen 4.4. Cartel instalado en el marco de la iniciativa turística Ruta de la Cultura Qom que indica el ingreso al salón comunitario de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”



En otro de los siete centros culturales que comprende la “Ruta de la Cultura Qom”, ubicado en Fortín Lavalle, se ha diseñado un circuito denominado “Camino de la Palma”, el programa incluye: desayuno con mate cocido *poko* y torta parrilla o torta frita; caminata por sendero para la extracción y recolección de palma, reconocimiento de especies medicinales y alimenticias, y avistaje de fauna; en el almuerzo los visitantes pueden degustar guiso o sopa de zapallo; posteriormente se les ofrece participar de una demostración de técnicas de tejido y para finalizar se realiza una despedida con cantos y danzas ceremoniales.

Imagen 4.5. Afiche promocional⁶⁴ del “Camino de la Palma” de Fortín Lavalle en la Ruta de la Cultura Qom



Resulta interesante observar que poseer ese “capital social”, que ahora es nombrado como “*cultura qom*”, y que en términos de promoción de la actividad turística se transforma en producción de bienes y servicios que se mercantilizan y espectacularizan en el marco de la iniciativa “Ruta de la Cultura Qom”. Esto las convierte en destinatarias de diversos programas de desarrollo en los que utilizan *la cultura qom* como un recurso para intervenir activamente en el espacio público. Por ejemplo, entre las actividades de intervención para mitigar los efectos de la pavimentación de la Ruta N°3 tuvieron lugar Talleres de Educación Vial Bilingüe Intercultural, allí entre las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y el equipo extensionista de la UNNE elaboraron afiches bilingües de señalización preventiva y realizaron visitas a las escuelas con matrícula indígena ubicadas en el tramo que comprendía la obra de pavimentación para dar clases de educación vial.

Además de la elaboración de señales, las investigaciones realizadas con anterioridad por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” sobre el uso ancestral del territorio y la elaboración de mapas toponímicos les permitió aportar elementos para la elaboración de

⁶⁴ Fuente: <https://congresoperonismo.files.wordpress.com/2016/08/ruta-qom-b.jpg>

la cartelería de señalización de la Ruta N°3 en el tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito, puesto que se adaptó el contenido del mapa toponímico original, elaborado en 2010, para la elaboración de la cartelería de señalización ambiental-cultural acorde a la utilizada por la Administración de Parques Nacionales (APN).

Imagen 4.6. Mapa toponímico QARALAMAXAT QARMA', elaborado por las "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom" en 2010

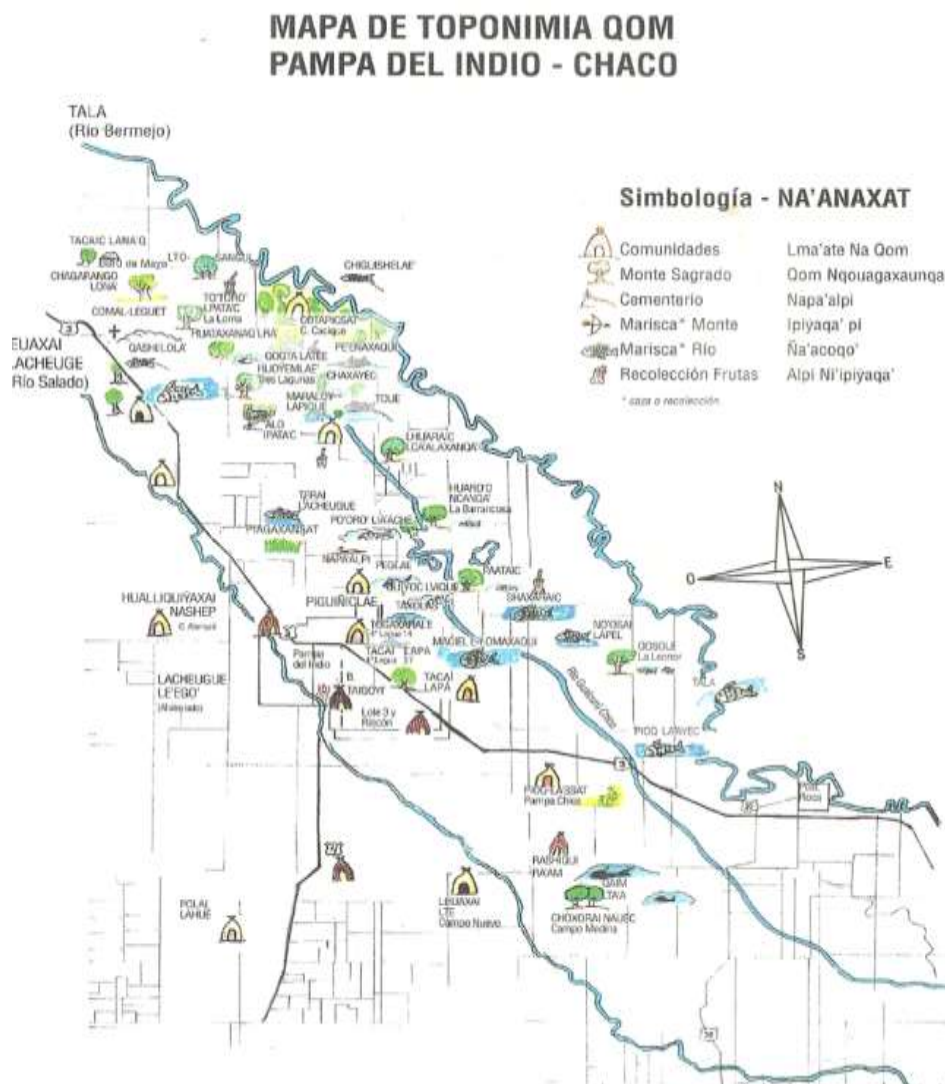


Imagen 4.7. Mapa toponímico QARALAMAXAT QARMA' adaptado a la señalización ambiental-cultural utilizada por APN



Al transitar la Ruta Provincial N°3, en dirección Resistencia – Villa Río Bermejito, al llegar a la intersección con la Ruta Provincial N° 4 -ruta por la que se ingresa a Pampa del Indio- es inevitable observar un cartel de 3mts. de alto por 2.5mts. de ancho que muestra el vínculo de los qom con el territorio, las nominaciones de esos lugares en *idioma* y el uso que tenían antiguamente. Según las palabras de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” el mapa que titularon QARALAMAXAT QARMA' les permite:

[...] afirmar que éste fue y es Nuestro Lugar aquí en el Gran Chaco Argentino, porque nuestros antepasados poblaron esta región hace más de siete mil años aproximadamente. Ellos recorrieron libremente este territorio, se apropiaron del espacio en el que habitaban y fueron dando nombres a los diversos lugares y a los hechos que allí sucedían. Este territorio nombrado y significado por nuestros mayores a través de generaciones antes de la llegada del blanco y del criollo a esta región, habla de una relación muy particular del Pueblo Qom con el espacio físico y sus recursos, de los que ellos disfrutaron con libertad, sin dañarlos y con profundo respeto a la Madre Tierra. [...] Las Nate'elpi esperamos que este aporte nuestro afiance nuestra identidad como Pueblo Qom, especialmente en nuestros jóvenes y que suscite una búsqueda similar en otros lugares de nuestro Territorio, para que no se pierdan las toponimias del habla nativa, sofocadas en un silencio intencional para eludir nuestros derechos de posesión. Repetimos: QARALAMAXAT QARMA. Estos son y serán Nuestros Lugares. (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2010: 8-9).

En este sentido, consideramos que a través de los *nuevos espacios de participación* generados en el marco de políticas de desarrollo y multiculturales, las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” logran re-instalar *viejas reivindicaciones* como son el derecho a la tierra y al territorio en el marco de los derechos a la diversidad étnica y cultural. De esta manera, en las políticas culturales se manifiesta una específica utilización de la cultura como un recurso que permite realizar intervenciones en el espacio público –comunitario y extracomunitario- para legitimar un imaginario identitario específico que da lugar a disputas simbólicas y políticas. En palabras de Citro y Torres Agüero:

[...] las políticas (culturales) operan “como un campo organizativo que se puede articular para lograr fines de consolidación o transformación simbólica, social y política específicos” (Ochoa Gautier 2002, p. 215), utilizando de diversos modos a las expresiones culturales, en tanto “recursos” (Yúdice 2002) o “medios” para intervenir activamente en el espacio público (García Canclini 1987; Lacarrieu 2000; Coelho 2000; Escobar et al. 2001; Ochoa Gautier 2002). Por ello, cada vez más, el análisis de las políticas culturales nos plantea el desafío de articular el examen de las dimensiones estético-culturales con las políticas, en tanto la gestión y difusión de ciertas manifestaciones consideradas “culturales”, se convierten hoy en un complejo campo para llevar adelante o mediar distintas estrategias y disputas simbólicas y políticas. (2015: 206)

En este capítulo el eje articulador priorizó la descripción y el análisis de políticas culturales. En el próximo me centro en la política de identidad desplegada por las mujeres indígenas. Por un lado, busco problematizar de qué manera el involucramiento de las

mujeres qom en procesos organizativos y participativos y su mayor presencia en espacios comunitarios y extracomunitarios ha transformado los vínculos en las relaciones de género en el ámbito doméstico y comunitario. Me pregunto cómo se han pensado a sí mismas en este proceso y de qué modo lidian con situaciones de violencia/opresión de género en las que se ven involucradas. En este sentido, me propongo analizar las imágenes sobre las mujeres indígenas que predominan en los discursos de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” al presentarse en el espacio público (comunitario y extracomunitario) y en qué situaciones enuncian y/o referencian los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural y/o a los derechos de las mujeres. Asimismo, me interesa discutir la naturaleza de la categoría “mujeres indígenas” en tanto sujeto político.

CAPÍTULO 5

Mujeres Indígenas: entre los Derechos de los Pueblos Indígenas y los Derechos de las Mujeres

Presentación

Como he mencionado en los capítulos anteriores, las políticas de desarrollo que se dirigieron a las mujeres indígenas priorizaron, en un primer momento, un enfoque en el que fueron entendidas como un eslabón necesario para mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población. Más adelante, hacia mediados de la década del ochenta, se buscó sustituir esas metas y las políticas se dirigieron a “empoderar a las mujeres” a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones, como mecanismos para revertir la subordinación y mejorar su autoestima (Castelnuovo, 2012).

Los grupos de trabajo brindaron a las mujeres qom importantes herramientas y nuevos conocimientos que posibilitaron: la socialización de sus necesidades, el contacto con otras mujeres –indígenas y criollas campesinas- tanto de la zona que habitaban como de regiones más distantes, la utilización del castellano como medio para comunicarse, el establecimiento de vínculos con miembros de diversas organizaciones, y la concientización acerca de sus derechos como mujeres e indígenas. Estas experiencias fortalecieron el proceso organizativo y participativo, y al mismo tiempo, ese proceso significó un desafío. Las mujeres qom encontraron obstáculos y resistencia por parte de sus propios entornos familiares, fundamentalmente de sus maridos, quienes no estaban habituados a que las mujeres salieran del hogar y de sus comunidades para reunirse, lo que las llevó a una reflexión más profunda en torno a sus derechos como mujeres y a enfrentar los cuestionamientos al desarrollo de sus proyectos.

En este capítulo, en primer lugar, me interesa indagar de qué manera el involucramiento de las mujeres qom en procesos organizativos y participativos y su mayor presencia en espacios comunitarios y extracomunitarios ha transformado los vínculos en las relaciones de género⁶⁵ en el ámbito doméstico y comunitario. Nos preguntamos cuáles han sido las

⁶⁵ Las teorizaciones de Sherry Ortner (2006) en torno de la problemática de *género y poder* proponen una perspectiva basada en las *relaciones de género*, entendiendo que es necesario contextualizar las

estrategias a las que han recurrido las mujeres integrantes de la organización para lograrlo, cómo se han pensado a sí mismas en ese proceso y de qué modo lidian con situaciones de violencia/opresión de género en las que se ven involucradas.

En segundo lugar, reconstruyo las imágenes sobre las mujeres indígenas que predominan en los discursos que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” pronuncian al presentarse en el espacio público (comunitario y extracomunitario) y en qué situaciones enuncian y/o referencian los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural (derechos colectivos) y/o los derechos de las mujeres (derechos individuales).

Finalmente, a partir del caso de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” me interesa discutir la naturaleza de la categoría “mujeres indígenas” en tanto sujeto político y el despliegue de una “política de identidad”. Nos preguntamos cuáles son sus características y sus intereses. Además, busco poner en diálogo estas construcciones con las que han realizado otras mujeres indígenas de Argentina y América Latina.

Proceso organizativo y relaciones de género: “*Había sido que nosotras las mujeres tenemos mucho valor*”

Como ya he mencionado en capítulos anteriores, hacia fines de la década del ochenta y durante los años noventa, paulatinamente y acorde a las transformaciones ocurridas en el paradigma del desarrollo y las políticas multiculturales desplegadas a nivel global, en Argentina se introdujeron capacitaciones destinadas a las mujeres indígenas sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. Estas capacitaciones, conjugadas con la experiencia colectiva de las mujeres qom en los espacios de reflexión y encuentro propiciados por las religiosas católicas, dieron lugar a situaciones en las que se reflexionaba críticamente sobre la opresión de clase y de etnia, cuestiones que los “agentes de pastoral” estaban habituados a promover.

No obstante, la *salida* de las mujeres qom del espacio doméstico y su organización en grupos de trabajo y reflexión en el espacio comunitario, e incluso la trascendencia de algunas de ellas hacia el espacio extracomunitario, provocó situaciones que hicieron

experiencias de ambos sexos dentro de ciertas estructuras más amplias de relaciones sociales. En este sentido, es necesario pensar en una trama de relaciones, en la que tanto hombres como mujeres se encuentran insertos, pensando las relaciones de hombres y mujeres con otras mujeres y con otros hombres. Desde esta perspectiva, la categoría “mujer”, entendida en términos analíticos, debe ser comprendida en *relación* con otras mujeres y con otros hombres.

evidente la subordinación de género existente dentro de sus comunidades. Allí radicó la novedad de estos espacios femeninos, en los que a la habitual crítica a la opresión de clase y etnia se sumaba la reflexión sobre la opresión de género. Estas experiencias llevaron a que las mujeres qom iniciaran incipientes procesos de empoderamiento a partir de la valoración de su persona que contribuyeron a mejorar su autoestima.

Eva y Adela, al recordar los primeros tiempos en la organización de mujeres, relataron:

Me acuerdo-bien cuando me integré, las otras mujeres me animaron, yo ni hablar podía, no podía hablar, parece que tenía miedo para hablar. Siempre les cuento a mis hijos y a mi marido que yo aprendí muchas cosas lindas, aprendí a escuchar, a reunirme con las otras mujeres, aprendí a hablar y tengo un poco de experiencia. En el principio cuando todavía no me había integrado al grupo de madres yo decía que mi persona parecía que no era nada, parece que yo misma no me valoraba pero al poco tiempo de integrarme en el grupo me di cuenta que nosotros las mujeres tenemos valor. (Eva)

A algunos hombres no les gustaba, no se por qué será. A lo mejor porque ellos eran celosos. El primer año mi marido no me dejaba trabajar tranquila, más cuando pasó algo con el matrimonio de Juana. Ella en aquel tiempo también se dejó con su marido y me dio el ejemplo de ella para que no vaya, y ahí medio que nos agarramos un poquito pero después nos arreglamos. Él me decía: 'mirá si te pasa así como a Julia, mirá lo que están haciendo las mujeres, ¿eso quieren hacer?'. Con el tiempo trabajamos tranquilas, más cuando los hombres veían lo que estábamos haciendo nosotras, cuando nos invitaban en la escuela. Ellos se dieron cuenta que estaba bien lo que hacíamos. (Eva)

En el primer momento cuando yo me integré no fue fácil porque a veces mi marido se enojaba porque no estaba en la casa, llega en la casa y no me encontraba y se enojaba [...] Porque es muy feo eso de que el marido le domine a la mujer cuando no le deja, entonces no puede hacer, no tiene esa libertad, pero como mujeres nosotras podemos lograr eso de que nuestro marido nos comprenda. Y no es malo lo que estamos haciendo sino que es para el bien de nuestros hijos. (Adela)

*[...] los primeros días que participé pensé mucho como las mujeres siempre le dicen que no sirve, o sea que no anda para el trabajo. Y eso es lo que siempre dicen los hombres. Y yo decía entre mi: ¿será que es cierto que la mujer no anda para ningún trabajo?, y bueno más adelante siempre participaba, ahí pensé... **había sido que nosotras las mujeres tenemos mucho valor.** Y bueno, me cambió yo se lo que es el valor de una mujer, y tanta cosa que yo sé hacer. (Eva)*

Tal como se desprende de las narraciones de mis interlocutoras, la *salida* del espacio doméstico y la organización y participación en el ámbito comunitario generaron, por un lado, empoderamiento y elevación de la autoestima de las mujeres y, por otro, tensiones

con sus parejas y grupos familiares que pusieron en evidencia la importancia del trabajo doméstico o las tareas de cuidado que las mujeres realizaban en el hogar. También pusieron de relieve situaciones de subordinación y violencia de género dentro de la comunidad:

[...] el problema que tuvimos fue que empezó a tomar y yo le tenía miedo. Claro, últimamente yo le tenía miedo porque tomaba, tomaba hasta que hay días que se pone nervioso, se pone violento, hasta a veces el mismo quería matarse. Y después se encontró con una, entonces le dejé sin problemas no más que se vaya. (Julia)

No le gustaba eso (se refiere a que a su marido no le gustaba que ella participara de las actividades de la organización de mujeres), decía que no vale para mí, que no tengo beneficio, que nadie me paga, todo eso [...] hasta que un día él agarró un cartón (una caja) lleno de papeles que yo tenía guardado y son las cosas que yo voy juntando. Por ejemplo, en un curso que yo hago siempre me dan una cartilla, un certificado, todo lo que yo aprendí entonces voy guardando, entonces cuando yo necesito eso ya tengo armado. Un día él tiró esa caja, me tiró todo. Y yo esperaba que por ahí él prendiera fuego, ahí ya no le iba a dejar. Pero le dejé que él tirara, porque para él como que no servía para nada eso. Y me dijo eso, que para qué voy a tener guardado eso si no me va a servir para nada. Y yo le dije, claro para él nada pero para mí sí, porque son las cosas que yo aprendí y que eso me va a servir para más adelante. Y claro, ¿a quién le va gusta de que le traten así, de que le tiren todo lo que...? Y a partir de ahí me doy cuenta de lo que yo hago a él no le sirve, no tiene valor, pero para mí sí. Pero como que le costó tanto, le costó mucho a él entender eso, y siempre me decía que no sirven para nada que no tiene beneficio para mí, pero como después no se a los cuantos años recién se dio cuenta cuando él se integró en algunos otros grupos. (Julia)

“Él quería que yo me encierre en la casa y dije: ¡no! porque es mi derecho también trabajar en lo que a mí me gusta”

Como he mencionado en el tercer capítulo, durante la década del noventa INCUPO poco a poco fue abandonando los proyectos de tipo productivo y su accionar –junto al de ENDEPA- se orientó a ofrecer capacitaciones que tenían como eje un abordaje de las problemáticas que enfrentaban las poblaciones indígenas desde los derechos: derecho a la tierra, derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural y, más tardíamente, los derechos de los jóvenes y las mujeres.

La violencia de género sufrida por las mujeres qom en sus comunidades se conjugaba – paradójicamente- con talleres que abordaban los derechos de las mujeres, a los que las

“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” accedían en el marco de los proyectos de desarrollo en los que participaban. Así recuerda Julia esa experiencia:

Se formó un grupo en contra de la violencia hacia la mujer en Pampa Grande, nos acompañó INCUPO. Pero después como que no, se armó problema porque los hombres que maltrataban a las mujeres insultaban a las mujeres que estaban trabajando (a las capacitadoras y a las asistentes al taller). Hay hombres golpeadores dentro de la comunidad, y la mujer de INCUPO se fue y como que tuvieron miedo las mujeres que quedaron trabajando. Insultaban a todas las mujeres que estaban integrando el grupo que trataban ese tema de la violencia contra la mujer. Y ellas fueron las que sacaron esas remeras ‘que no hay diferencia entre hombre y mujer, que no hay diferencia entre las personas’. (Julia)

Se hace evidente que la violencia sufrida por las mujeres dentro de sus comunidades aún no podía ser abiertamente problematizada. No obstante, en esos talleres las mujeres toman contacto con el discurso de los derechos que comienza configurar nuevos modos de pensar y enmarcar las situaciones de opresión en las que se ven involucradas.

Imagen 5.1. “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” contra la violencia de género: “la mujer y el varón tienen los mismos derechos”



Fuente: <http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8169/2241>

Al respecto, me interesa destacar que hoy las mujeres qom recurren al discurso de los derechos de las mujeres para explicar sus posiciones y acciones:

Por ejemplo, en las remeras a las que hace referencia Julia aparece escrito en qom *l'aqtaqa*: “NACHE SHENAQTA'A'TRA HUO'O RA QARVI', YALE QATAQ 'ALO” que en español significa “la mujer y el varón tienen los mismos derechos” (Imagen 5.1).

Por otro lado, la referencia al discurso de los derechos de la mujer podemos encontrarlo en las explicaciones que ofrecen Carola y Josefina acerca de la legitimidad de la tarea que desarrollan en la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”, fundamentalmente se refieren al derecho de la mujer a trabajar y a participar, a no ser cuestionada ni sancionada por desempeñar tareas fuera del hogar y tiene como contracara la violencia sufrida por las mujeres en el seno de sus hogares y comunidades.

*Primero los hombres no querían que trabajemos pero después los vencemos a los hombres. Viste que nuestra raza le quiere tener a las mujeres en la casa nomás, haciendo la limpieza de la casa nada más, que la mujer no tiene que salir, cuidar a los chicos, pero a mi no me encantaba quedarme en la casa porque trabajé con las mujeres y ya me di cuenta. Me di cuenta de que es lindo participar porque así sabes muchas cosas porque si vos te quedas en la casa, todo lo que pasa nunca vas a aprender, querés tener las cosas y nunca vas a aprender. **Nosotros tenemos derechos también para trabajar**, ahora se dio cuenta mi marido, después se dio cuenta y dijo: “menos mal que trabajás”. “Si” dije yo “no te hice caso pronto”. Es una lucha pero lo pudimos hacer. (Carola)*

*Hubo un tiempo como que (mi marido) me quería privar de todo “que yo no estaba en la casa, que esto, que aquello”. Porque yo empecé a viajar por los cursos que hacía INCUPO, y eso a mi me gustaba y cada vez que me invitaban yo me iba. Empecé a viajar con el grupo de mujeres y eso no le gustó. Siempre me llevaba bien con él pero no se como cambió de idea. Me amenazó que me iba a pegar si yo no le hacía caso, yo tenía que quedarme encerrada en la casa si o si. Pero como yo **me capacité en todo lo que es derechos de la mujer**, ya hice una capacitación, entonces me puse a prestar atención a cómo, dónde, por que me hacía esto, él quería que yo me encierre en la casa, entonces dije: “¡no!” porque es mi derecho también trabajar en lo que a mi me gusta. (Josefina)*

Afirmándose en el discurso de los derechos de las mujeres, en el trabajo en grupos y poniendo en práctica algunas estrategias, las mujeres qom organizadas lograron tensionar y modificar -al menos- algunos aspectos de las relaciones de género no igualitarias presentes en sus grupos familiares y con sus parejas. Muchas de ellas, mirando

retrospectivamente, evalúan que se han producido modificaciones en la dinámica familiar y en el reparto de tareas en el espacio doméstico a partir de su *salida* al espacio público:

Eva: *Los primeros años que yo participé mi marido a veces no me dejaba. Y bueno porque él no quería que yo salga sola, porque yo siempre venía por este lado, es lejos y él me decía por si te pasa una cosa, porque en el camino hay mucha gente que a veces, hay gente mala, y “¿quién te va defender?” y eso siempre me decía. Y bueno porque muchas veces hay borrachos, esas cosas nomás, pero él siempre me acompaña... ahora.*

Anabella: ¿Y antes?

Eva: *Casi nada, ahora me acompaña*

Julia: *Y ahora me encontré con un criollo (se refiere a su nueva pareja), por ejemplo esta mañana le conté que iba a venir acá y él se queda en la casa, puso el kiosquito ahí y con eso trabaja la huerta. Y nos ponemos de acuerdo, entonces si él sale entonces yo me quedo cuando no hago nada afuera y entonces yo me quedo a atender eso en la casa. Y cuando tengo cosas que hacer entonces él se queda. Y llego sin problemas, todo lo que necesito él ya tiene todo preparado ahí en la casa.*

Anabella: ¿Hace tareas de la casa?

Julia: *Si, eso se dedica mucho. También le gusta hacer eso, todo lo que yo no puedo hacer, la limpieza de la casa, de la ropa, la cocina. Por eso que me quedé más tranquila que anteriormente porque antes llegaba y tenía que cocinar, lavar, barrer, todas esas cosas. Y en este momento como que estoy más bien. Ahí estamos ahora, y siempre digo también ¿cómo no me encontré anteriormente con este? Y además con los chicos que tengo ahora en la casa como si fuera que son sus hijos también, me ayuda también en eso.*

Josefina: *Él quería que yo me quedara en la casa pero sin hacer nada, porque yo ya hacía los juguetes, me decía “agarrá y llevá todo al salón porque si no yo te quemó”, quería quemar, entonces yo le dije que trasladaba a la casa de mi mamá, que hacía allá y a la tarde vuelvo, “bueno, hacé” me dijo. Y a medida que iba llevando las cosas yo me llevaba mi ropa también [...] me levanté y dije: “no, esto no va ir”. Me asesoré primero con el entorno familiar materno: mi mamá, mis hermanas, mi hermano. Fui y hablé con ellos y les dije esto está pasando y todos me escucharon, hablé con los mayores también, todos estaban de acuerdo conmigo porque veían todo lo que pasaba en la casa. Hablé con mis amigas de la Facultad, una abogada que da esas capacitaciones. Entonces ellos me dijeron “si, te vamos a apoyar en todo lo que podamos, porque no puede ser que te tengan así o que te abandonen después con los chicos en la casa, te vas a quedar sin nada”. Entonces agarre y me fui, como dicen siempre que el hombre siempre es macho, agarré y le hice la prueba y me fui a Córdoba donde está Angélica, sola sin los chicos. Para darle la prueba a él de si era*

cierto que él mandaba en la casa, me fui a la comisaría a pedir mi autorización de salida y él no pudo hacer nada. Me fuí. Estuve en Córdoba, después volví, me quedé en Resistencia con mis amigas de la Facultad. A veces me quedaba en la casa de mi hermano mayor. Estaba yo en Resistencia lo más tranquila, pero él no me dejaba de llamar, me mandaba mensajes, todo el tiempo, todo el día, lo único que me pedía es que vuelva a la casa y me dijo: “no te voy a molestar más, yo quiero que estés en la casa conmigo y con los hijos, no te voy a dejar”. Pero “aprendió la lección” me dice Andrés mi hermano, “le diste una buena lección”. Y después de ahí ya me empezó a acompañar porque anteriormente el nada, te juro el nada, el jamás, jamás me acompañó en nada. Se iba solo, salía solo y yo por mi parte me iba sola, si tenía que hacer compras me iba sola, venía acá al pueblo y me iba con un remis o como podía llegaba a la casa. Ahora me lleva, me trae, me espera y todo eso.

Como podemos observar en estos fragmentos las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” entienden que ha habido algunas modificaciones en la dinámica de las relaciones de género en sus familias. Sin embargo, no desconocen –y observan con preocupación- las violencias y opresiones que sufren muchas otras mujeres de sus comunidades que no han logrado trascender el espacio doméstico e incorporarse en espacios de participación comunitaria:

La mayoría de las (mujeres) qom se dedican más a la casa, en la casa, hoy en día algunas se están capacitando en lo que pueden conseguir, cursos. Pero la mayoría no... es todo en la casa, cuida a la familia, las más responsables de la casa son las mujeres. (Josefina)

[...] a mí me sirvió mucho la participación. Cuando participé en el grupo de mujeres aprendí cosas, cosas nuevas, uno estando en la casa, como ama de casa, o limpiando los platos, la ropa y ahí nomás da vuelta en la casa [...] no puede hablar con otras mujeres, con otra compañera y para mí eso está mal, porque se encierra o por el marido que no la deja. Y creo que hay mujeres que hasta ahora están ahí. (Adela)

Resulta interesante observar que algunas mujeres integrantes de la organización han logrado incorporarse en el órgano de decisiones comunitario, el Consejo Qompi:

Anabella: ¿Cómo se organiza el Consejo Qompi?

Adela: *Es un grupo que no tiene presidente sino que están unos coordinadores que se eligen y después los grupos de decisiones, que toman las decisiones y ancianos también. Mujeres y varones.*

Anabella: ¿Hay la misma cantidad de varones y de mujeres?

Adela: No, para mí que es más varones que mujeres, yo participo también, soy integrante, también está Andrea y la otra hermana.”

No obstante, las mujeres integrantes de la organización reconocen que no hay paridad entre varones y mujeres dentro del Consejo Qompi.

El “Taller de prevención sobre Violencia de Género y Salud Sexual Integral”

Otra actividad en la que se han involucrado las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” ha sido en el diseño y la ejecución de un “Taller de prevención sobre Violencia de Género y Salud Sexual Integral”. Frente a la pavimentación de la Ruta Provincial N°3, y la consecuente presencia y tránsito en la zona de varones *doqshé* y/o criollos que no pertenecen a la comunidad, tuvieron lugar en la comunidad situaciones de violencia de género (abuso, prostitución) que involucraron a niñas y adolescentes qom, estas situaciones de violencia tomaron relevancia a partir de que fueron detectadas y dadas a conocer por docentes de escuelas con matrícula indígena.

Esta problemática dio lugar a que en el marco del “Programa Pueblos Indígenas. Ruta Provincial N°3. Tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito. BIRF Norte Grande Vial y Dirección Provincial de Vialidad” del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicio; y en conjunto con el equipo extensionista de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE), las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se capacitaran - a través de su participación en un Taller- como promotoras de prevención en casos de violencia de género y salud sexual.

En el informe⁶⁶ elaborado por las responsables del Taller para la capacitación de promotoras para la prevención de casos de violencia de género y salud sexual puede leerse:

El taller a cargo de la Dra. Silvina Canteros y Sofía Benítez (Equipo de la Dirección de la Mujer – Secretaría de la Mujer, Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chaco) informó sobre situaciones de Violencia de Género y las medidas de denuncia inmediatas que se deben realizar. Se enmarcó jurídicamente [...] Las mujeres se mostraron muy interesadas, realizaron preguntas al equipo y luego comenzó un espacio

⁶⁶ Informe Social Mes 2. Punto 7 para PPI. Elaborado por la responsable del área social: Sylvia Edith Sandoval. Año 2012.

de puesta en común sobre casos de abuso y violaciones no denunciadas por temor a las fuerzas de seguridad. Se realizaron recomendaciones que proponían la auto organización de las mujeres como promotoras de prevención en casos de violencia de género y de salud sexual vinculados al impacto de la obra. Algunas de ellas se ofrecieron para acompañar a las denunciantes ante la dificultad de no hablar el español. Se comprometieron a difundir por programas de radio local el trabajo de prevención que iniciarían. (Informe Social Mes 2, Punto 7 para PPI)

En las páginas de ese documento también pueden encontrarse los propósitos y contenidos, tanto en *qom l'aqtaqa* como en español, del Taller de prevención sobre Violencia de Género y Salud sexual integral que -conformado por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y por profesoras integrantes del equipo extensionista de la UNNE- se dictaría en escuelas con matrícula indígena cuyos destinatarios son tanto docente como estudiantes:

PROPÓSITOS/OBJETIVOS: Que las asistentes conozcan el ciclo femenino y los órganos de reproducción. Orientar en los cuidados que la mujer debe tener para una buena salud, prevenir enfermedades y evitar embarazos no deseados. Prevenir sobre la trata de personas, la prostitución y el abuso desde la perspectiva de género.

CONTENIDOS: Ciclo de la mujer. Funciones. Cuidados: Medicina y Cultura Qom. Violencia de Género. Abuso. Prostitución. Trata de personas. (Informe Social Mes 2, Punto 7 para PPI)

Asimismo se explicita que la iniciativa fue acompañada por el Consejo Qompi y bien recibida por las escuelas en las que se desarrollaría el Taller de Prevención. Resulta interesante observar el tratamiento diverso, que realiza la comunidad acerca de las acciones emprendidas por las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” cuando problematizan la violencia hacia las mujeres. Si la fuente de la violencia es identificada dentro de la comunidad, como en el caso de la primera capacitación en cuestión de género llevada adelante por INCUPO, observamos que la repercusión consistió en la sanción de esa iniciativa por parte de los varones de la comunidad. Recordemos las palabras de Julia: *“Se formó un grupo en contra de la violencia hacia la mujer en Pampa Grande, nos acompañó INCUPO. Pero después como que no, se armó problema porque los hombres que maltrataban a las mujeres insultaban a las mujeres que estaban trabajando (a las capacitadoras y a las asistentes al taller). Hay hombres golpeadores dentro de la comunidad, y la mujer de INCUPO se fue y como que tuvieron miedo las mujeres que quedaron trabajando. Insultaban a todas las mujeres que estaban integrando el grupo*

que trataban ese tema de la violencia contra la mujer”. Sin embargo, cuando la fuente de la violencia contra las mujeres es localizada fuera de la comunidad, el caso de los varones *doqshé* y/o *criollos* vinculados a la pavimentación de la ruta, las iniciativas y acciones de prevención son bien recibidas, e incluso, alentadas por el resto de la comunidad.

Se trata de una actitud que logra invisibilizar la opresión que sufren las mujeres en el seno de sus propias comunidades. En este sentido, Fuller (2013) sostiene que:

[...] las sociedades conocidas –si no todas– son androcéntricas, es decir, niegan derechos a las mujeres y conceden privilegios a los varones por el hecho de ser varones. Sus sistemas de creencias, políticos y jurídicos hunden sus raíces en el principio de la dominación masculina. Por ello existe una tensión cuando se trata de abordar el tema de los derechos de las mujeres, porque en muchos casos impulsar los derechos de la mujer vulnera costumbres muy arraigadas. (Fuller, 2013: 67)

Esta invisibilización de la opresión femenina en las comunidades indígenas también está presente en los estudios etnográficos de la región chaqueña que aún proponen descripciones que cosifican la condición de género de las mujeres. Gómez (2016) formula una crítica a lo que denomina *mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas del Chaco* señalando las dificultades que acarrea seguir guiándonos por un abordaje estático que no reconoce que la condición de género es cambiante respecto de esas cosmologías u ontologías indígenas y que elige olvidar los procesos históricos, sociales y políticos que reconfiguraron las dinámicas de los pueblos indígenas durante el último siglo. Esta mirada, tramada con argumentos sobre la igualdad y la complementariedad, tiene usos ideológicos fuera de la academia que producen un imaginario en el que las mujeres indígenas son sujetos ahistóricos cuya condición de género está fundada en principios cosmológicos. Esta construcción presente en el discurso antropológico –y en la que muchos científicos sociales se encuentran entrapados- da lugar a intervenciones controversiales de “voces expertas” cuando se trata de evaluar y actuar jurídicamente frente a casos de violencia hacia mujeres indígenas.

En un artículo recientemente publicado sobre mujeres indígenas y violencia de género, Gómez y Sciortino (2014/15) sostienen que:

[...] las mujeres indígenas no encajan en los discursos de la academia. Desbordan las imágenes etnográficas que se elaboraron sobre ellas a principios del siglo XX y que todavía perduran [...] contribuy[eron] a erigir en la etnografía chaqueña la idea de que las relaciones de género

en los grupos indígenas de la región tenderían hacia el pacifismo, la igualdad y la complementariedad, reproduciéndose una imagen de la “mujer indígena” donde, desde un presente etnográfico, se la retrataba viviendo exclusivamente dentro de las lógicas de parentesco y de género de sus grupos y espacialmente, dentro de la “comunidad”. Esta mirada idílica y fósil se inserta en una “perspectiva cosmologicista” más amplia sobre los pueblos indígenas que la etnografía chaqueña heredó (o copió) de los americanistas provenientes de Francia, Inglaterra, Estados Unidos. (Gómez y Sciortino, 2014/15: 46)

Teniendo presente las tensiones e invisibilizaciones que atraviesan las mujeres indígenas en el seno de sus comunidades y las imágenes que han construido los “expertos” acerca de ellas, me pregunto: ¿Cuáles son los contenidos de los discursos que privilegian las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” cuando construyen su identidad como “mujeres indígenas” en el espacio público? En el próximo apartado buscamos describir y analizar esa particular construcción discursiva e identitaria.

Identidad y Discurso

Como hemos mostrado hasta aquí las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se han involucrado en proyectos con perspectiva de género y han problematizado junto con la opresión de clase y etnia, la opresión de género. No obstante, si observamos los discursos a los que apelan las mujeres qom que participan en procesos organizativos y el modo en que construyen su identidad como mujeres indígenas en el espacio público –comunitario y extracomunitario-, notamos que soslayan el discurso de los derechos de las mujeres y privilegian el discurso en defensa de los derechos a la diferencia cultural y reclaman la ejecución de políticas interculturales en materia de salud, educación y territorio.

Restrepo (2012) postula que

[...] un planteamiento que tiende a generar gran confusión en el estudio de las identidades es el relacionado con su construcción discursiva [...] las identidades son discursivamente constituidas, pero no son sólo discurso. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia, de las prácticas, de las relaciones y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, son producidas, disputadas y transformadas *en* formaciones discursivas concretas. Las identidades están *en* el discurso y no pueden dejar de estarlo [...] esto *no* es lo mismo que afirmar que las identidades son sólo y puro discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de (o algo otro que) la realidad social y material [...] “decir que el discurso constituye lo real no

comporta afirmar que lo real es una mera realización del discurso” (Briones 2007: 68) [...] la “dimensión discursiva” es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social. (2012: 133-134)

En este sentido, observamos que para legitimar su presencia, participación y demandas en el espacio público las mujeres indígenas recurren al rol de “mujeres-madres” capaces de recuperar y transmitir conocimientos, valores y saberes milenarios de generación en generación.

La mujer madre. “Somos madres, tenemos nuestros hijos, nuestros nietos, los chicos nuestros de la comunidad”

La experiencia de la maternidad atraviesa la trayectoria de vida de cada una de las mujeres que forman parte de la organización. Mis interlocutoras me relataron el temprano vínculo con esta dimensión de la vida femenina, pues la mayoría de ellas transitó su primer embarazo entre los 12 y los 17 años. El número de hijos/as que tienen las mujeres que conforman la organización fluctúa entre 4 y 10, por lo tanto pasan o han pasado gran parte de su vida desarrollando tareas vinculadas al cuidado de sus hijos. Entre las mujeres qom feminidad y maternidad se presentan íntimamente vinculadas, la valoración y posicionamiento como mujeres en el seno de familia extensa y en el ámbito de la comunidad están ligados a la maternidad. Así lo expresan Adela y Josefina:

[...] desde que nace la madre es la que está con el hijo. Por eso es que para nosotros lo importante es que también nosotros mismos podemos valorarnos como mujer. (Adela)

Es muy importante tener hijos, no es lindo no tener hijos [...] Es raro una mujer sin hijos, la mayoría tiene. Pero yo conocí a una mujer, amiga de mi mamá, que no tuvo hijos. Nunca pudo tener y se sentía muy sola, muy aburrida [...] Se pasaba el día en casa de mi mamá [...] hubo un tiempo que hubo una vecina de ella, una señora que dice ella que quedó embarazada y el marido le dejó, y le dijo a ella que si quería ese bebé se lo regalaba. [...] Y agarró y lo crió como un hijo propio, lo crió con mucho amor al nenito [...] ella siempre nos decía a nosotras, éramos adolescentes, que es muy feo no tener hijos, muy feo. (Josefina)

La maternidad es muy valorada por las mujeres qom puesto que las relaciones de cooperación establecidas entre las mujeres de una familia extensa (abuela, madre, hija, hermanas, primas, tías, etc.) favorecen una red en la que se llevan adelante prácticas

maternales comunitarias. Estas prácticas incluyen los cuidados de la mujer embarazada, del recién nacido, los consejos en torno a la alimentación, la solidaridad y la cooperación entre las mujeres para el cuidado de los niños, así como la transmisión de los valores y pautas sociales y culturales qom.

Entre las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” las responsabilidades derivadas de la maternidad son identificadas como el motor que las estimuló a organizarse y a ponerse en contacto entre ellas para socializar y satisfacer necesidades, así como para luchar y acceder a mejores condiciones de vida para sus hijos y sus familias. En este sentido, maternidad y participación en el espacio comunitario se hallan íntimamente vinculadas.

Era más que nada por la necesidad de las familias rurales que somos indígenas también, entonces se dio la posibilidad de que podríamos las mujeres hacer algo por nuestros hijos, por nuestras familias, entonces ahí se originó la organización de mujeres. (Rosa)

Eso surgió porque fueron las mujeres las que empezamos a organizarnos primero, allá por el año 1985, ahí fue para hacer algunas cosas pequeñas, aprender algunas cosas y ahí fue que también no fue fácil porque las mujeres casi nunca antes salían de la casa, eran las que atendían la casa, la familia. Empezamos a capacitarnos, por ejemplo, corte y confección, ropa para los chicos, tejido, sobre alimentación. (Julia)

Participando en estas actividades las mujeres qom veían la posibilidad de contribuir en el hogar, ofrecer mejores condiciones de vida a sus familias y a sus hijos, y de esta manera cumplir con sus responsabilidades como madres, entre las que incluyen la manutención económica y suministro de todos los cuidados necesarios para el desarrollo:

La madre atiende al chico, al hogar, la mantención del hijo también, aunque tenga el marido pero siempre está, de mantener, criar, educar a su hijo. (Eva)

Incluso la importancia otorgada a la maternidad puede notarse en una de las *recuperaciones culturales* a la que se dirigieron en 2003 cuando comenzaron el proyecto de *rescate cultural*. Crearon una categoría nativa, “*maternaje qom*”, que reúne estas dos condiciones maternidad y cultura qom. Consiste en la recuperación de una serie de reglas y prácticas de “los antiguos” ligadas a la maternidad y el cuidado de los recién nacidos.

Anabella: ¿Qué es el “maternaje qom”?

Josefina: *Desde el embarazo, la mamá se tiene que cuidar mucho porque está un ser humano en su panza. Se tiene que cuidar mucho en*

cuanto a las comidas, las salidas, las cosas que no debe hacer, las cosas pesadas. No tiene que salir mucho a los montes porque hay animales perjudiciales, hace que pierda ese bebé el pisar las huellas de animales feroces, de los reptiles o de las serpientes grandes. Se le tiene que cuidar mucho a la mamá embarazada que tiene que estar en su casa y los alimentos que tiene que consumir, hay comidas que le prohíben comer, animales del monte: guasuncho, carpincho, cocodrilo. La cola del cocodrilo es remedio para la anemia y por eso la mujer embarazada no tiene que comer, ni ver cuando están preparando porque es muy peligroso para el embarazo.

Después viene el nacimiento del bebé, se tiene que unir la pareja para criar ese bebé. Durante el embarazo también el papá se tiene que cuidar mucho, no tiene que cazar hasta el nacimiento del bebé, cuando tiene un añito y algo el bebé recién el padre puede matar o mariscar algo. Es un tabú que se cree mucho, se mantiene esa creencia de que el hombre cuando mata a un animal esa muerte le perjudica al bebé y la mamá, le puede llevar también... a menos que otro le cure y le vuelva a la vida, se puede pero muy poco, siempre muere la criatura cuando el papá mata un animal salvaje.

Es todo ayuda, se les convoca a los consuegros, antiguamente era todo en la casa, hay un preparativo para hacer nacer el bebé, se le ayuda a la mamá y entre todos tienen un preparativo para recibir a ese bebé, desde el tiempo de las contracciones hay que hablarle a los dos a la mamá y al bebé de que la familia es muy unánime y que con alegría se le recibe a ese bebé. Entonces se le hace masajes a la panza de mamá, los hace quien lo va a recibir: la mamá, la partera o el partero porque también hay hombres que se dedicaban también a eso, tenían sus reglas de recibir a ese bebé que va a nacer, existían también... ahora ya muy poco porque van al hospital.

Cuando el bebé nace también es todo un tema porque hay que estar cuidándole entre la pareja todo el tiempo, que no esté muy al aire libre, tenerle bien envuelto y en la cuna, tenerle ahí para que se sienta mejor. Antiguamente muy poco se le tenía mucho en brazos, en la cuna... cuando el bebé va creciendo toda la familia le ayuda, se comparte todo. Ahora se está viendo que a los chiquitos muy chiquititos se les levanta y antiguamente no, cuando está más grandecito más despierto se le levantaba, como va el crecimiento del bebé porque se le hace masaje en la espalda, los bracitos, la cara, yo me acuerdo porque mi mamá me hacía practicar todo eso, entre toda la familia se unía para hacer esos masajes al bebecito. Todo el entorno familiar colabora con el cuidado de esa criatura”

En suma, considero que construirse como enunciadoras desde el lugar de *mujer-madre* supone para las mujeres qom un lugar de legitimidad ya ganado dentro de la comunidad.

“El valor de una madre es como responsable de su cultura”

A la representación de la “mujer-madre”, las mujeres qom incorporan una nueva dimensión, el rol de ser las cuidadoras, portadoras y transmisoras de valores, conocimientos y pautas sociales y culturales de su pueblo de generación en generación:

El valor de una madre es como responsable de su cultura; responsable de su hijo, de su nieto en cuanto a la educación. Entonces para nosotros es la madre el valor, es muy importante. La responsabilidad también, porque ella es la que da al hijo la educación todos los días, es la que está siempre. (Adela)

En esta construcción, la “mujer-madre” es la responsable de la recuperación y transmisión de pautas culturales ancestrales que deben ser preservadas⁶⁷:

Nosotros nos damos cuenta que ahora a nuestros chicos que van a la escuela les preguntan: ¿cuáles son las tradiciones? ¿cuáles son los valores culturales que tienen? ¿cómo hacían fiesta anteriormente? Algunos pueden saber, pero la mayoría no sabe. Entonces para nosotros hace falta recuperar para transmitir a ellos porque el día de mañana cuando el chico se le pregunta que no quede en el aire, digamos. Y saber lo que es sus valores. (Julia)

[...] hay otras culturas indígenas que perdieron las lenguas y mantuvieron las costumbres [...] pero perdieron su lengua que es lo más importante [...] nosotros no queremos que nuestros hijos pasen lo mismo, para nosotros el valor es el idioma. (Adela)

El rescate es muy importante para nosotros porque eso después necesitan los nuevos, lo perdido, para que los chicos sepan [...] lo que rescatamos nosotros le pasamos a los nuevos, para que ellos sepan. Es importante porque es muy nuestro, es nuestra cultura que nunca podemos perder, así como los blancos no pueden perder su cultura los indígenas tampoco [...] Es importante que los nuevos puedan aprender, guardar, tener su memoria. (Eva)

El posicionamiento identitario de las mujeres qom también pude reconstruirlo al regresar reflexivamente sobre una escena de mi trabajo de campo. A continuación ofrezco otra “ventana etnográfica”, elaborada a partir de las notas de campo, que permite observar esa situación:

En mi segundo viaje a Pampa del Indio, colaboré con las mujeres qom en la redacción de un proyecto que contemplara las actividades que ellas ya venían desarrollando y que les permitiera obtener financiación de una institución eclesial que en el pasado había acompañado su trabajo.

⁶⁷ Este aspecto ha sido desarrollado más profundamente en el Capítulo 4.

La reunión para discutir las temáticas y actividades que abordaría el proyecto se realizaría esa tarde en el Salón que las mujeres tienen en Pampa Grande, una zona localizada a 3km. del pueblo. Luz, una mujer de 42 años, integrante del grupo que vive en un barrio del pueblo pasó a buscarme por la habitación en la que yo estaba parando y desde allí caminamos juntas hasta la entrada del pueblo, luego por la ruta, hasta llegar a la radio comunitaria qom y finalmente nos adentramos en un camino comunal hasta llegar al Salón de las Madres. En ese trayecto Luz me contó sobre su vida, me habló de sus 5 hijos y acerca del fallecimiento de su marido, los trabajos que había realizado a lo largo de su vida y sobre la importancia que tenía la maternidad en su vida y en la de muchas mujeres tobas. Aproveché para preguntarme si yo estaba en pareja, cuantos años tenía y si tenía hijos. Le conté que estaba en pareja hacía casi 10 años y vivíamos juntos pero que habíamos decidido no tener hijos todavía porque ambos estábamos estudiando. Pude percibir que mi respuesta la sorprendió, y me dijo: “y... *es raro a tu edad, sin hijos, yo pensé que eras soltera*” y luego exclamó: “*bueno, pero cuando los tengas [hijos] tenés que traerlos para que nosotras los conozcamos*”.

Parafraseando a Rosana Guber (2004) podemos afirmar que al realizar trabajo de campo el investigador se interna en una trama de relaciones que -aunque le resulte desconocida- tiene una existencia objetiva y determinante de las actitudes y disposiciones hacia él. Esta escena con Luz me permitió observar cómo estaba siendo percibida por las mujeres qom y, al mismo tiempo, reflexionar acerca de los esquemas que están utilizando para pensarse identitariamente.

Mujeres indígenas, identidad y construcción discursiva

Restrepo (2012) nos previene acerca del componente narrativo de las identidades:

[...] las identidades están compuestas por las narrativas cambiantes sobre sí, a través de las cuales uno se representa a sí mismo y sus propias experiencias adquieren sentido. Sin embargo, *este tipo de imaginación-relato del sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio; no es una quimera sin ningún efecto material y político. De un lado estas narrativas de sí son parcialmente configuradas desde afuera; la identidad implica una exterioridad constitutiva. De otro lado, la efectividad material y política de estas narrativas refieren a la ontogénesis y a las políticas de la representación.* De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones [...] Las identidades son polifónicas y multiacentuadas [...] no obstante, esto no significa que estén ‘libremente flotando’ y que cualquier significado encaje. Al contrario, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) han argumentado que las identidades deben pensarse como articulaciones sobredeterminadas en campos de diferenciación y de

hegemonía concretos. Aunque contingentes, *las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica*. (2012: 134-142)

Si bien observamos que los discursos a los que apelan las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” y el despliegue discursivo que realizan de su política de identidad⁶⁸, es decir, el modo en que construyen su identidad como mujeres indígenas en el espacio público soslaya el discurso de los derechos de las mujeres y privilegia el discurso en defensa de los derechos a la diferencia étnica y cultural, no podemos afirmar que no exista un interés, conciencia o preocupación acerca de la opresión que sufren las mujeres indígenas.

Narrativas identitarias en las que puede reconocerse cierta similitud con las que hemos descritas halló Silvana Sciortino (2013) al explorar la enunciación de una política de identidad entre las mujeres originarias del ENM. La autora sostiene que las originarias refieren a la imagen de la “mujer/madre” -encargada de transmitir la cultura y los valores a sus hijos- sostenida en la idea de “mujer/naturaleza”, y a la imagen de la “mujer/madre/luchadora” – que lucha por su Pueblo y por sus hijos-. De este modo, para Sciortino la maternidad y sus responsabilidades asociadas proveen a las mujeres originarias un modelo para entrar en la lucha política de sus pueblos teniendo una

⁶⁸ “El concepto de ‘políticas de identidad’ surgió –como bien lo señala Leciñana- en un manifiesto de 1977, cuando el Combahee River Collective, un grupo feminista estadounidense, se pronunció en defensa de su identidad negra. En ese momento, la noción de identidad fue tomada en sentido fuerte y, como lo conceptualizaron Adams y Minson un año más tarde, definieron de ese modo el punto de partida político de su movilización para la acción. Es importante para las personas que guardan una posición similar en las estructuras raciales, poder organizarse políticamente para prestar atención a esas relaciones y sus desventajas. En la medida que comparten experiencias, la ‘identidad política’ como primer elemento organizativo debe confrontar y socavar estructuras que los circunscriben y que a la vez perpetúan los procesos de limitación de sus oportunidades.

Como bien lo advierte Schutte, la noción misma de políticas de la identidad admite una versión débil, que se articula como una adscripción prejuiciosa al estatus denigrado de algunas mujeres, y una versión fuerte que entiende la identidad grupal como una respuesta al proceso estructural de privilegio. En torno al eje del orgullo identitario, Amy Gutmann articula la distinción entre una ‘identidad política’ que se enorgullece de la identidad adscriptiva en tanto tal o, por el contrario, un grupo ‘que se apropia del objeto de orgullo no como una identidad adscriptiva, sino más bien, como la manifestación dignificada de la identidad, su autorrespeto, su propia calidad de persona y la de todos los que hayan sobrellevado obstáculos basados en una identidad adscriptiva [...] la autoafirmación es un momento importante, en tanto reconocimiento positivo de un grupo, cuyo telón de fondo es una historia de subordinación, que ha generado vínculos históricos, familiares y grupales tales que configuran subjetividades minusvaloradas. En tal sentido las políticas de identidad denuncian e intentan echar luz sobre las imposturas del universalismo formal o, mejor aún, sobre las estrechas y sutiles tramas de poder que impiden implementarlo. Aunque, como se ha subrayado, el peligro constante es la coagulación de la identidad, desconociendo que se trata de un constructo político o, en otras palabras, de una ‘raza social’; y no una esencia inmodificable” (Femenías, 2007: 103-106).

correlación de responsabilidades entre lo doméstico y lo político público y cuya principal demanda es el cumplimiento de los derechos de los Pueblos originarios.

En este sentido, los desarrollos conceptuales de Mahmood (2006) proponen pensar la *agencia* no como un sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas. La agencia es entendida como la capacidad de las personas para realizar sus intereses, en oposición al peso de la costumbre, tradición o voluntad trascendental, etc. subvirtiéndolos significados hegemónicos –o tradicionales– de las prácticas culturales y su reinterpretación en función de sus propios intereses.

Como hemos señalado, la mujer qom -y más concretamente las madres- han sido construidas como las encargadas de la conservación y la transmisión de la lengua materna y las costumbres comunitarias en el marco de las tareas que desarrollan en la esfera doméstica. Frente a este mandato tradicional, es posible hipotetizar que las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” desarrollan una acción que subvierte los significados hegemónicos al desafiar los significados tradicionales. A través del proyecto de *recuperación de la cultura ancestral*, desempeñan el mandato tradicional de la protección de cultura qom y la lengua materna pero ya no lo hacen solo en el marco del hogar -en la esfera doméstica- sino que se organizan en el espacio comunitario, se vinculan a diversas instituciones y logran volverse visibles en el espacio público donde dan diversas disputas (de etnia, de clase, de género, etc.).

Esta particular construcción identitaria nos lleva a problematizar la categoría *mujeres indígenas como categoría política*, en términos de la pregunta que se hace Joan Scott: ¿la presencia física de las mujeres es una señal firme de que las mujeres forman una categoría política separada?

Mujeres indígenas y conciencia femenina colectiva

Scott (2008) afirma que:

[...] la designación de “mujeres” como categoría intrínsecamente política ha tendido, algunas veces, a fusionar la aparición de las mujeres en las variadas multitudes políticas con la existencia de una *conciencia femenina colectiva* que podría analizarse en términos de género, es decir, como el reflejo del trato vivido por ellas como mujeres (Ortner, 1996; Rosaldo, 1980; Tsing, 1990, Young, 1994). Podemos argumentar que la aparición de las mujeres en las filas de quienes protestan

contradice la presunción de que la feminidad excluye el activismo político, y algo muy distinto suponer que su presencia ejemplifica una conciencia peculiarmente “de mujeres” [...] La cuestión clave es que la presencia física de las mujeres no siempre es una señal firme de que las mujeres formen una categoría política separada, de que hayan sido movilizadas como mujeres. Además algunos estudios que intentan atribuir motivos peculiarmente femeninos o propios de las mujeres integrantes de los movimientos sociales presuponen exactamente esto. La proyección de un interés separado por parte de las mujeres dentro de una situación donde éste no es operativo, naturaliza a las “mujeres” puesto que su interés sirve para establecer el contexto político de la acción de la multitud y los términos de su movilización [...] la socióloga checa Hana Havelkova [...] nos advierte del riesgo de suponer, a ciegas, que los problemas que enfrentan las mujeres deben definirse únicamente en términos de intereses de las mujeres [...] Havelkova nos sugiere que el género es una consideración menor en el análisis económico y político [...] en su pensamiento, *la enunciación del ‘interés de las mujeres’ indica el surgimiento de una identidad política de éstas por separado, cuyos términos están en relación con la forma en que la diferencia sexual se ha articulado en un contexto histórico específico.* (Scott, 2008: 261-263, las cursivas me pertenecen)

Las críticas y reflexiones de Scott (2008) sobre “intereses de las mujeres” me remiten al “paradigma de los intereses” enunciado por Maxine Molyneux (1986) quien plantea una escisión entre las mujeres pobres y las feministas. La autora entiende que las mujeres pobres se movilizan en torno a “intereses prácticos” (definidos como aquellos que se basan en la satisfacción de las necesidades surgidas de la posición de las mujeres dentro de la división sexual del trabajo), mientras que las feministas, se movilizarían en torno a “intereses estratégicos” (entendidos como aquellos que conllevan reivindicaciones para transformar las relaciones de desigualdad entre los géneros, en este sentido los intereses estratégicos son los únicos que se consideran de naturaleza intrínsecamente política y potencialmente transformadora).

Contrariamente, Hernández Castillo (2008a) propone que estas tipificaciones dicotómicas realizadas por Molyneux entre intereses prácticos e intereses estratégicos han sido ampliamente cuestionadas por las feministas del Tercer Mundo. Dado que estas perspectivas subestiman las contribuciones críticas que las mujeres pobres organizadas pueden hacer a la desestabilización del orden social, al no discutirse como estas mujeres, en el marco de sus estrategias de sobrevivencia, negocian el poder o reconstruyen sus identidades colectivas:

Lo que deja de lado este tipo de análisis es la dimensión cultural que pueden tener las movilizaciones en torno a las necesidades materiales

[...] “las mujeres pobres no solo luchan por su supervivencia, en sus luchas por cubrir las necesidades básicas, también modifican las concepciones preexistentes de género y desarrollo, al resistir colectivamente las formas de poder que se encuentran presentes en las instituciones patriarcales” (Escobar y Alvarez, 1992: 11). (Hernández Castillo, 2008a: 20)

Si seguimos los razonamientos de Scott (2008) y Hernández Castillo (2008a), resulta innecesario separar entre cuestiones de clase, género y etnia aunque *esto no conduzca al tipo de conciencia política que las feministas occidentales esperan*. Antes bien, resulta interesante subrayar lo señalado por Hernández Castillo (2008a: 17) acerca de la existencia de una preocupación política por construir un feminismo de la diversidad que considere la pluralidad de contextos en los que las mujeres viven las desigualdades de género y desarrollan diferentes estrategias para su transformación, puesto que al observar la acción de mujeres indígenas organizadas en diversos países latinoamericanos, la autora sostiene:

[...] aunque la construcción de relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas en diversas regiones de Latinoamérica, el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos [...] el concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, el cual para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de lucha conjunta con sus compañeros indígenas. (Hernández Castillo, 2008a: 15)

En este sentido, considero que resulta pertinente comprender la emergencia del sujeto político “mujeres indígenas” en Argentina atravesado por una particular articulación en la cual sus intereses como mujeres están intrínsecamente ligado a los intereses étnicos y de clase. Tal como sugiere Patricia Oliart (2012) para al analizar el caso de las mujeres indígenas peruanas: “las mujeres indígenas cuestionan el lugar que sus culturas le asignan a las mujeres sin que esto signifique necesariamente que dejen de lado el compromiso con la defensa del derecho de sus pueblos a la diferencia cultural y demás reivindicaciones” (2012: 120).

En consecuencia, surge una identidad política que no cuadra dentro de las identidades de género que reclaman las feministas liberales, y que si bien se encuentra muy cercana a las identidades políticas de los movimientos indígenas no ignora la opresión y violencia de género presente en sus comunidades. En este sentido, Gómez y Sciortino afirman que:

[...] un amplio sector de las activistas indígenas, incluso aquí en Argentina, despliega lo que algunas autoras han llamado “esencialismo estratégico” (Spivak, 1987; Briones, 1998) desde el cual se busca evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas. Las agendas de discusión y de lucha, las maneras en que se integra la discusión sobre el ‘género’ y los ‘derechos de las mujeres’ varían. Los posicionamientos son diversos dependiendo de los interlocutores a quienes se están dirigiendo en distintos escenarios. En algunos casos, un discurso de denuncia sobre la desigualdad de género puede aparecer cuando los interlocutores son las organizaciones, comunidades y compañeros varones de militancia, pero suele estar ausente cuando se dirigen al estado, las ONGs, los agentes de financiamiento o al feminismo institucionalizado: allí predomina un discurso esencialista. (Gómez y Sciortino, 2014/15: 47-48)

Si bien este posicionamiento invisibiliza en el espacio extracomunitario las situaciones de violencia de que sufren las mujeres en el seno de sus comunidades tiene la potencia de conectarlas con una alocución de alcance global como es la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia étnica y cultural en pos de una educación y salud intercultural, entre otras reivindicaciones históricas; y simultáneamente –aunque aún de modo incipiente- las mujeres indígenas comienzan a debatir y problematizar la violencia de género en el espacio público comunitario.

REFLEXIONES FINALES

Cada uno de los capítulos presentados en esta tesis y las conclusiones parciales a las que he arribado en cada uno de ellos constituye un eslabón de un encadenamiento más amplio. Considero pertinente en este punto recuperar esas conclusiones parciales que han sido presentadas separadamente y articularlas en función de ganar sistematicidad acerca del argumento que he desplegado en el recorrido realizado. Éste se dirigió, fundamentalmente, a comprender y analizar los procesos organizativos e identitarios que han protagonizado y protagonizan las mujeres indígenas del Chaco argentino en el espacio público.

Me interesa subrayar que esta etnografía intenta –como ha quedado plasmado en el estado de la cuestión presentado en el primer capítulo- por un lado, realizar aportes en un área aún poco explorada: el vínculo entre mujeres misioneras y mujeres indígenas. Por otro lado, busca ser una contribución a los estudios de género en pueblos indígenas, no sólo porque concentra su labor en las voces de las mujeres indígenas –lo que de por sí constituye una vacancia en las etnografías de la región- sino porque ha buscado problematizar las relaciones de género e indagar la configuración del sujeto político “mujeres indígenas” en el espacio público, una particular articulación que no es pasible de ser explicada sin recurrir a los procesos organizativos e identitarios que la preceden.

En el segundo capítulo, recurriendo a investigaciones ya desarrolladas en la región, me detuve en los concomitantes procesos de sedentarización, proletarización y conversión socio-religiosa que atravesó el pueblo qom. Mi propósito se dirigió a observar las posiciones y los roles que desempeñaron las mujeres qom (y los varones) en estos procesos, convencida de que una mirada en clave de género permitiría comprender el marco en el que se insertaron los posteriores procesos organizativos e identitarios protagonizados por mujeres indígenas en los que esta tesis ha puesto el foco.

Las investigaciones consultadas sostienen que en esos procesos se apartó a las mujeres de los roles de liderazgo social y religioso, mientras que se privilegiaron las relaciones con los varones y éstos fueron considerados como los más aptos para desarrollar esas funciones. Consecuentemente, se estimuló la presencia de los varones qom en el espacio público, tanto dentro como fuera de las comunidades, propiciando el uso del castellano y las relaciones con los grupos externos; al mismo tiempo se intentó erradicar ciertas

prácticas que desarrollaban los varones y que no eran estimadas: principalmente el chamanismo y las borracheras rituales. Mientras que las mujeres fueron percibidas como actrices secundarias, cuyo confinamiento y resguardo en los hogares les habría permitido enfrentar mejor el proceso civilizador, ésta actitud les habría permitido conservar el *idioma* y ciertas prácticas y rituales *antiguos*. Pese a esta estrategia de resistencia de las mujeres, a través de diversos dispositivos como el trabajo industrial y artesanal, se pretendió alfabetizarlas, cristianizarlas, domesticarlas y maternizarlas, enfatizando y valorizando su vínculo con el monte y la producción de artesanías.

Considero que sobre los efectos de los procesos de sedentarización, proletarización y conversión socio-religiosa -antes descritos- se montó el despliegue de proyectos de desarrollo rural que tuvieron lugar a partir de las décadas del sesenta y del setenta. Las acciones de capacitación destinadas a la población *qom* (toba) se orientaron fundamentalmente a incentivar la producción rural. Si ponderamos lo sucedido con los proyectos de desarrollo implementados en Pampa del Indio, observamos que en un primer momento los “agentes de pastoral aborigen” promovieron simultáneamente: actividades que se orientaron a la “promoción del aborigen” y al “fortalecimiento de las comunidades indígenas” -a través del despliegue de acciones de capacitación para la producción rural, por ejemplo: producción de huertas y hortalizas, producción de algodón y técnicas de sembrado-; y procesos de “concientización” tendientes a desarrollar una conciencia crítica por parte de los indígenas en torno a las raíces estructurales de su opresión que impulsara la capacitación y la emergencia de “líderes aborígenes”. Los receptores de estas acciones fueron -durante años- principalmente los varones.

No obstante, hacia mediados de la década del ochenta se implementaron políticas de desarrollo que se dirigieron a las mujeres indígenas, que priorizaron -en un primer momento- un enfoque en el que éstas fueron entendidas como un eslabón necesario para mejorar el desempeño económico y el bienestar en el hogar, reducir la pobreza y desacelerar el crecimiento de la población. Es decir, esas políticas -que en muchos casos se materializaron en la implementación de proyectos productivos- se dirigieron a crear opciones económicas para las mujeres indígenas y sus familias. Entre esas actividades encontramos los talleres de costura y tejido, las huertas comunitarias, las capacitaciones sobre alimentación, y otras actividades promovidas entre las *Qomlashepi* por las religiosas católicas que se desempeñaron como “agentes de pastoral aborigen”. Estas actividades pusieron a las mujeres *qom* en contacto con nuevos conocimientos y con otras

mujeres indígenas de sus comunidades, con mujeres indígenas de otras etnias (wichí y pilagá) y con mujeres criollas-campesinas de sus provincias y de otras provincias. En este sentido, el trabajo realizado por las religiosas católicas tuvo la virtud de impulsar la *salida* de las mujeres qom del espacio doméstico y alentar su organización en el espacio comunitario e incluso la trascendencia de algunas de ellas hacia el espacio extracomunitario.

Pero aun así, en el imaginario de las instituciones eclesiales que emprendieron capacitaciones entre las mujeres indígenas, y a las que las religiosas estaban vinculadas, predominó una representación -o una imagen- de la mujer indígena que pasa mucho tiempo en el hogar, que es madre y educa a los hijos, y que además es poseedora, cuidadora y transmisora de *la cultura de los antiguos* -entendida como el conocimiento del *idioma*, los saberes necesarios para recolectar y utilizar productos del monte, y la producción de objetos reconocidos como “artesanías”-. Las actividades que promovieron esas organizaciones tendieron a favorecer la incorporación de nuevos conocimientos entre las mujeres indígenas, a los que éstas accedían a través de capacitaciones, vinculados a la lectura y la escritura (en contraste con las mujeres antiguas que no habían desarrollado esta habilidad), al cuidado de la salud de los niños acercándose al centro de salud, a la elaboración de nuevos alimentos, a coser ropa para su familia y para vender, a la recuperación de técnicas artesanales que utilizaban sus ancestros. Enfatizando la necesidad de la participación de las mujeres en la economía doméstica y en la comunidad, la incorporación de nuevos aprendizajes y reforzando el vínculo de las mujeres con algunos saberes y prácticas ancestrales.

Esta imagen construida en relación a las mujeres indígenas es compatible con las políticas que tuvieron a los pueblos indígenas como sus destinatarios durante la década del noventa en Argentina. Desplegadas tanto desde agencias multilaterales como desde la esfera estatal, las políticas buscaron promover la participación indígena en el “desarrollo cultural” y el “desarrollo con identidad”. Si antes estas poblaciones habían sido percibidas como “pobres y subdesarrolladas”, en el nuevo paradigma del desarrollo fueron entendidas como “poblaciones vulnerables con capital social”, en estos marcos la cultura fue percibida como un factor o motor para el desarrollo. En este contexto, el énfasis de instituciones acompañantes como INCUPO y ENDEPA viró desde las capacitaciones orientadas a la producción hacia capacitaciones que se asentaron en el paradigma de los derechos: derecho a la tierra, derecho de los derechos de los pueblos indígenas a la

diferencia étnica y cultural y los derechos de las mujeres. Simultáneamente, las mujeres indígenas fueron destinatarias de programas sociales cuyo objetivo estaba centrado en el alivio de la pobreza (por ejemplo, el Plan Jefes y Jefas de Hogar). Problematizados desde una perspectiva de género, estos programas cristalizaron la participación del Estado en la construcción de relaciones asimétricas entre varones y mujeres, puesto que no hay un esfuerzo por promover o incentivar la igualdad de responsabilidades en lo relativo al cuidado de los hijos/as y a las tareas domésticas. Y si bien apelan a conceptos como los de “ciudadanía” y “participación”, la mujer permanece circunscripta a roles tradicionales: en tanto “madre” su función principal consiste en garantizar el bienestar y el cuidado de los hijos, el cuidado aparece como algo propio de la “maternidad” y del “ser mujer”. Me interesa hacer evidente que la constitución de la organización “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” como tal y su proyecto de *recuperar la cultura* es producto de la imbricación de políticas destinadas a las poblaciones pobres y a las poblaciones indígenas en su especificidad femenina en el marco del multiculturalismo, el neoliberalismo y las políticas de desarrollo.

Durante la primera década del siglo XXI tanto los organismos multilaterales internacionales como los estados nacionales generaron legislaciones y políticas culturales para promover la “salvaguardia” y “revalorización” del “patrimonio cultural inmaterial” de los pueblos indígenas. Las mujeres indígenas interpeladas por estos discursos despliegan políticas culturales en las cuales transforman la cultura en un “recurso” que les permite intervenir en el espacio público e intentar legitimar un específico imaginario identitario. En esta doble condición de receptoras de y hacedoras de políticas culturales, el interés de las mujeres qom por *recuperar la cultura* no está vinculado a restaurar su uso ritual y social, sino que consiste en conocer, documentar y preservar la memoria sobre *antiguas* prácticas indígenas que gozaban de vitalidad antes del proceso de conversión socio-religioso.

Las recuperaciones culturales (danzas, relatos, juegos, etc.) a las que se dirigieron las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” gozaron de gran reconocimiento en el ámbito extracomunitario, que se expresó en la obtención de diversos premios y menciones otorgados por organismos nacionales y extranjeros. Sin embargo, su labor -en un principio- no contó con el reconocimiento y la valoración por parte de sus comunidades. Antes bien, la recuperación de las *danzas de los antiguos* desencadenó la valoración

negativa por parte de las iglesias evangélicas, puesto que las representaciones asociadas a esas danzas desafiaban el discurso de conversión hegemónico o relato arquetípico acerca de la conversión que las iglesias han logrado instalar en las comunidades qom. Lo que las obligó a realizar un trabajo paulatino y permanente compartiendo estos saberes recuperados del *tiempo de los antiguos* en las escuelas -con los estudiantes *qom* y con los docentes *doqshé*- de quienes solo gradual y lentamente fueron obteniendo valoración y apoyo.

Paulatinamente y acorde a las transformaciones ocurridas en el paradigma del desarrollo y las políticas multiculturales desplegadas a nivel global, en Argentina se introdujeron capacitaciones destinadas a las mujeres indígenas sobre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres. La *salida* de las mujeres *qom* del espacio doméstico y su organización en grupos de trabajo y reflexión en el espacio comunitario, e incluso la trascendencia de algunas de ellas hacia el espacio extracomunitario, provocó situaciones que hicieron evidente la subordinación de género existente dentro de sus comunidades. Allí radicó la novedad de los espacios femeninos alentados por las religiosas católicas, en los que a la habitual crítica a la opresión de clase y etnia se sumaba la reflexión sobre la opresión de género. Estas experiencias llevaron a las mujeres qom a iniciar incipientes procesos de empoderamiento a partir de la valoración de su persona que contribuyeron a mejorar su autoestima.

Consecuentemente, las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom” se involucraron en proyectos con perspectiva de género y problematizaron junto con la opresión de clase y etnia, la opresión de las mujeres. No obstante, al analizar los discursos a los que apelan cuando construyen su identidad como mujeres indígenas, observé que para legitimar su presencia, participación y demandas en el espacio público, recurren a la figura de “mujeres-madres” capaces de recuperar y transmitir conocimientos, valores y saberes ancestrales del pueblo qom de generación en generación. En este sentido, soslayan el discurso de los derechos de las mujeres y privilegian el discurso en defensa de los derechos a la diferencia étnica y cultural y reclaman la ejecución de políticas interculturales en materia de salud, educación y territorio.

Sin embargo, considero que esto no implica afirmar que no exista un interés, conciencia o preocupación acerca de la opresión que sufren las mujeres indígenas en el seno de sus comunidades. Antes bien, sostengo que resulta pertinente comprender la emergencia del

sujeto político “mujeres indígenas” en Argentina atravesado por una particular articulación en la cual sus intereses como mujeres están intrínsecamente ligados a los intereses étnicos y de clase, una característica que comparten con otras mujeres indígenas del continente. En consecuencia, la identidad política de las mujeres indígenas no cuadra dentro de las identidades de género que reclaman las feministas liberales puesto que el posicionamiento de las mujeres indígenas en la esfera pública se encuentra muy cercano a las identidades políticas de los movimientos indígenas. No obstante, entiendo que este posicionamiento no ignora la opresión y la violencia de género presente en sus comunidades, y que es una cuestión que comienza a ser problematizada en el espacio público comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

ALTMAN, Agustina y Alejandro LÓPEZ (2015), “¿Compañeras o acompañantes? Mujeres menonitas misioneras en Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 17 (23): 114-137.

ANCHOU, Ángeles (2013), “La Revolución Silenciosa: ‘la opción por los pobres’ de las Religiosas de la Asunción y su acercamiento al peronismo 1966-1970”, en: Robson Laverdi y Mariana Mastrángelo (comp.), *Desde las profundidades de la historia oral*, Buenos Aires: Imago Mundi.

BARBARÁN, Francisco (1996), “Iniciativas de desarrollo aborígen en las provincia de Salta, Argentina”, *Suplemento Antropológico*, 31: 347-412.

BARTOLOMÉ, Leopoldo (1972), “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905-1933”, *Suplemento Antropológico*, 7 (1-2): 107-120.

BARÚA, Guadalupe (1993), *Parentesco y proximidad en la comunidad mataco wichi de Tres Pozos. Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo del Chaco.

BARÚA, Guadalupe y María Cristina DASSO (1999), “El papel femenino en la hostilidad wichi”, en: Mario Califano et al., *Mito, guerra y venganza entre los wichi*, Buenos Aires: Ciudad Argentina.

BASTIÁN DUARTE, Angélica Ixkic (2008), “Identidades y procesos organizativos: mujeres nahuas en el sur de Veracruz”, en: Rosalva A. Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México: CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

-(2011), *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz construyendo política*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

BEVERLEY, John (2004), “¿Nuestra Rigoberta? Autoridad cultural y poder de gestión subalterno”. En: Beverley, John, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana.

BIDEGAIN, Ana María (2003), *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. 3 volúmenes. Bogotá: Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

-(2006), “Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo”. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XVIII: 39-70.

BOCCARA, Guillaume y Paola BOLADOS (2010), “¿Qué es el Multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”, *Revista de Indias*, vol. LXX (250): 651-690.

- BOURDIEU, Pierre (2011), “La ilusión biográfica”, *Acta Sociológica*, N° 56: 121-128.
- BRATICEVIC, Sergio (2009), “Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco central. Las ONGs para el desarrollo y su razón intervencionista en un espacio de expansión productiva reciente”, *Papeles de Trabajo*, 17: 3-16.
- (2011), “El papel de las ONG en proyectos de desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del programa DIRLI en el oeste formoseño”, *Intersecciones en Antropología*, 12: 135-146.
- BRAUNSTEIN, José (1983), “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco” (1974), *Trabajos de Etnología*, 2, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.
- BRAY, David (1989), “El Estado, los donantes extranjeros y los pueblos indígenas de la provincia del Chaco, Argentina: de la subyugación al comienzo de la autodeterminación, 1984-1988”, *Serie Documentos de Trabajo*, N° 6, Buenos Aires, Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social.
- BRIONES, Claudia (1998), *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (2005), “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en Claudia Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- CARRASCO, Morita (2000), *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Buenos Aires: IWGIA/LHAKA HONHAT.
- CAMUS, Manuela (2000), “Mujeres y mayas: sus distintas expresiones” en *Indiana* 17, 18: 31-56.
- CASTELNUOVO BIRABEN, Natalia (2010), “La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 24 (41): 223-241.
- (2010), “Tensiones, contradicciones y disputas: Guaraníes y ONG’s de desarrollo en el noroeste argentino”, *Avá*, N° 18: 43-59.
- (2012), *Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras – UBA.
- (2013), “Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino”, *Cuicuilco*, Vol. 20 (57): 11-46.
- (2015), *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*, Buenos Aires: Antropofagia.
- CASTELNUOVO, Natalia y Mauricio BOIVIN (2010), “El salón de las mujeres.

Proyectos de desarrollo en comunidades guaraníes del norte salteño argentino”, en SOUSA et al. (orgs.), *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Río de Janeiro, Laced: 113-134.

-(2013), “Haciendo desarrollo a lo indígena. Proyectos de desarrollo en comunidades indígenas del Chaco salteño, Argentina”, *Hallazgos*, Año 11 (21): 157-176.

CATOGGIO, María Soledad (2010), “Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina”, *Latin American Research Review*, 45 (2): 27-48.

-(2016), *Los desaparecidos de la iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

CERDA GARCÍA, Alejandro (2012), “Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

CERIANI CERNADAS, César (2009), “Las enseñanzas de Don Juan Chur entre los Tobas de Formosa (Argentina, 1937-1950)”, *Papeles de Trabajo IDAES-UNSAM*, 2 (5).

CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO (2005), “El movimiento del Evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”. En: Bernardo Guerrero Jiménez, *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs.

CITRO, Silvia (2008), “Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik”, en Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires: Biblos.

-(2009) *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

CITRO, Silvia y Soledad TORRES AGÜERO (2012), ““Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña”. El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña”, *RUNA*, XXXIII (2): 157-174.

-(2015), “Las músicas amerindias del Chaco argentino entre la hibridación y la exotización”, *Journal de la société des américanistes*, 101 (1-2): 203-230.

COLABELLA, Laura (2014), “Te vamos a ir a buscar... Piqueteros(as) y antropólogos(as) en interacción etnográfica”. En: Rosana Guber (comp.) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Editorial: Miño y Davila.

CORDEU, Edgardo y Alejandra SIFFREDI (1971), *De la algarroba al algodón. Movimiento Mesiánico de los Guaycurú*, Buenos Aires: Juarez Editor.

CUMES SIMÓN, Aura (2009), “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

-(2012), “‘Sufrimos vergüenza’ Mujeres k’iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

DE LA CRUZ, Luis María (1997), *Y no cumplieron: reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichí*, La Plata: Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.

DRI, Rubén (2015), *La iglesia que nace del pueblo*, Buenos Aires: Biblos.

ESCOBAR, Arturo (1997), “Antropología y desarrollo”, *The International Social Science Journal*, 154 (2).

FALQUET, Jules (2001), “La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres zapatistas”. *Debate Feminista* 12 (24): 163-190.

FASANO, Patricia (2014), “Enredada. Dilemas sobre el proceso etnográfico de investigación de un chisme y su publicación”. En: Rosana Guber (comp.) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Editorial: Miño y Davila.

FEMENÍAS, María Luisa (2007), “Capítulo 2. La exaltación de la diferencia”, en: María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

FERNÁNDEZ, María del Rosario (1995), “Las voces femeninas y la construcción de la identidad: la mujer toba y sus producciones discursivas”, en: Marcia Rivero (comp.), *Voces femeninas y construcción de la identidad*, Buenos Aires, FLACSO.

FERNÁNDEZ, Analía y José BRAUNSTEIN (2003), “Historias de Pampa del Indio”. IV Congreso Argentino de Americanistas 2001, Tomo II. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.

FERRARA, Francisco (2007), *Los de la tierra: de las ligas agrarias a los movimientos campesinos*, Buenos Aires: Tinta Limón.

FLORES CARLOS, Alejandra (2009), “Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

FULLER, Norma (2013), “Género e interculturalidad: una relación problemática”, en: Juliana Ströbele-Gregor y Dörte Wollrad, *Espacios de género. Adlaf*, Buenos Aires, Argentina: Friedrich-Ebert-Stiftung, Fundación Foro Nueva Sociedad.

GIORDANO, Mariana (2003), “De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor

misional entre los indígenas chaqueños”. *Revista Complutense de Historia de América* (29): 5-24.

GOMEZ, Mariana Daniela (2008a), “Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)”, *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2): 373-408.

-(2008b), “El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa”, en: Silvia Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires, Biblos: 79-116.

-(2008c), “Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los estudios de mujeres”, *Boletín de Antropología*, 22 (39): 82-111.

-(2009a), “El género en el cuerpo”, *Avá*, 15: 289-306.

-(2009b), “Percepciones e imágenes de las mujeres tobas sobre los proyectos de desarrollo artesanal en sus comunidades”, viii ram, Buenos Aires.

-(2010a), “De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía”, *Publicar*, 8 (9): 145-169.

– (2011a), “¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y misioneros anglicanos en las décadas de 1930 y 1940 en el chaco centro-occidental”, *Cadernos Pagú*, 36: 187-222.

– (2011b), “¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios”, en: Silvia Citro (comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, Buenos Aires, Biblos: 239-256.

– (2011c), “Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales, imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco”, en: Ángela Sacchi (org.), *Genero em Povos Indigenas*, Museo do Índio-funai-giz: 28-49.

– (2012), “Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres qom (tobas)”, en: Vanesa Vázquez Laba (comp.), *Feminismos sexualidades y religiones en mujeres subalternas*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir Argentina, Vol. V: 113-148.

– (2013), “Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del chaco centrooccidental, Argentina: algunas reflexiones”, en Juliana Gregor-Ströbele y Dörte Wollrad (coords.), *Espacios de género: Adlaf Congreso Anual 2012*, Buenos Aires, Nueva Sociedad-Fundación Friedrich Ebert-Adlaf: 288-301.

– (2014a) “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, *Publicar*, 12 (16): 59-61.

– (2014b), “Procesos organizativos y participación política de mujeres indígenas en

- México: voces de activistas y abordajes en la bibliografía”, *Mora*, 20 (2).
- (2015), “La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la etnografía del Chaco argentino y sus usos ideológicos fuera de la etnografía”, *Cuadernos de Antropología*.
- (2016), *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo: las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*, Buenos Aires: Biblos.
- GÓMEZ, Mariana y Silvana SCIORTINO (2014/2015), “Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia”, *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Vol. 5 (5): 37-63.
- GORDILLO, Gastón (2005), *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*, Buenos Aires: Biblos.
- (2006), *En el gran Chaco: antropologías e historias*, Buenos Aires: Prometeo.
- GORDILLO Gastón y Silvia HIRSCH (2010), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: La Crujía.
- GUBER, Rosana (2001), *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Ed. Norma.
- (2004), *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires: Paidós.
- (2013), *La articulación etnográfica*, Buenos Aires: Biblos.
- GUZMÁN GALLANGOS, Flérida (2009), “La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- HERMITTE, Esther (1995), *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia de Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Vol. I., Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones,
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2000), “Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”, *Memoria*, 132.
- (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, 12 (24): 206-230.
- (2008a), “Introducción: Descentrandando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas en América Latina”, en: Rosalva A. Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.
- (2008b), “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de

mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia”, en: Rosalva A. Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída y Andrew CANESSA (2012), “Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

HIRSCH, Silvia (2003), “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica”, *Runa*, 24: 213-233.

-(2008a), “Introducción. La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña”, en Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires: Biblos.

-(2008b), “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino”, en Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires: Biblos.

HIRSCH, Silvia y Adriana SERRUDO (2010), *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina*, Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.

IDOYAGA MOLINA, Anátilda (1976-1977), “Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los pilagá del Chaco central”, *Scripta Ethnológica*, 4 (2): 76-98.

IÑIGO CARRERA, Valeria (2011), “La producción de la ‘cultura aborígen’ en el Chaco argentino: de naturalezas, estigmas, exotismos y fetichismos”, *Intersecoes*, Vol. 13 (1): 7-25.

KLIKSBERG, Bernardo (1999), “Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo”, *Revista de la CEPAL*, 69: 85-102.

LAGOS, Marcelo (1995), “De la toldería al ingenio: apuntes de investigación sobre el trabajo de las aborígenes chaqueñas”, en: Ana Teruel (comp.), *Población y Trabajo en el Noroeste argentino. Siglos XVIII y XIX*, San Salvador de Jujuy: UNIHR.

LANUSSE, Lucas (2007), “La monja rebelde: Guillermina Hagen”, en *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

LASCANO, Ramón Eduardo (2002), “Programa Yachay: resiliencia en el noroeste argentino”, *Revista N° 18: Desarrollo Infantil Temprano: Prácticas y Reflexiones. Resiliencia en Programas de Desarrollo Infantil Temprano. Estudio de revisión en cuatro programas de América Latina*, Bernard van Leer Foundation.

LEÓN, Magdalena (2001), “El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género”, *La Ventana*, N° 13: 94-106.

- LEONE, Miguel (2016), “De ‘pueblo pobre’ a ‘pueblo indígena’. Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985)”. *Quinto Sol*, Vol. 20 (3): 1-23.
- LEONE, Miguel y Cristian VÁZQUEZ (2016), “La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborígen (c.1960 – 1980)”, *Itinerantes*, N° 6: 89-114.
- LÖWY, Michael (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- MAHMOOD, Saba (2006), “Teoría feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto”, *Etnográfica*, vol.10.
- MARTÍN, José Pablo (2010), *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- MASSON, Sabine (2008), *TZOME IXUC: Una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*, México: Plaza y Valdés Editores.
- MEDRANO, María Celeste (2012), “Cazando a la cazadora: cuestiones sobre la posición de la mujer toba en los ámbitos políticos y públicos, domésticos y privados”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 41 (1): 123-146.
- MELUCCI, Alberto (1994), “¿Qué hay de nuevo en los ‘nuevos movimientos sociales’?” en Lasaña, C. y Guefield, J. (Ed.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- MÉNDEZ TORRES, Georgina (2009), “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- MENDOZA, Marcela (1999), “The Western Toba: Family Life and subsistence of a former hunter-gatherer society”, en Elmer Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, Connecticut: Bergin and Garvey.
- MENDOZA ROMERO, Nydia Constanza (2011), “Políticas Culturales y Cultura Política en una Organización Campesina del Magdalena Medio Colombiano”, *Nómadas (Col)*: 31-44.
- MILLER, Elmer (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México: Siglo XXI.
- MOLYNEUX, Maxine (1985), “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State, and Revolution in Nicaragua” en *Feminist Studies*, 11 (2): 227-254.
- MOMBELLO, Laura (2011), “Esos ‘otros’ tan distintos. Entrevista a Mabel Quinteros”, en: Elizabeth Jelin et. al., *Por los derechos. Mujeres y hombres en la acción colectiva*. Buenos Aires: Nueva Trilce.

MONTANI, Rodrigo (2008) “Metáforas sólidas del género: mujeres y tejido entre los Wichí”, en Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires: Biblos.

MORELLO, Gustavo (2003), *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC).

MURTAGH, Ricardo (2014), *Iglesia y compromiso. “La movida” del noroeste argentino en los setenta*. Buenos Aires: Ágape.

NEWBERY, Sara (1975), “Algunos tabúes de la mujer indígena en Argentina”, *América Indígena*, 35 (3): 477-489.

OLIART, Patricia (2012), “Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

ORTNER, Sherry (1996), “The Problem of “Women” as an Analytic Category”, en: Sherry Ortner, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, Boston: Beacon Press.

-(2006), “Power and Projects: Reflections on Agency”, en: Sherry Ortner, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press.

-(2009), “Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayano”, en *Papeles de trabajo*, año 2, n°5.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao (2010), “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”, en *Desacatos*, núm. 33: 13-32.

PALMER, John (2005), *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, Salta, APCD-CECAZO-EPRAZOL.

PEQUEÑO BUENO, Andrea (2009), “Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres indígenas en Ecuador”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

PÉREZ MOSCOSO, María Soledad (2009), “Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial”, en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

QUINTERO, Pablo (2012), “Desarrollo, comunidad y poder en el noreste argentino. La comunidad qom de Pampa del Indio y el Proyecto de Producción Bovina y Caprina”, *Sociedades Rurales, Producción y Medio Ambiente*, Vol. 12 (24): 87-135.

QUIÑONES, Ana (1991), *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*. *El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. CONFAR.

RESTREPO, Eduardo (2004), “Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder”, en: Barbary, Olivier; Urrea, Fernando (edit.), *Gente Negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Colombia: Cidse-Ird-Colciencias.

-(2012), *Intervenciones en Teoría Cultural*, Colombia: Universidad del Cauca.

RODRIGUEZ MIR, Javier (2011), “Transformando la alteridad. Alcances y limitaciones de los proyectos de desarrollo en las sociedades originarias del Chaco argentino”, *Gazeta de Antropología*, 27 (1).

ROITMAN, Adolfo (1982), *Bosquejo para una historia de las tribus toba*, Tilcara, Universidad de Buenos Aires, Publicaciones del Instituto Tilcara.

ROUQUIÉ, Alain (1990), *Extremo occidente. Introducción a América Latina*. Buenos Aires: Emecé.

SALAMANCA, Carlos (2008), “De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos”. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 44 (I).

SANCHEZ, Martha (2012), “Los retos de los liderazgos femeninos en el movimiento indígena de México: la experiencia de la ANIPA”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

SCIORTINO, Silvana (2013), “Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarios en los discursos identitarios”. Ponencia presentada en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. FFyL, UBA. 27-29 de Noviembre.

-(2014), “Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina”, *C.M.H.L.B. Caravelle*, N° 102: 87-106.

SCOTT, Joan (2008), “Algunas reflexiones adicionales sobre género y política”, en: Joan Scott, *Género e Historia*, México: FCE, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

SIEDER, Rachel y Morna MACLEOD (2012), “Género, Derecho y Cosmovisión Maya en Guatemala”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

SIERRA, María Teresa (2008), “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”, *Iconos*, N° 31: 15-26.

-(2012), “Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

SMITH, Christian (1994), *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós.

TOLA, Florencia (2008), “Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño”, en Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Buenos Aires: Biblos.

TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2007), “Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro Occidental a principios del siglo XX: entre comunidades e identidades diversas”, *Población y Sociedad*, N°14/15: 139-176.

-(2009), “La transformación de ‘lo étnico’ en producto turístico en la provincia de Chaco, Argentina”, *Runa*, XXXI (1): 89-107.

TOURIS, Claudia (2009), “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina”, en: Andrea Andújar (comp.) *De minifaldas y revoluciones*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.

TRINCHERO, Hugo (2000), *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación, El Chaco central*, Buenos Aires: EUDEBA.

VALLADARES DE LA CRUZ, Laura (2008), “Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales”, *Alteridades*, Vol. 18 (35): 47-65.

VÁSQUEZ GARCÍA, Carolina (2012), “Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

VIANEY VARGA, Liliana (2012), “Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe frente a la impartición de la justicia local y el uso del derecho internacional (2000-2008)”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

VILLA HERNÁNDEZ, Rufina (2012), “Las mujeres nahuas y su experiencia del Juzgado Indígena de Cuetzalan, Puebla”, en: Rosalva A. Hernández Castillo y Andrew Canessa (ed.), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Lima-Perú: IWGIA.

VIÑALES, Diana Beatriz (2014), *Las religiosas francesas desaparecidas: biografía de Alice Domon 1937-1977*. Buenos Aires: Patria Grande.

WRIGHT, Pablo (2008), *Ser en el sueño: crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

YÚDICE, George (2002), *El recurso de la cultura*, Barcelona: Gedisa.

ZAPATA, Laura (2013), “Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)”. *UTURUNKU ACHACHI, Revista de Pueblos y Culturas Originarios*, Vol. 2: 47-62.

ZIBECCHI, Carla (2014), “Mujeres cuidadoras en contextos de pobreza. El caso de los Programas de Transferencias Condicionados en Argentina”, *Estudios Feministas*, 22 (1): 91-113.

Fuentes periodísticas

(1985), “Ahora nos toca a nosotras como mujeres nuevas”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, septiembre.

(1986), “ATSINAI. MUJERES. YAVORPI”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, septiembre.

(1988), “La punta de la madeja”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, mayo.

(1988), “La punta de la madeja”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, junio.

(1988), “Doña Rebusque”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, agosto.

(1988), “Capaz de dar la vida”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, octubre.

(1988), “Parteras de oficio”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, diciembre.

(1989), “La mujer en la organización. ‘Tenemos mucho para dar’”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, febrero.

(1989), “Un tejido fuerte y resistente”, *Acción de INCUPO*, Reconquista, abril.

Otras fuentes

Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América (2007), *¿A dónde nos llevó el viento?*, Memorias Inéditas.

(2013), *En memoria tuya: Semblanza de Mercedes Silva*, Córdoba: Julio Rojas Imprenta Editorial.

Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2008), *Relatos Qom*, Córdoba: Editorial Copiar.

-(2010), *QARALAMAXAT QARMA' Nuestros Lugares*, Córdoba: Editorial Copiar.

SANDOVAL, Sylvia (2013), *Experiencias en Educación Bilingüe Intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom*, Resistencia-Chaco: ConTexto.

WYNARECZYK, Hilario (1997), "Los Tobas. Un estudio de tres comunidades", *Suplemento antropológico*, XXXI (1-2): 275-346.

Documentos

Informe Social Mes 2. Punto 7 para PPI. Mayo, 2012.

Informe Social Mes 4. Punto 7 para PPI. Julio, 2012.

Documentos del Taller de Turismo Alternativo RP3. Tramo Pampa del Indio-Villa Río Bermejito. Octubre, 2012.

ANEXO

Selección de artículos publicados en "Acción de INCUPO" entre 1985 y 1989 —ordenados cronológicamente— que abordan las actividades emprendidas por INCUPO con mujeres indígenas y mujeres campesinas.

ACCION DE INCUPO, Setiembre de 1985

Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas



El trabajo de las mujeres de Campo Medina. Ellas llaman "Las arañas" al taller.

Una comunidad en marcha tiene sus protagonistas.

Entre ellos están las mujeres.

Algo sucede en las comunidades aborígenes tobas de Pampa del Indio, provincia del Chaco. Las mujeres nos hacen llegar su voz, como un murmullo, entre risas, mientras las manos continúan trabajando.

LAS PALACHÍYAXAPI DE PAMPA GRANDE

— Nosotras estamos aquí, trabajando unidas todas las mujeres en este lugar.

Somos 27 mujeres. Venimos para poder aprender en este taller de costura.

— ¿Cómo están organizadas?

— Tenemos una comisión. La presidenta es Lucía Núñez de 20 años. La secretaria es Flora Núñez de 40 años. Y la Tesorera es Marta García de 17 años.

— ¿Qué nombre le han puesto a este taller?

— Lo llamamos "Las arañas", en nuestro idioma se dice Palachíyaxapi. Le decimos así porque hacemos tejido con una y dos agujas. Trabajamos con lana usada.

— Estas agujas con que están trabajando, Marta, ¿quién las hizo?

— Las hizo mi tía Flora con palo blanco de guayaví.

— ¿Quién más fabrica agujas?

— El padre de Olga está haciendo también agujas de madera resultan muy buenas.

— Mi hijo las hace con madera estacionada. Le cuesta más trabajar las pero son mejores; no se quiebran fácilmente.

— Otra cosa que estamos por aprender es a hacer hilo con lana de oveja. Un poco lo sabemos ya. Era una actividad que tenían las mujeres antiguamente. Hemos aprendido con nuestra mamá. Trabajo de ellas. Ahora nos toca a nosotras como mujeres nuevas.

— Cuando usted era chica, ¿en qué forma trabajaba la lana?

— Cuando empezamos a trabajar con lana, así a mano, hacíamos jergas, bolsitas, carteras para los niños que iban a la escuela. . .

— Y después, ¿por qué dejaron de hacer eso?

— Dejamos porque no había posibilidad de venderlas. Es bueno volver a empezar este trabajo tan importante para nosotros.

— ¿Por qué le parece que es importante capacitarse la mujer?

— Porque todas juntas, unidas, podemos adelantar el trabajo que tenemos.

— ¿Dónde estaría el provecho?

- Estaría en que podríamos enseñar también a otra gente que no sabe hacer.
- ¿Qué otra actividad tienen en este taller?
- Aquí están trabajando algo en escuela para aprender a leer.
- Vamos a preguntarle a los que estudian. ¿Cómo es su nombre, abuela?
- Me llamo Susana Gómez. Tengo 78 años.
- Usted vienen todos los días para participar en el grupo, ¿por qué le parece que es bueno venir?
- Yo vengo sola. Vengo a escribir junto con Aurora, Rosa y algunas otras. A veces también viene Juan.
- Lindo, lindo. Yo nunca hice esto... Repite mientras dibuja las letras.

LOS TALLERES DE CAMPO MEDINA

A unos 20 kilómetros de distancia, en Lote 45 de Campo Medina, hay otro taller. La presidenta es Teodora López de 50 años.

- ¿Cómo empezó este grupo, doña Teodora?

- Empezó cuando terminamos la cosecha de algodón, a mitad de mayo. Vienen unas 25 mujeres más o menos.

- ¿Qué progresos han hecho?

- Hemos cosido acolchados con retazos y ropas de niño. Además hemos aprendido a coser a máquina. Y ahora cortamos pantalones y camisas.

- ¿Tienen todo lo necesario?



"Estamos trabajando para aprender a leer y escribir."



Con la venta de ropa usada hemos juntado dinero para comprar telas, hilos, agujas...

- Con la venta de ropa usada hemos juntado dinero para comprar telas, tijeras, hilos, agujas y todo lo que necesitamos.

- Seguimos 2 kilómetros más adelante y conversamos con Irene Tomás de 30 años, presidenta del grupo de Lote 100.
- ¿Nos podés contar, Irene, cómo comenzaron a reunirse?
- Fue en el mes de mayo. Hemos empezado a trabajar bajo los árboles. Ahora ya tenemos este salón que está terminado. Sólo falta colocar la puerta.
- ¿Quién levantó el salón?
- Algunos hombres de la comunidad. Los varones nos ayudan porque están muy interesados en que nosotras nos capacitemos.
- ¿Cuántas mujeres se reúnen?
- Se anotaron más de 50, pero las que vienen siempre son 45. Algunas caminan desde lejos, pero lo mismo vienen.
- ¿Cómo hacen para atender a tantas?
- Nos hemos organizado en grupos de 10 ó 12, y las de la Comisión hacemos de instructoras. Aprendemos para enseñar a otras.
- ¿Qué han hecho hasta ahora?
- Hemos hecho batitas, pantaloncitos para niños. Ahora estamos cortando y armando pantalones grandes. Aplicamos moldes y cortamos.
- ¿Cómo cosen?
- Todo lo hacemos a mano. Casi todas las mujeres son hábiles y muy prolijas en la costura. Ahora nos han traído una máquina de coser en préstamo. Vamos a aprender a manejarla.
- Veneria Gómez es una de las más firmes participantes en el taller de Lote 300.

Después de 60 años he aprendido a coser con moldes. Antes no sabía ¡Cómo no voy a estar contenta!

COMO MUJERES NUEVAS

Pero también hay mucha gente joven con ganas de capacitarse. Un grupo de las más jovencitas se dedica al tejido.

Las tareas del aprendizaje se van alternando con la reflexión sobre el proceso del grupo.

- ¿Qué hace la Comisión? Desde su experiencia responden:

Enseñan a coser, cuidan las cosas del grupo, ponen precio a las prendas y llevan las anotaciones.

Así van dando los primeros pasos como grupo organizado. La comisión de Lote 100 se ha reunido con la de Lote 45 para ver mejor cuál es su servicio y su responsabilidad. Especialmente la secretaria y la tesorera se capacitan para llevar las anotaciones necesarias.

Un miembro de cada comisión ha participado en la Primera sesión del Curso de Animadores Aborígenes, realizado en Ibarretá, provincia de Formosa. Nuevamente Irene nos da su impresión: Al principio yo me causté porque no entendía lo que hablaban las mujeres pijagás. Pero después conversando llegamos a entendernos. Fue muy lindo.

- ¿De qué se trataba el curso?

- De la cultura... de las cosas de los pasados. Tenemos que estudiar.

Recordamos lo que nos dijo Flora en Pampa Grande. Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas. Un tiempo bueno. Un tiempo distinto comienzan a buscar las mujeres tobas... Y lo hacen con los pies firmes en la cultura toba y la mirada en el futuro.



LA VIDA DE LA MUJER ABORIGEN TRANSCURRE EN SU COMUNIDAD. ES LA QUE SE QUEDA EN CASA, LA QUE EDUCA A LOS HIJOS, LA QUE TRANSMITE Y CUIDA LA CULTURA DE LOS ANTIGUOS.



ATSINAI MUJERES YAVORPI

EL PRINCIPIO

En el principio de los tiempos los primeros varones que vivían en la tierra eran todos animales y pájaros y se dedicaban a pescar.

Las mujeres vinieron del cielo. Entonces recién aparecieron los hombres-completos que hoy son pilagás y antes eran bichos.

Así relatan los ancianos pilagás el origen de la mujer, la que vino del cielo.

La cultura aborígen guarda muchas leyendas y cuentos donde aparece la mujer. En todos se reconoce, se explica o se cuenta la ocupación de la mujer.

DESDE SIEMPRE

La mujer aborígen wichi ó pilagá, es sobre todo madre. Es la que educa a los hijos. Y les enseña las primeras palabras del idioma de los

mayores. Es la que conduce los primeros pasos en el conocimiento de los árboles, las plantas, los animales.

Y son muchos los secretos que le han ido arrancando al monte a lo largo de los tiempos.

Las mujeres de antes no sabían

leer ni escribir pero tenían muchas enseñanzas para los hijos. Buscaban con los hijos las frutas del monte y les mostraban qué frutas eran buenas para comer. Ella cocinaba todas las frutas que juntaban en el monte: poroto, doca, batata del monte... y lo que el marido cazaba y pescaba.



Hilar es un trabajo de siempre de las mujeres. Ya lo hacían las mujeres antiguas. Toribia de Campo del Cielo, Formosa, nos contaba:

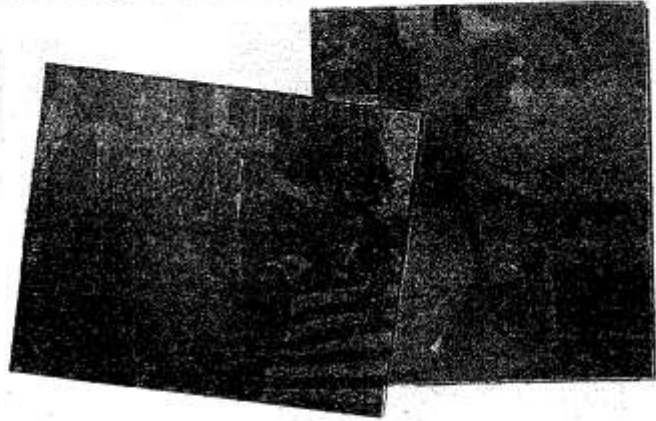
La mujer pilagá es artesana. Hace yica, y teje. Las mujeres mayores les enseñan a las más jóvenes a hilar, tejer, a hacer yica. Cuando tienen edad de 12 años ya empiezan a tejer, pero primero se les enseña a hilar, a tisar...

Esta sabiduría se transmite de generación en generación. Así también aprenden a tejer la piola de chaguar y gran variedad de canastos y sombreros. Es reconocida su habilidad para dar forma al barro y hacer vasijas para acarrear agua.

Cada raza aborigen tiene su artesanía y forma de trabajar. En cada trabajo depositan destreza y esmero.



has
san
e y
ue
das
ite:
ba.



MUJERES NUEVAS

La vida de la mujer aborigen ha ido cambiando. Porque la vida de todas las comunidades ha ido cambiando. Se la necesita en la comunidad haciendo otras cosas, aprendiendo cosas nuevas.

Yo soy alfabetizadora desde hace 5 años. Me gusta el trabajo que hago. Ayudo a mis hermanos a aprender a leer y escribir. (Lucía, Ingeniero Juárez).

Llevamos los chicos a la Sala y para la vacunación. Cuidamos la salud de las criaturas. (Maruca, Pozo del Tigre).

Muchas veces tenemos problemas con la escuela de los chicos. Algunos maestros no se preocupan. Estamos contentas porque hay escuela con Auxiliares Aborígenes.

Aprendemos cosas nuevas como a hacer pan.

Tenemos taller de costura. En algunas comunidades nosotras mismas enseñamos a nuestras compañeras a cortar y coser. Hacemos la ropa para nuestra familia y también vender. (Sancerena, Ibarreta).

La mujer también quiere capacitarse.

Si se capacita el hombre solo y la mujer no, es como si él solo creciera y ella se queda chiquita. (Encuentro de mujeres, Pozo del Tigre).

Sin duda es un tiempo nuevo para todas las mujeres aborígenes. Su participación en la comunidad es necesaria.

Claro que no siempre les resulta tan fácil. A veces no se entiende lo que quieren las mujeres. Lucía nos comentaba su preocupación:

Algunos nos dicen que la mujer no sirve y no dan participación. Y eso no es cierto. Dios hizo hombre y mujer.

CON LA FRENTE ALTA

Las voces de las mujeres casi no se escuchan. Pero su trabajo habla por ellas. Mujeres nuevas que no olvidan sus raíces. Mujeres que todos los días entregan la ternura para sus hijos, y dan fortaleza al hombre cuando se desanima.

Mujeres que quieren que su pueblo camine solo, con la frente alta. Y ponen su esfuerzo para lograrlo.

La punta

En una charla entre mujeres, algunas se mostraron preocupadas por su escasa participación en los asuntos de comunidad. Un ejemplo: la Comisión de la Colonia era toda de hombres. Así que entre todas empezaron a buscar la punta de la madeja a esta cuestión de la participación de la mujer.

de la madeja



MUCHO TRABAJO, POCO TIEMPO

"Nosotras no podemos ir a las reuniones porque siempre se hacen en horarios no convenientes. A la mañana, no podemos. Hay que alistar los chicos para la escuela, lavar, limpiar la casa y después hay que cocinar. A la tardecita tampoco podemos ir. Los hijos nos necesitan y no podemos dejarlos solos hasta las tantas horas... Y si hay criaturas chicas es más problema".

"Al costurero podemos ir porque el horario lo ponemos entre las mujeres. Y hacemos el esfuerzo para venir".

"Además no sólo tenemos el trabajo de la casa. También nosotras trabajamos en la chacra, en la sembrera y cuando hay cosecha estamos a la par de todos".

"Nosotras mal que mal nos arreglamos. De vez en cuando dejando la responsabilidad a las hijas, pero para la mujer que trabaja afuera es más difícil, creo yo. Cuando llega a la casa, en vez de descansar o tomarse unos mates tranquila, tiene que ponerse de fe que de fe con la comida, el lavado, la planchada, los hijos..."

■ **La mujer tiene que dar su aporte.**

UNA PUNTA DE LA MADEJA

Sin embargo, muchas mujeres norteñas se las arreglan para estar presente en las organizaciones campesinas, en los costureros, en comisiones de barrios o de colonias, en cooperativas o donde se la necesite.

Conversamos con doña María, campesina formoseña:

ACCION: María, ¿cuál sería la participación de la mujer en todo este movimiento campesino?

MARIA: *La participación de la mujer tendría que darse más, pero en realidad se da muy poco. Porque las mujeres creemos que la organización es cosa de hombres. Sin embargo la presencia de la mujer está en todo. Porque el problema del campo lo siente tanto el hombre como la mujer. Pero por limitaciones que son propias de la mujer, como los chicos, la casa, la escuela... y por un montón de problemas, no puede ir a la reunión. O tiene que dejar un montón de cosas para ir a participar.*



■ El problema del campo lo siente tanto el hombre como la mujer.

■ Sin la mujer, ninguna organización va a ir adelante.



ACCION: Y en este momento, ¿cuántas mujeres están participando activamente?

MARIA: *En la colonia somos muchas las que participamos. Pero a nivel de otras responsabilidades como el Consejo Central son muy pocas. Es un nivel más elevado y entonces no pueden participar porque tienen que salir de la casa. Hay que ir más lejos y eso les cuesta mucho.*

ACCION: ¿Por qué se tendría que dar esa participación en todos los niveles?

MARIA: *Y porque tendría que ser una organización integral, que trate todos los problemas. Es decir, aparte del problema del precio del algodón, de crédito, de tierras... tendría que tratar el problema de la salud, de la vivienda... Eso es lo que más se siente. Lo siente toda la familia. Por eso, la mujer tendría que dar su aporte en esos temas.*

ACCION: Y las esposas de los hombres que participan activamente en la organización ¿se reúnen alguna vez y conversan estos problemas?

MARIA: *Reunirse en forma separado, no. Nos reunimos en forma conjunta tratando los problemas de la Colonia. Por ahí aparecen mujeres bastantes activas y hablando más que los hombres. Participan y algunas son delegadas. ¡Y son como tigres!*

ACCION: ¿Qué les dirías a todas las mujeres que como vos, quieren participar?

MARIA: *Yo pienso que tendrían que hablar con los esposos. Así podrían participar más. Porque si dialogamos en la familia, podemos dejar un montón de cosas y organizarnos un poquito mejor. Entonces se puede salir más. Y también tienen que ayudar a los mujeres a participar, a dejar ciertas cosas para tratar de ayudar al campo. Sin la mujer, ninguna organización va a ir adelante. Para que sea integral tiene que estar la mujer.*

Doña María nos tiró una punta de la madeja.

Lo seguiremos conversando en casa y también en el próximo ACCION de INCUPO.

Esta vez la punta de la madeja la buscamos por el lado del trabajo de la casa, de los quehaceres domésticos. En estos tiempos la mayoría de las mujeres también tienen que salir a trabajar afuera. Muchas de estas mujeres repiten fuera de la casa lo que hacen siempre: las tareas domésticas. Conversamos con Isabel de Romero, esposa y madre de familia empleada doméstica de profesión y perteneciente al Sindicato de Empleadas Domésticas de Reconquista, Santa Fe.



ACCION:
— ¿Cómo se reconoce el trabajo de la mujer Empleada Doméstica?

ISABEL:
— "Nosotras nos damos cuenta en la medida que hablamos con otras mujeres, que al trabajo de la mujer no se lo tiene en cuenta. El trabajo de la empleada doméstica es muy mal pago. Muchas personas creen que dando, por ejemplo, una ropa vieja o algo que no le sirve, ya está pago el trabajo. No se puede valorizar nuestro trabajo con algo que a la patrona no le sirve más. No es valorizado el trabajo de la Empleada Doméstica. Por eso estamos con muchos reclamos, muchos problemas. Pensamos que con el tiempo se va a ir reconociendo el trabajo. Además, es un trabajo digno como cualquiera".

ACCION:
— ¿Por qué decís que no es valorado?

ISABEL:
— "No es valorado en cuanto al trato que se le tiene, primero como persona. La empleada doméstica es una mujer, madre como la patrona. Entonces, tenemos los mismos derechos como mujer. Tenemos la necesidad de salir a trabajar como tiene la necesidad la patrona de salir a trabajar. En estos momentos muchos maridos se han quedado sin trabajo, son chingarines... Y no nos queda otro remedio que salir a trabajar. Y nos enfrentamos con

La punta de la madeja

esta difícil situación. Cuando decimos "tanto es lo que tenemos que ganar, o lo que nos corresponde", la patrona dice: "ustedes se vienen con un montón de leyes...". Nosotras vemos que no nos valorizan ni como persona ni como trabajadora."

ACCION:
— ¿Por qué será que la patrona, que sabe lo que es el trabajo doméstico, no tiene esta consideración?

ISABEL:
— "A mí me parece que eso lo toman como un desahogo, de esa mujer-patrona hacia esa mujer-empleada. Es como que está marginando a otra mujer más. La patrona parece que se desahoga. Porque eso que ella tuviera que hacer lo hace la empleada."



Dice Isabel: "Vemos que no nos valorizan ni como persona ni como trabajadora".

ACCION:

— La empleada doméstica hace el mismo trabajo en casa ajena y también en la propia, ¿cómo es considerado esto?

ISABEL:

— "Ahí es donde vienen los problemas. Vos llegás a tu casa y tenés toda la casa dada vuelta, todo por hacer. Y hay un marido... Gracias a Dios, mi marido me ayuda. Y lo que no se puede hacer, no se hace. Pero tengo conocimiento por compañeras de la situación fea que están viviendo. Llegan cansadas del trabajo: se encuentran con todos los problemas de la casa, de los hijos. Entonces, viene el marido y dice: "no me tenés listo esto, no me tenés listo aquello..." Como que la mujer tiene que ser una máquina en el trabajo, en la casa, en todos lados.

Y llega un momento en que una se siente con los ánimos por el suelo. Se siente acosada.

El marido no tiene en cuenta el trabajo que hace la mujer fuera de la casa y el que hace en la casa.

Y en el trabajo, la patrona no tiene en cuenta el trabajo que está haciendo esta otra mujer. Así que una se siente muy desgastada, muy desgastada. Y llega un momento en que una se pregunta: ¿la quién conformo?. Por ahí vienen los problemas de los matrimonios, las peleas.



La empleada vuelve a su casa y tiene todo revuelto. Por eso digo que es doble trabajo. Y no se lo reconocen en ninguno de los dos lados.

En el caso mío, doy gracias a Dios porque no tengo este problema. Pero veo a mis compañeras que sí lo tienen y viven muy amargadas por ese motivo".

UN TRABAJO QUE NO SE VE

Muchas mujeres como Isabel trabajan afuera. Realizan en otra casa los quehaceres domésticos y no son consideradas trabajadoras.

Tampoco las reconocen como tales en la propia casa.

— ¿Por qué los quehaceres de la casa no son considerados trabajos?

Así opinaron mujeres de un Taller de Costura y Tejido:

— "Por empezar, nuestro trabajo no se ve. Se ve la ropa limpia, la comida preparada y la casa ordenada. Pero no se ve todo el

trabajo que hicimos o todo el tiempo que nos llevó terminar".

— "Muchas creen que el trabajo de la casa es obligación de la mujer nomás. Entonces, todo lo tiene que hacer ella aunque haga otras cosas. Cuando por necesidad salimos a trabajar afuera, de vuelta nos esperan todos los quehaceres".

— "Además tenemos la obligación de hacer todo bien. Si una mujer no es muy habilidosa para coser, por ejemplo, enseguida dicen que es una infeliz, una abandonada... En una palabra, dicen que esa mujer "no sirve". Sin embargo, puede tener otras virtudes pero no lo consideran".

Hasta aquí opinaron estas mujeres. Pero seguramente, ustedes amigos lectores, también tienen sus opiniones. ¿Qué le parece conversar en casa con la familia, o con los vecinos, sobre este tema?

Y si la charla se pone acalorada, mejor...



La punta de la madeja

Esta vez, las donas del Taller de Costura y Tejido tiraron la punta de la madeja por el lado de la economía de la casa, los gastos y lo necesario para vivir. ¿Quién maneja estas cuestiones en la familia? ¿Cómo se maneja la mujer con los gastos de la casa? Fuimos a conversar con doña Chonga Esquivel, una mujer que de esto sabe un montón.



Doña Rebusque

TODO CASERO

En estos días de frío, da gusto sentarse al lado de la cocina a leña, compartir el mate y una conversación con doña Chonga.

— ¿Cómo se mueve usted con la economía de la casa?

— Yo me manejo de esta manera.trato de hacer todo casero. El queso, lo hago yo. La manteca, también. La grasa de chanchito la tengo de las carnesadas... En esta época siempre tengo carne en la heladera o si no, carne salada. No ocupo tantas cosas compradas porque crío toda clase de bichos. Crío marruecos, patos, ganzos, chivo, oveja... La carne de vaca para mí, y no es por exagerar, es un lujo. A veces me doy ese lujo de un asado o unas costeletas. Pero siempre tengo carne de otros bichos. En mi casa, la vida mía es la producción que haga acá, en casa. Por ejemplo, el locro lo hago con el maíz que yo piso. Tengo mortero y yo lo piso y lo hago.

Así hago yo para la economía. Es una cosa que una aprendió así. Y el dinero que entra, lo invierto en otra cosa: en arreglar el rancho, en un alambrado o en otra cosa. A ese dinerito que voy ahorrando, lo guardo por si alguna vez, la viejita, mi compañera, se enferma.

Con la leche también hago de todo. Hago dulce, arroz con leche, maicena... Porque la maicena la hago de la harina de mandioca. También de la harina de maíz hacemos el postre. Como ve, poco uso cosas envasadas y compradas. Lo hago todo yo. Lo único que gasto mucho, es en azúcar. Ojalá tuviera para hacer el azúcar.

— Doña Chonga, ¿dónde aprendió a manejarse de esta manera?

— Yo lo aprendí de mi mamá. Porque ella era muy económica. Y yo seguí así.



Dice doña Chonga: "Yo trato de hacer todo casero".

DOÑAS REBUSQUES

Casi casi doña Chonga se queda sin palabras. Las mujeres del Taller de Costura y Tejido habían empezado a soltar la lengua.

Cada una empezó a decir cómo se las arreglaba para que todos los días haya algo para "parar la olla".

— "Doña Chonga no es ninguna manca para aprovechar todo lo que tiene en las casas. Pero todas las mujeres hacemos lo mismo. Sabemos dónde nos aprieta el zapato. Y llegado el caso, hasta andamos a los saltos en un pie".

— "Recién quise ponerle precio a todo lo que hacía doña Chonga. Y casi me caigo de la sorpresa. ¿Me equivoco o la suma de todo vale más que los jornales de mi marido?"

— "Me parece que no le erró al vizcachazo, doña. La vez pasada, perdimos la cosecha. Quedamos debiendo a medio mundo. Gracias a la huerta, a los bichitos que crié y a otros rebusques, salimos a flote".

— "Ahora que está todo tan caro y difícil se ve bien la habilidad de la mujer para administrar la casa. De otra manera no se explica cómo se pueda seguir viviendo con los dos pesos locos del jornal".

— "En estos tiempos hay que ser bien despiertas para "sacarle el jugo a la toronja", como dice mi abuela. Hay que usar la imaginación e inventar recetas y todo lo que haga falta".



La mitad de la producción mundial de alimentos lo hacemos las mujeres.

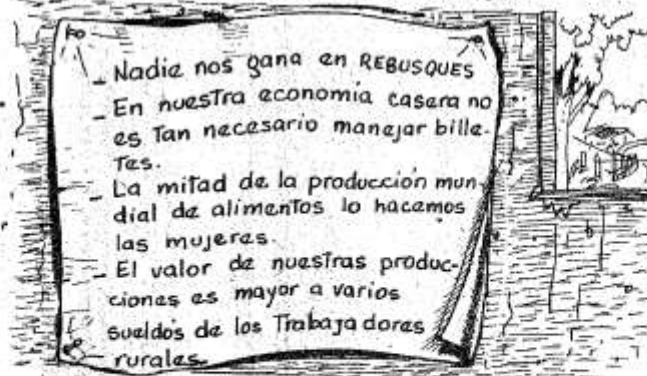
En nuestra economía casera no es tan necesario manejar billetes.



La charla, ese día, fue de nunca acabar. Al final de la tarde, entre hilos, tijeras y lanas, doña Margarita anotó en un afiche lo siguiente:



Nadie nos gana en REBUSQUES.



La charla en el Taller terminó. Ahora comienza otra: la de todos ustedes. ¿Qué le parece seguir tirando de la punta de la madeja y conversar este tema?



**La punta
de la madeja**

LAS MUJERES DEL TALLER DE COSTURA Y TEJIDO ESTAN DALE QUE DALE A LA AGUJA Y A LAS LANAS. Y POR SUPUESTO, TAMBIEN A LA CONVERSACION! EN LA ULTIMA REUNION SE LES OCURRIO HABLAR DE LA MUJER COMO MADRE. Para abrir la conversacion escucharon la palabra de doña Rosa Sosa de Diaz. Ella vive en El Tumbó, provincia de Santa Fe

Capaz de dar la vida

OCTUBRE
MES
DE
LA
MADRE

AL LADO DE LOS HIJOS

— Rosa, ¿cuántos hijos tenés?

— Yo tengo 8 hijos. Es sacrificado para criarlos, educarlos. Pero es lindo. Los chicos son la alegría de la casa. El primero lo tuve a los 22 años y después todos son seguiditos

— ¿Qué hace una mujer por los hijos?

— Yo soy capaz de dar la vida por mis hijos. Porque es una cosa grande. Y nosotras las madres llevamos la responsabilidad de los hijos. Está el papá, por supuesto. Aunque es distinto. El hombre trabaja para la familia. Pero no pasa lo que nosotras pasamos con los hijos. Las madres estamos cuando están enfermos, al lado de la cama, de noche. No medimos todo lo que hacemos.

Yo digo: sí. Los padres hacen cualquier sacrificio con el trabajo. Mi mamá siempre decía que el hombre es "el horcón del medio". Pero no es como nosotras las madres. Nosotras estamos continuamente.



"No me gusta que los chicos hagan trabajo pesado".

— ¿Qué les enseñaste a tus hijos?
 — Siempre quise que aprendan a trabajar, a ganarse el pan por su propio esfuerzo. Por supuesto, a mí no me gusta que hagan trabajo pesado. Siempre les digo que cuando sean grandes pueden conseguir un trabajo que no les perjudique la salud. Ahí tenemos el caso del monte. Yo les digo que no me gusta que vayan a hachear. El hacha es un trabajo pesado aunque tengan motosierra. Pero ellos van a ayudarle al padre a cargar leña. Siempre me gustó que aprendan a trabajar. No me gusta que hagan trabajo pesado y se arruinen la salud.

Otra cosa. No me gusta que los chicos pidan. Más vale yo les voy a buscar un trabajito y no que vayan a pedir. Es triste eso. No me gusta ver las criaturas pidiendo en el pueblo. Si me toca a mí preferiría ir yo y no mandar a los chicos. Buscaría algo para hacer y no mandaría a los hijos.

Ahora tengo los hijos crecidos. La menor tiene 5 años. Pero hasta hoy trabajo en la chacra, en carpida, todo eso. Porque no los puedo ver a ellos solos trabajar. Yo digo que tengo que estar. Mientras pueda tengo que estar al lado de ellos.



Las mujeres hablaron desde el corazón de cada una.



"Los hijos son la riqueza de nosotros, los pobres".

COMO GALLINAS CLUECAS

Las palabras de Rosa fueron el empujón para las opiniones. Esa tarde, mientras las manos trabajaban, se escucharon estos comentarios:

— "Nosotras las madres no solamente le damos la vida a los hijos. También hacemos cualquier cosa por cuidar y proteger esa vida".

— Nosotras criamos todos los hijos que Dios manda. Porque los hijos son la riqueza de nosotros, los pobres".

— "Las madres hacemos cualquier sacrificio por los hijos. Parecemos gallinas cluecas cuando nos tocan la cría. Y atropellamos nomás cuando de los hijos se trata. A veces, nos tragamos el orgullo y sacamos la cara por ellos".



"Nosotras criamos todos los hijos que Dios manda".



"Parecemos gallinas cluecas cuando nos tocan la cría".

La reunión se fue estirando de lo lindo.

Las mujeres hablaron desde el corazón de cada una.

Con palabras de cariño cuando se recordaban cabezudeadas.

Con palabras de dolor cuando se perdió un hijo; de amor cuando se recibió a un huérfano en la casa; de alegría cuando nacía una criatura; con palabras de esperanza cuando los hijos formaban otra familia o cuando se luchaba en comunidad para pecharle a los problemas.

En esta reunión hablaron las mujeres. En casa, las manos de una madre hablan por ellos. Esas manos suaves en las caricias, fuertes en el dolor y siempre empujando.

¿Nos animamos a tirar de esta punta de la madeja?

Como siempre, podemos seguir conversando en familia.

Mientras sigan naciendo chicos, seguirá vivo un antiguo oficio: el de las parteras.

Así como heredaron de sus mayores las parteras pilagás y wichis, siguen trayendo niños al mundo, en las mismas comunidades aborígenes.

UN ENCUENTRO PARA COMPARTIR Y APRENDER

En Las Lomitas, provincia de Formosa, durante este año, las parteras aborígenes realizaron dos encuentros. Primero se encontraron las parteras pilagás y después las wichis, durante dos días. Se reunieron para compartir su sabiduría y aprender cosas nuevas sobre el parto.

Estuvieron las parteras con mucha experiencia. Pero también las jóvenes, que andan con ganas de aprender el noble oficio.

Ellas vinieron representando a distintas comunidades formoseñas:

Comunkdades Wichi

Colonia Muñiz
 Pozo del Mortero
 Campo Tres Pozos
 Laguna Yema
 Lote 28
 Lote 42
 y un agente sanitario de Pantalla

Comunkdades Pilagá

Campo del Cielo
 Laq'tasanyie
 La Bomba
 y agentes sanitarios de:
 Pozo Molina
 El descanso



LAS LOMITAS
 PROVINCIA DE FORMOSA

PARTERAS

DE OFICIO

Conversaron sobre la higiene en el parto. También sobre algunos problemas que pueden presentarse. Además se representó un nacimiento siguiendo todos los pasos.

LA FUERZA DE LA FE

Todos los chicos nacen igual. Pero cada cultura, cada pueblo tiene sus formas especiales de esperarlo y recibirlo. Una costumbre de las parteras aborígenes es hacer oración.

Mientras ayudan a la mujer a dar a luz, ellas hacen oración para que el niño salga sin problemas.

Así también ayudan con la fuerza de la fe.

Algunas mujeres comentaban que: — "Los padres muchas veces también hacen oración afuera de la casa".



El grupo de las parteras pilagás.

LA BUENA ALIMENTACION

En el encuentro, las parteras compartieron otros temas más, como ser la alimentación de las mujeres embarazadas.

La mujer que está de espera debe tener una buena alimentación. Ella y el niño necesitan comida especial para estar fuertes y sanos.

Los padres wichís y pilagás lo saben. Por eso, se encargan de buscar en el monte los animales y frutos necesarios como: poroto del monte, tuna, suri, huevo de suri, doca, algarrrobo, pescados, pato, garza, carandillo, pollo, raíces de algunas plantas, patillo, cigüeña, carne, iguana.

Un alimento no debe faltar: la miel, de todos los tipos.

Van a seguir naciendo niñitos wichís y pilagás en las comunidades. Las parteras seguirán enseñando a las jóvenes este noble oficio. Esto es como una historia que nunca se termina y ojalá siga y siga, porque está en juego la VIDA del hombre. Esa VIDA que ayuden a traer al mundo las parteras aborígenas.



LA SABIDURIA DEL PUEBLO Y LA CIENCIA SE DAN LA MANO

Distintas palabras nombran este oficio de ayudar a traer la vida al mundo. Algunos las llaman parteras. Otros, comadrenas. Algunos las llaman cariñosamente mamiitas, o abuelas del pueblo.

Casi todas ellas recibieron el oficio de madres o abuelas parteras. Muchas viven en el campo y son ancianas ya.

Elas pasan sus conocimientos a sus hijas o nietas, o parientes cercanas. De esta manera, el oficio de partera forma parte de las tradiciones de pueblos campesinos y aborígenes.

En distintos lugares de América Latina, se realizan encuentros, así como éste de las parteras wichí y pilagás de Formosa. En otros países, estos cursos forman parte de un programa apoyado desde los gobiernos y desde organizaciones internacionales, como la

ORGANIZACION MUNDIAL DE LA SALUD. Así sucede, por ejemplo, en Colombia y El Salvador.

En estos encuentros, a toda la sabiduría propia de las parteras, se le agragan otros elementos referidos a la higiene o a los cuidados que necesitan la madre y el niño.

Gracias a estos cursos, han bajado los peligros de muerte en distintos casos, como ocurría con el tétanos, por ejemplo.

Así también, las mismas parteras hoy envían al hospital a las madres cuando el parto se presenta complicado.

La sabiduría popular y la ciencia se dan la mano tranquilamente y se ayudan una a otra, para bien de la vida. En el caso de Colombia y El Salvador, los médicos recomiendan a las futuras madres remedios en base a plantas y hierbas.

LA PUNTA DE LA MADEJA:

Las mujeres del Taller de Costura esta vez quieren hablar de la participación de las mujeres en la comunidad. Porque, ¿cuántas puntas de madeja tenemos? A primera vista hay algunas: desinterés, comodidad, indiferencia, falta de capacidad...

¿Cuál es la punta de la madeja? Para empezar a buscarla, tenemos opiniones de dos mujeres. Una formoseña y otra lucumana.



Doña Fermína vive en Colonia San Isidro, zona de Espinillo, provincia de Formosa.

—Nosotras formamos un grupo de señoras y de chicas para co- ser. Yo les digo a otras mujeres. Que vayan pensando en organi- zarse. Se empieza con po'co. Y después va creciendo. Porque la gente parece que cuando no ven las cosas ya hechas, no tienen confianza. Pero cuando están hechas, todas creen y di- cen que es suerte. Es una gran suerte, sí. Pero no viene sola. Hay que ayudarla. Hay que buscarla. Y poner empeño. Y también ani- mar a las mujeres. Por eso yo siempre les digo a aquellas mu- jeres que tienen interés: que em- plece una. Que se animen. Que formen un grupo, aunque sea para hacer un po'co de remien- dos juntas y después de a po'co, van a ver todo lo que se puede hacer. Más tarde se van a dar cuenta del beneficio grande



LA MUJER EN LA ORGANIZACION

"TENEMOS MUCHO PARA DAR"

que es para todas. Para las mujeres y para los hombres también. Porque los hombres nos ayudan. Hay hombres que alientan a sus señoras. Pero hay otros que son egoístas y no quieren ni le permiten a sus señoras o hijas que vayan a un costurero.

Esto pasa mucho por acá. Pero los hombres tienen que saber que se busca beneficiar a la familia. No sólo a la mujer o al hijo, sino al hombre también. Porque nosotras estamos ayudando a ese pobre hombre que está luchando en la chacra".

Después de la palabra de Doña Fermína, seguimos buscando la punta de la madeja con las opiniones de Cristina Juárez. Ella es Presidente de la Cooperativa de El Sacrificio, provincia de Tucumán.



La mujer siempre tiene que estar participando.



"Todos tenemos las mismas condiciones, los mismos derechos".



"Yo les digo a las mujeres que se animen y formen un grupo".

- "A veces se hace diferencia con las mujeres. Yo pienso que todos tenemos las mismas condiciones: los mismos derechos. Acá trabaja tanto la mujer como el hombre. Y si me nosprecian la actividad del hombre, siempre digo que la mujer tiene doble tarea. Estoy hablando de mis compañeras. Ellas van al campo, trabajan. Cuando vuelven a la casa hacen todas las tareas domésticas. Quizás muchos hombres no hacen eso. Vienen a la casa y están cómodos. Y las mujeres no. Muchas veces hasta tienen que hacer de médicos de los hijos.

- Yo creo que la mujer campesina tiene mucho para dar en las organizaciones.

El hecho de manejar su familia, organizarse dentro de su hogar y administrar es una experiencia para dar en las organizaciones.

Junto con la fuerza del hombre y nuestras ideas, es posible tener organizaciones fuertes. Creo que la mujer siempre tiene que estar participando".

Después de escuchar a estas dos mujeres, el Costurero en pleno se iluminó con sonrisas. Y más rápido que vltaje de laucha salieron los comentarios:

- "A veces dicen que no participamos por desinterés. Sin embargo ahora estamos sabiendo que no es así. Escuchamos a la formoseña y a la tucumana y sacamos otra cosa en limpio".

- "Hay maridos que no quieren que la mujer salga de la casa. Pero no es sólo una cuestión entre marido y mujer. Es más todavía. Hay toda una idea por ahí que mira con malos ojos que una mujer participe de una comisión, de una organización o bien vaya al Taller de Costura.

- "También se dice que nosotras no somos capaces, que no podemos arreglarnos con esas cosas de responsabilidad... Pero Cristina es mujer y además es una dirigente de una Cooperativa".

Las opiniones continuaron hasta que el Marlonito de la Rosa lloró de hombre.

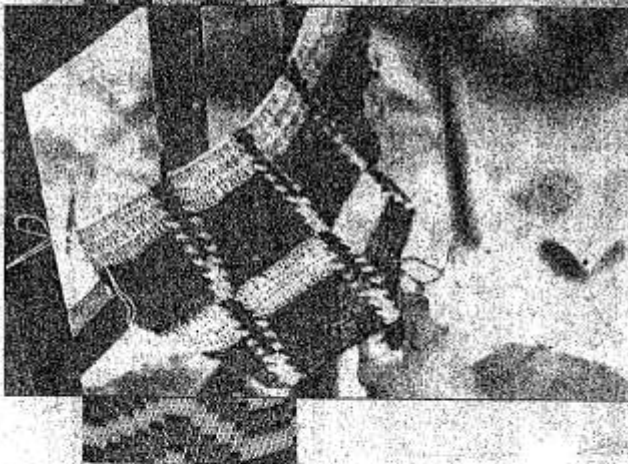
Estos comentarios podrían ser un punto entre toda una madeja de opiniones sobre el tema. Esta vez escuchamos a mujeres con una experiencia de participación.

Pero también hay que escuchar otras campanas. ¿Se animan amigos a seguir buscando más puntas de la madeja? Seguimos conversando en familia.

UN TEJIDO FUERTE Y RESISTENTE

MISION ESPERANZA - LOS BLANCOS

En el número anterior, en Mision Esperanza, en la provincia de Salta, los hermanos artesanos wichi compartieron la marcha de su trabajo. Esta vez, les toca a las mujeres. Ellas con sus tejidos y sus hijos a cuestas, también trabajan en artesanía. Tejen chaguar y lana, silenciosa y pacientemente. Es una forma diferente de tejer el duro hilo de la vida de nuestros hermanos del norte.



Los tejidos en chaguar son muy conocidos. Pero no se conoce tanto el sacrificio para lograr algunos ovillos y comenzar a tejer.

"Es muy trabajoso, y ya casi en el monte no está habiendo chaguar. Se está acabando. Hay que saber buscar las plantas mejorales y tener cuidado de no las timarnas. Tienen espinas. Hay que juntar mucho para sacar al grito"

No basta haber recogido muchas plantas de chaguar. Al regresar del monte, tienen que trabajar duro para hacer los hilos.

Sacan el jugo de las hojas y luego hacen secar las fibras. De este trabajo depende la resistencia.

"El teñido se hace con yuyos o árboles del monte. El quebracho y el palo santo le dan linda color, tanto al chaguar como a la lana. Hay muchos modos de teñir los hilos. Ciertos colores son puro secreto de algunas artesanas"

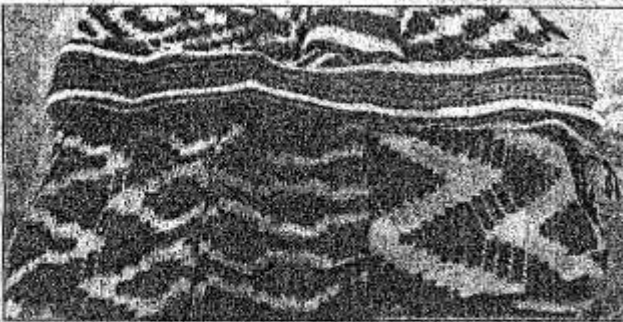
Desde el monte, hasta la venta, las artesanas trabajan mucho. Pacientemente, desde temprano y mientras toman mate en familia, bajo un árbol se coloca el telar y se teje.



Desde la abuela, la madre, la jovencita hasta las más chicas, todas trabajan.

Los años han dado mucha experiencia a algunas hermanas aborígenes. Tejen con mucha seguridad y saben combinar colores.

Las más pequeñas deben comenzar a aprender a hilar bien la lana... que el ajuste de los piñones no sea demasiado fuerte... o que los dibujos con sus colores queden lindos y llamativos.



Decía Juliana después de una jornada de capacitación artesanal:

"Yo aprendí de mi mamá: ella me enseñaba cuando yo era chica y también yo grandecita. Después le encontré el gusto yo misma. Nunca pensé si era fácil o difícil... Yo tejo, y siempre aprendo algo más. Es lindo aprender a hacer dibujos. Por ahí me preguntan qué dibujo hice y yo digo: ojos de tortuga, culebra, manchas de guasoncho..."

SACRIFICIO Y CREATIVIDAD

En la capacitación que se compartió con los hermanos artesanos, las mujeres hicieron trabajos de dibujos. En el chaguar, la mujer wichi adapta los dibujos a la forma de tejer. Todos los colores que irán en la yica deben ir desde el comienzo. Así las formas van naciendo, dictadas por el pensamiento de la artesana y por las posibilidades que el mismo tejido permite.

Elas están organizadas en la compra de la lana, su hilado y su teñido.

Tienen un depósito. Allí las encargadas controlan la buena confección, ca-

lidad, envío y venta de los tejidos.

Llama mucho la atención, el ingenio y la creatividad de las más chicas. Ellas tejen pequeñas cestitas, yotes o animalitos, con pedazos de chaguar que sobran.

Hay mucho sacrificio en el trabajo de la mujer wichi, pero también mucha esperanza. Sus tejidos son apreciados por ser fuertes, y sobre todo porque son auténticos de su cultura.

Igual que los varones, para las mujeres wichi, el trabajo artesanal es también un camino que se ensancha.

