

“Nosotras sin intermediarios”

Acciones colectivas de mujeres indígenas
contra los extractivismos y en defensa de
sus territorios



por **Mariana Gómez**

Universidad de Buenos Aires, Argentina
orcid.org/0000-0003-1881-0733
marianadanielagomez35@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone brindar un panorama de algunas acciones colectivas llevadas adelante y protagonizadas por mujeres indígenas para denunciar la destrucción de los territorios indígenas y para afirmar el derecho al territorio. Me centraré en los casos de Octorina Zamora (wichí), Moira Millán (mapuche) y de otras mujeres mapuche del sur argentino pertenecientes a la Confederación Mapuche de Neuquén. En segundo lugar, reflexiono sobre las condiciones de posibilidad para que colectivos de mujeres indígenas organizadas puedan desplegar este tipo de acción política en el espacio público, las formas de hacer política y los roles disponibles para mujeres indígenas en sintonía con un discurso transnacional sobre la mujer indígena.

Palabras clave: *Mujeres Indígenas, Acción Colectiva, Antiextractivismo, Territorio.*

“We without intermediaries”: collective actions of indigenous women against extractivisms and in defense of their territories

ABSTRACT

The purpose of this article is to provide an overview of collective actions carried out by indigenous women from Argentina to denounce the destruction of indigenous territories and to affirm the collective indigenous right to territory. I focus on three cases: Octorina Zamora (Wichí), Moira Millán (Mapuche) and other Mapuche women from southern Argentina that belong to the Confederación Mapuche de Neuquén. Secondly, I reflect on the conditions of possibility for organized indigenous women groups to deploy this type of political action in the public space, the ways of doing politics and the roles available to indigenous women in tune with a transnational discourse on indigenous women.

Key Words: *Indigenous Women, Collective Action, Antiextractivism, Territory.*



RECIBIDO: 30 de enero de 2019

ACEPTADO: 8 de junio de 2020

CÓMO CITAR EL ARTÍCULO: Gómez, M. (2020). “Nosotras sin intermediarios’: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, Número 11, pp. 190-218.

Introducción

A fines de julio del año 2009, mientras trabajaba en el último tramo de mi investigación doctoral sobre las transformaciones culturales e históricas ocurridas durante el siglo XX en la vida de las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa (Gómez, 2011; 2016), con mucha sorpresa vi en un canal de noticias de la televisión argentina que un grupo de aproximadamente veinte mujeres indígenas, oriundas del Chaco salteño (de la zona de Embarcación) llegaban a la Ciudad de Buenos Aires. Su objetivo era realizar acciones de protesta y reclamar de manera urgente el cese del desmonte ilegal, denunciar los efectos del mismo sobre la vida de las comunidades, exigir el cumplimiento de la Ley Nacional de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26.160/06, la Ley Nacional de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos N° 23.331/07 y el acceso a educación, salud y viviendas dignas para las familias de las comunidades que representaban. En el comunicado que difundieron podía leerse lo siguiente:

Nuestro viaje tiene como objetivo llevar *nosotras sin intermediarios* los reclamos a los lugares donde se toman las decisiones sobre nuestras vidas, por eso Buenos Aires. Porque el gobierno y los organismos que definen la política para nosotras como integrantes de los pueblos indígenas no nos consideran protagonistas en nuestra lucha. No queremos que nos representen las organizaciones intermedias, llámense ONG u otras como las únicas voces. Por esto es que nosotras, las mujeres de diferentes comunidades del Departamento de San Martín, hemos decidido levantar las armas de la conciencia. Por eso vamos a marchar hacia donde dicen que atiende la gente que está y tiene el poder de revertir esta situación de olvido. A un año del bicentenario, esta es nuestra realidad: la miseria, el hambre, la desnutrición, el olvido, el analfabetismo, el deterioro de la salud, el despojo.¹

1 Comunicado “Reclamos de las Mujeres de los Pueblos Originarios del Departamento de San Martín”, Salta, junio de 2009. Los reclamos que figuraban en el comunicado eran los siguientes: 1) Por nuestras tierras y territorios que están siendo devastados por los desmontes; 2) Que se respete y articule el efectivo acceso a la tierra y territorio, con el necesario territorio adicional para todas las pueblos originarios que continuamos siendo despojados; 3) Por el acceso a viviendas dignas, apoyo para el acceso a la financiación de proyectos que incluyan materiales de construcción -sin tantos trámites y con capacitación- cada vez mas familias vivimos en casas de plástico; 4) Por la creación e implementación de programas de salud acorde con la población indígena donde accedamos activamente en su creación e implementación; 5) Por mayor posibilidad en la participación en los planes de estudio con contenidos que refieren a

Pasarían algunos años hasta que un colectivo de mujeres indígenas, liderado por una activista mapuche, realizara la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Buenos Aires, en abril de 2015, y volvieran a situar en el debate público el derecho al territorio para los pueblos y comunidades indígenas y el derecho al “Buen Vivir”, entendiendo por este “la relación de reciprocidad entre los pueblos y la naturaleza que nos permite alcanzar la armonía”. En esta acción, un conjunto amplio de mujeres vestidas con los diacríticos étnicos femeninos de distintos “pueblos originarios” (mapuche, qom, diaguita, coya y guaraní), respaldadas por más de dos mil personas no indígenas, marcharon por las calles del centro porteño para llevar y presentar en el Congreso de la Nación un ante-proyecto de ley para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir que se proponía elaborar y proponer normativas y políticas que garanticen y efectivicen el Buen Vivir:²

De manera conjunta las mujeres de diferentes Pueblos Originarios planteamos los fundamentos y la propuesta de la presente Ley. Fuimos diagnosticando la realidad que nos envuelve: el colapso de nuestra madre tierra, la explotación sin límites del modelo extractivista, que saquea, depreda y contamina.³

Estamos tratando de llevar adelante un movimiento de unidad entre las 36 naciones originarias, desde las mujeres originarias, convocando a una gran marcha que va a hacerse el 21 de abril por el Buen Vivir como un derecho. Decimos que la concepción del Buen vivir, que se nombra en diferentes lenguas y sonidos de los pueblos ancestrales, nos habla de una realidad contundente y pragmática acerca de cómo poder vivir en armonía, como ser solidarios entre nosotros y nosotras, y como sostener la vida en nuestros territorios, la vida planetaria respetándonos fundamentalmente, conociendo este círculo de relación intrínseca y armónica entre las fuerzas del sistema pu-newen, que van hermanándose, entrelazándose y que muchísimas veces son quebrantadas y rotas por la ambición capitalista, por la ambición desmedida de esta cultura antropocéntrica, que pone al hombre por encima de la naturaleza cuando es uno más en el sistema de vida. Nosotras estamos pregonando que el Buen Vivir debe ser necesariamente un derecho.⁴

nuestros pueblos originarios; 6) Por el cambio en la implementación de las becas de estudio, que sean manejadas por gente responsable y no por punteros políticos sea del gobierno o de los organismos como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas o los provinciales; 7) Que se abra el acceso a los formularios para las pensiones por discapacidad, ancianidad, amas de casa, madres de 7 hijos; 8) Acceso a la comida de manera amplia, hasta que se dignen a darnos fuentes de trabajo y se pongan en marcha los proyectos.

2) 1) El territorio es nuestra casa, 2) el territorio es nuestro cuerpo, 3) el territorio viaja con cada persona y 4) el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos.

3) Ante-proyecto de Ley para la Creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (2015).

4) Moira Millán, entrevista audiovisual disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JOIRYU-W8R08&t=2>

En la última década “mujeres indígenas” (mujeres que se autoreconocen como miembros de alguno de los “pueblos originarios” que existen actualmente en territorio argentino) comenzaron a desplazarse hacia Buenos Aires para hablar por sí mismas y visibilizar sus demandas en el espacio público y en la capital del país, pero también y desde más atrás incluso lo vienen haciendo en sus territorios comunitarios en otros contextos regionales-provinciales, tal como hicieron las mujeres mapuche de la Confederación Mapuche de Neuquén durante la lucha por la recuperación de Pulmarí, cuando se propusieron participar en la recuperación de “territorio ancestral mapuche” (García Gualda, 2016) y volvieron a hacerlo durante el conflicto con las petroleras que protagonizó la comunidad Campo Maripe (Alonzo y Díaz, 2018).

Este trabajo se propone brindar un panorama de algunas acciones colectivas llevadas adelante y protagonizadas por mujeres indígenas para denunciar la destrucción de los territorios indígenas y para afirmar el derecho al territorio. Me centraré en los casos de Octorina Zamora (wichí), Moira Millán (mapuche) y otras mujeres mapuche del sur argentino pertenecientes a la Confederación Mapuche de Neuquén, ya analizadas por otras autoras. En segundo lugar, reflexiono sobre las condiciones de posibilidad para que colectivos de mujeres indígenas organizadas puedan desplegar este tipo de acción política en el espacio público, las formas de politización pero no precisamente en clave feminista y los “roles” disponibles para mujeres indígenas en sintonía con un discurso transnacional sobre “la mujer indígena”. Estas mujeres luchan contra los extractivismos, pero también despliegan reclamos de género y pugnan por ser más reconocidas y valoradas dentro de las organizaciones indígenas. Los materiales utilizados para realizar este análisis provienen de varias fuentes: notas periodísticas y videos publicados en medios de comunicación; informes y documentos elaborados por las mujeres movilizadas, entrevistas a mujeres indígenas (Camjalli, 2007, Gómez, 2015) y una breve incursión de trabajo de campo en Embarcación en el año 2011 y en Buenos Aires durante el 2015. Este análisis se inserta en una investigación mayor sobre modalidades de participación social y política, acciones colectivas y procesos identitarios de mujeres indígenas en Argentina (Gómez, 2014).

“Nosotras sin intermediarios”: Octorina contra los desmontes en Salta

Las mujeres lideradas por Octorina Zamora emergieron en la escena de varios medios en el año 2009, especialmente en el diario nacional *Página 12*⁵ y en algunos noticieros. Afirmaban que las “mujeres indígenas” tenían que mostrar un mayor protagonismo en la defensa de sus territorios, criticaban el rol de intermediarios que suelen tomar las ONG en las causas indígenas y también puntualizaron en el machismo de las dirigencias indígenas: “recuperar nuestro protagonismo ante el desastre y demostrar que las mujeres indígenas también tenemos capacidades para defendernos y poder expresarnos.”⁶

5 “Rebelión entre el mujerío”, por Roxana Sandra (*Página 12*, 14/8/2009); “Mujeres aborígenes contra el desmonte”, por Mariana Carabajal (*Página 12*, 4/8/2009); “Mujeres wichis se hacen oír en Buenos Aires” (*La Nación*, 03/08/2009).

6 Octorina Zamora en nota de *Página 12* del 14/08/2009.

En las declaraciones a otros medios también manifestaron que:

Nosotras las mujeres indígenas hemos venido a la capital para hacer escuchar nuestra voz en contra de los desmontes porque en los montes que se están depredando y asesinando está nuestra sobrevivencia y supervivencia, entonces no podemos permitir que vengan los empresarios a poner en riesgo nuestra vida, nosotros estamos al borde de sufrir un alud si se siguen con los desmontes que se están haciendo en la única selva de yunga que hay en el municipio y el único pulmón ecológico que hay [...].

Somos víctimas del desalojo y del despojo... nuestros derechos no se han respetado desde hace muchos años, estamos acorralados en terrenos de 10 x 20 metros donde viven dos, tres y hasta cuatro familias. [...].

¿Qué pasa con nuestros dirigentes que acompañan a los punteros pero que ni siquiera mencionan nuestra historia, nuestros derechos y por lo tanto no los exigen ni luchan para que los cumplan?7

¡Vemos de qué manera los punteros corrompen a algunos dirigentes indígenas, los someten al vicio para que no tengan sus capacidades y entonces esos dirigentes privilegian otras cosas!8

Años antes de que Octorina Zamora y sus compañeras llegaran a Buenos Aires en 2009, comunidades indígenas del Departamento San Martín de Salta presentaron denuncias contra los desmontes ilegales (Morey, 2008). A partir del año 2006 y durante el 2007 y el 2008, la Defensoría del Pueblo de la Nación comenzó a recibir denuncias sobre deforestación ilegal en comunidades indígenas y criollas de ese departamento. Representantes de las comunidades indígenas solicitaban la intervención de las autoridades estatales, denunciaron el ingreso de topadoras en sus territorios (tierras en posesión de las comunidades) y que en ningún caso fueron previamente consultadas ni se realizaron evaluaciones de impacto ambiental, tal como estipulan los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Constitución Nacional y el Convenio 169 OIT.9

A pesar de la aprobación de las leyes N° 26.160/06 y N° 23.33/08

7 Octorina Zamora, documento electrónico: <http://www.taringa.net/posts/info/3162902/Acampe-de-Mujeres-Wichi-frente-a-Casa-de-Salta.html>

8 Documento electrónico: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5104-2009-08-17.html>

9 Todos los reclamos tienen en común la deforestación de importantes superficies de bosque nativo -que van desde las 6.000 ha en Pizarro hasta las 13.000 ha en Algarrobal Viejo- para destinar la tierra a la implantación de monocultivos (pasturas para ganado o soja), y la denuncia sobre el presunto avasallamiento de los derechos de los pueblos originarios, reconocidos constitucionalmente en el año 1994, en relación a las tierras que ocupan ancestralmente y a la gestión de sus recursos naturales. En los casos planteados, también los campesinos criollos hacen un uso tradicional y comunitario del bosque. También se destaca el riesgo que representa la pérdida de hábitat y el aumento de la fragmentación de los bosques nativos que tienen numerosas funciones ecológicas y una alta relevancia para la conservación de la biodiversidad. Por otra parte, se reclama por la escasa participación que se ha dado a la comunidad local en la toma de decisiones que afectan directamente sus intereses y se señalan posibles irregularidades en el otorgamiento de los permisos de desmonte y/o cumplimiento de sus condiciones. (Informe de la Defensoría del Pueblo de la Nación, 2009:15).

(reglamentada luego del terrible alud que desbastó la ciudad de Tartagal en el 2008), los desmontes continuaron, aun después de que el 26 de marzo de 2009 la Corte Suprema ordenara (luego de que las organizaciones indígenas del Depto. San Martín presentaran un recurso de amparo) la suspensión de los desmontes hasta tanto se prepare un informe provincial. Dicho informe debía estar listo para el 26 de junio del 2009. Entre los muchos datos que revela el otro informe elaborado por la Defensoría del Pueblo sobre los desmontes y el atropello a los derechos de las comunidades indígenas, se señala lo siguiente: 1) el INTA y la Secretaría de Medio Ambiente de la Nación estiman que Argentina perdió el 70 % de sus bosques desde 1930 en adelante y que actualmente se desmontan unas 250.000 hectáreas anualmente; 2) Salta es una de las provincias con mayores niveles de deforestación del país. Según datos de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación, entre 1998 y 2002 su superficie deforestada fue de 194.389 hectáreas, mientras que entre 2002 y 2006 se duplicó alcanzando las 414.934 hectáreas; 3) Los departamentos de San Martín, Anta, General Güemes, Metán, Orán, Rivadavia y Rosario de la Frontera pasaron a formar parte del nuevo "eje productivo" de Salta, convirtiéndose en los departamentos más afectados por el avance de la frontera agropecuaria (debido a que, entre otros factores, poseen buenos suelos y una baja pendiente). Aquí la superficie sembrada de soja se triplicó entre 1990 y 2002. Anta, San Martín y Orán son los municipios que tuvieron la mayor cantidad de desmontes entre 2000 y 2005 y su masiva deforestación representó el 80 % del total de la superficie perdida de bosques en Salta.

Durante las dos semanas que Octorina y sus compañeras permanecieron en Buenos Aires realizaron varias actividades: acamparon frente a la Casa de Salta durante dos noches, logrando que una pequeña delegación fuera recibida.¹⁰ Realizaron una concentración frente a la Corte Suprema de Justicia de la Nación donde entregaron un petitorio con sus reclamos y denunciaron la violación de la orden de suspensión de desmontes que había ordenado el máximo tribunal: "Si no se frenan la explotación maderera y la depredación del medio ambiente, se corre el riesgo de que se produzca un desastre natural similar o peor que el alud que afectó a la ciudad de Tartagal en febrero y que causó la muerte de dos mujeres".¹¹ Docentes del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires brindaron apoyo (logística, contactos, recursos, difusión en la prensa) para que Octorina y sus compañeras puedan realizar sus acciones (Morey, 2009).

La figura de Octorina manifestándose en espacios públicos (diarios nacionales de masiva difusión en el país, acciones de protesta en el microcentro de Buenos Aires, en la Corte Suprema, etc.) seguramente fue sorpresiva para quienes conocemos la realidad de las comunidades indígenas de Salta, Formosa o Chaco, pero hasta ese entonces (2009) yo estaba acostumbrada a que los hombres actúen como portavoces de los reclamos de sus comunidades. Pero en esta

10 Audiovisual disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=r95kq4pqsRU>.

11 Octorina Zamora, documento electrónico: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-129359-2009-08-04.html>

oportunidad se trataba de un colectivo de mujeres, liderado por una mujer wichí cuya voz de denuncia, disidencia y rebeldía se orientaba también hacia otros flancos, como el machismo y la misoginia de los dirigentes indígenas, temas tabúes en las organizaciones indígenas, especialmente en sus dirigencias.

Además la presencia en Buenos Aires de Octorina y sus compañeras de lucha tuvo una especial resonancia para mí debido a una experiencia de trabajo con mujeres tobas (qom) en la que participé entre el 2003 y el 2005 (Gómez, 2006; 2008). Se trató de una “investigación participativa” sobre el uso del monte de las mujeres tobas adultas y mayores que todavía salían a recolectar recursos en comunidades rurales. La investigación se hizo en el marco de un proyecto de una ONG provincial,¹² cuyo objetivo era fortalecer los derechos territoriales de las comunidades tobas y wichí del oeste formoseño que poseían el título legal sobre sus tierras. La situación actual de estas comunidades es bastante diferente a las del Chaco salteño pues, en primer lugar, se encuentran rodeadas de porciones de monte que aún conservan biodiversidad y fueron adjudicadas y tituladas a nombre de una asociación que las familias tobas conformaron a mediados de la década de 1980, en un contexto políticamente favorable y receptivo a las demandas y derechos indígenas.¹³ No obstante, los conflictos con pobladores criollos o con miembros de las mismas comunidades debido a los desmontes ilegales para la venta de madera eran comunes, cuestión que tenía preocupadas a varias mujeres vinculadas al mencionado proyecto.

Cabe destacar que en aquellos años no existía ni circulaba en estos debates conceptos similares a los de cuerpo-territorio, por ello conceptualicé estas experiencias femeninas de vinculación con el monte y sus recursos desde otros conceptos, ideas y registros etnográficos (Gómez, 2008). El uso femenino del monte se mostraba pautado por la recolección de una variedad de frutos (algarroba, mistol, bola verde), la extracción de fibras naturales para la fabricación de artesanías, la búsqueda de plantas medicinales y de cortezas tintóreas. En las comunidades donde todavía se preserva el monte varios recursos continúan introduciéndose en los hogares de la mano de las mujeres, fortaleciendo la economía doméstica de las familias, la autoestima femenina y la transmisión de saberes territoriales y alimentarios. Durante aquellos años que acompañé a grupos de mujeres al monte a recolectar logramos mapear 111 sitios de recolección, datos que mostraban que las mujeres conocían su entorno y podían participar en los procesos de mapeo y reconocimiento de sus territorios tradicionales así como en las decisiones sobre el manejo territorial comunitario. No obstante, si bien es un paso fundamental que los/as tobas ejerzan la tenencia comunitaria de un territorio amplio (35.000 hectáreas) y se garantice el acceso a alimentos y otros recursos del monte, esto no resuelve la pobreza estructural, la necesidad de fuentes de trabajo para los jóvenes y adultos o la dependencia de subsidios

12 Fungir (Fundación para la Gestión y la Investigación Regional).

13 Con el retorno de la democracia en la provincia de Formosa, líderes indígenas tobas, wichis y pilagá, con el apoyo de miembros de organizaciones civiles y ONG vinculadas a la Iglesia Anglicana y Católica, se organizaron y reclamaron los títulos de sus tierras (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010)

estatales para sobrevivir.

En abril de 2011 llegué a Embarcación (Salta) con la idea de conocer a Octorina Zamora, a sus compañeras de lucha y sus comunidades. Uno de mis objetivos era entrevistar a Octorina pero lamentablemente no lo conseguí porque, como pude averiguar en las horas siguientes, en ese mismo momento se encontraba en Buenos Aires acampando frente al Congreso y amenazando con "encadenarse" en el contexto de un reclamo por becas universitarias para jóvenes indígenas. Todas las personas que conocí en el pueblo y con las que pude conversar la reconocían como una "luchadora" nata. Durante los días siguientes pude tomar contacto con algunas mujeres que habían estado en Buenos Aires con ella durante la protesta de 2009. Se estaban organizando para lograr la adjudicación y titulación de porciones de tierra muy pequeñas. Casi todas las comunidades indígenas de Embarcación están situadas a la vera de la Ruta 34 y en muchos casos 3 o 4 familias comparten menos de una hectárea. Varias de ellas se estaban capacitando en legislación y derechos indígenas mediante un proyecto de extensión de la Universidad de Salta. En una de las reuniones a la que me invitaron reafirmaron sus críticas hacia la dirigencia masculina y su posicionamiento como "guardianas del monte" (del poco monte que les queda). También me contaron que en diciembre del 2010, cuando los desmontes avanzaban sin piedad y la ciudad de Embarcación sufría inundaciones y aludes, 100 mujeres organizaron una marcha desde Embarcación hasta la capital de Salta con la consigna "Paren el alud, paren los desmontes". La protesta incluyó un acampe y la toma de una oficina gubernamental. Mediante estas acciones lograron que el gobierno finalmente tome la resolución de suspender los desmontes a la espera de evaluaciones de impacto socio-ambiental, un reclamo que las comunidades indígenas y criollas de la región vienen sosteniendo de manera interrumpida desde el 2006.¹⁴

La acción colectiva contra los desmontes liderada por Octorina fue la primera de este tipo realizada en la Ciudad de Buenos Aires, aunque pasó bastante desapercibida ya que en ese entonces las/os militantes indígenas no hacían uso de las redes sociales para dar a conocer sus reclamos y visibilizar sus problemáticas. Octorina y sus compañeras de lucha, durante la protesta del 2009, irrumpieron en los medios de comunicación y en Buenos Aires posicionadas desde un discurso crítico de género que no le quitaba fuerza al objetivo central de sus acciones: el freno a los desmontes en Embarcación y el reclamo por el cumplimiento de los derechos indígenas, especialmente los derechos territoriales entre los que se encuentra el derecho a la consulta previa, libre e informada sobre cualquier actividad a realizarse dentro de sus comunidades, tierras y territorios. Además, Octorina era conocida en el mundo de las organizaciones indígenas del norte argentino por, entre muchas otras cosas, recurrir al "encadenamiento" en instituciones y dependencias estatales como forma radical de protesta, tal como

14 "Paren los desmontes" Octorina Zamora sobre los aludes en Salta", disponible en: <http://www.radiomundoreal.fm/Paren-los-desmontes>, 22 de diciembre de 2010; "Comunidades indígenas advierten sobre las consecuencias del desmonte" (Página 12, 27/12/2011), disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-163182-2011-02-27.html>.

me lo relataron sus compañeras de lucha en abril de 2011. A principios de 2019 Octorina junto a otra mujer de Misión Chaqueña se encadenaron e iniciaron una huelga de hambre en el Museo de Arqueología de Alta Montaña –ubicado en Salta capital–, para reclamar y exigir que un conjunto de maestros indígenas sean designados como docentes bilingües por el Ministerio de Educación provincial.¹⁵

Mujeres mapuche frente a los extractivismos y por el derecho al territorio

En las últimas dos décadas, las tierras donde viven comunidades mapuche (muchas no reconocidas mediante la titularización debido a que varias todavía no tienen su personería jurídica y a la inadecuada implementación de la Ley de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de las Tierras N° 26160/06), se vieron afectadas por proyectos extractivistas, en su mayoría para la extracción de petróleo mediante métodos no convencionales como el fracking (fractura hidráulica). En la mayoría de los casos se trata de empresas extranjeras que han adquirido concesiones al gobierno provincial a cambio de las cuales pagan regalías a la provincia; la mayor parte de los proyectos se han realizado sin procesos de consulta a las comunidades y familias que habitan en estas áreas y estas, además de sufrir la invasión en lo que consideran sus “territorios tradicionales” o “ancestrales”, se ven perjudicadas por la contaminación socio-ambiental. La acción de “poner el cuerpo” frente a topadoras y la de encadenarse (en pozos o plantas petroleras) es una práctica a la que han recurrido en varias ocasiones mujeres mapuche del sur argentino (especialmente aquellas con militancia en organizaciones como la Confederación Mapuche de Neuquén) como forma de acción directa y radical de protesta. Como señala García Gualda:

Desde hace años, las mujeres “ponen el cuerpo” en defensa de su Pueblo, de sus derechos; al respecto dice Horacio Machado Araoz: en el caso de las acciones de resistencia, éstas remiten a prácticas eminentemente corporales: movilizaciones y manifestaciones callejeras, bloqueos de rutas, intervenciones en distintos espacios públicos, etc., son todas prácticas que exigen inevitablemente “poner el cuerpo”. Éste se torna en el medio directo por excelencia de la expresión social de la resistencia y la protesta. Los cuerpos son, por tanto, las materialidades ex-puestas, de modo literal y no metafórico, a las múltiples y diversificadas formas de violencia que surcan los entornos de la conflictividad

15 El conflicto comenzó a tomar forma durante el 2018 frente a las irregularidades y desidias laborales de algunos maestros de origen criollo. En enero de 2019 los miembros de la comunidad tomaron la escuela para exigirles a las autoridades del ministerio que nombren como nueva directora a una docente wichi (y no a un docente criollo) que contaba con formación en la carrera docente, era oriunda de la comunidad y hablante del wichi como primera lengua. El único requisito que no juntaba eran los años de antigüedad que el sistema educativo exigía. Por ello, Octorina, otros referentes comunitarios y docentes indígenas decidieron montar una carpa muy cerca de la plaza central de la ciudad de Salta para denunciar el racismo, la discriminación de la que son objeto los docentes indígenas y la continuidad de prácticas coloniales en las políticas indigenistas estatales. Más información en: <https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/120638/actualidad/wichis-estan-huelga-hambre-encadenados-museo-alta-montana.html>.

(2013: 24). (García Gualda, 2019: 22)¹⁶

García Gualda identifica que el conflicto territorial sostenido por los y las mapuche en la recuperación de Pulmarí en 1995 fue

un hito inigualable en la historia reciente de los/as mapuce en Neuquén. Pues, a partir de aquel conflicto la defensa del territorio, la autonomía e identidad se han convertido en los ejes vertebradores de la lucha mapuce en la Provincia. Asimismo, tal como hemos corroborado a lo largo de nuestra investigación, desde Pulmarí las mujeres mapuce comenzaron a tejer lazos que han facilitado interesantes procesos de transformación y negociación política. (García Gualda, 2016: 10)

La activista mapuche Moira Millán de la comunidad Pillán Mahuiza (Chubut), quien fue militante de la organización "11 de Octubre" en esa provincia, también recurrió a "poner el cuerpo" mediante el encadenamiento en algunas ocasiones.¹⁷ El 30 de marzo de 2015, junto a un grupo de "vecinos patagónicos" se encadenó en las rejas que rodean la Casa de Gobierno en la ciudad de Buenos Aires (Casa Rosada) para exigir que se destinen con urgencia recursos para apagar una oleada de incendios que estaban sacudiendo a los territorios del sur en aquel entonces, y para denunciar que se estaban criminalizando a personas de origen mapuche, que los brigadistas hacían su trabajo en condiciones de absoluta precariedad y que no se investigaba a los "verdaderos autores intelectuales": empresas mineras, de turismo, madereras y otras que, la activista aseguraba y denunciaba, habían producido intencionalmente los incendios como una estrategia para acaparar tierras para sus negocios.¹⁸ Como mencioné en la introducción, desde fines de 2012, Millán se puso al frente de un colectivo de mujeres indígenas organizadas, hoy denominado Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, que alcanzó notoria visibilidad en el movimiento indígena argentino, en la escena activista en Buenos Aires y en Movimiento de Mujeres y Disidencias argentino, cuando comenzó a realizar acciones colectivas, como la Primera Marcha de Mujeres indígenas por el Buen Vivir a la que nos referimos (Gómez y Trentini, 2020) y los parlamentos para mujeres indígenas en el 2018

16 "El desafío mapuce que supone cuestionar al desarrollo capitalista se enmarca dentro de una serie de propuestas, que algunos pensadores/as llaman "pachamamistas" (Boron, 2012), las cuales promueven una forma diferente de sentir, pensar y vivir el territorio, los bienes comunes y las relaciones sociales y de género: el buen vivir. En el caso del Pueblo/Nación Mapuce, el *Kvme Felen*, se presenta como la propuesta o ideal (político, económico y cultural) que promueve una forma autónoma de vida basada en los principios de la cosmovisión y filosofía mapuce. Y, a nuestro juicio, allí radica el potencial político de la complementariedad promovida por referentes y lideresas indígenas, allí se vislumbra un futuro emancipatorio." (García Gualda, 2019: 23).

17 La última vez fue a mediados de octubre de 2019, Millán junto a un grupo de mujeres indígenas de distinto origen ("mujeres indígenas autoconvocadas") se encadenaron al interior del Ministerio del Interior reclamando ser escuchadas y recibidas por el Ministro del Interior en el marco de una "toma pacífica" de dicho ministerio que duró diez días.

18 <https://fm.tribu.com/noticias/2015/03/30/encadenados-a-la-casa-rosada-contra-los-incendios-intencionales-en-la-patagonia/>.

y 2019, entre otras actividades.¹⁹ En la marcha de 2015 se propusieron instalar en el debate público el derecho al “Buen Vivir” y el derecho al territorio:

El territorio es todo para nosotras y es nuestra esencia, el territorio es el espacio identitario, espiritual, es el memorial de los pueblos, y el de la continuidad de la cultura en donde la vida fluye, desde la relación armónica entre las fuerzas de la naturaleza y el de las personas (...) Nuestro territorio nos asegura nuestro alimento y sin territorio no hay soberanía alimentaria ni posibilidad de tener una dieta variada.²⁰

Por ello, considero que el Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir viene desarrollando una política de identidad con anclaje territorial, puesto que varias de sus integrantes defienden el derecho legítimo de “volver a vivir en territorio” mediante la “recuperación” de los territorios rurales de los que sus abuelos y padres fueron despojados y que son reconocidos como parte del “territorio ancestral mapuche”. El “territorio” es imaginado como “nuestra casa”, “nuestro cuerpo”, como lugares de los que se es “parte y no dueñas” y netamente vinculado al ejercicio de la auto-determinación de los pueblos originarios.²¹

Para Alonzo y Díaz (2018), cuando las mujeres mapuche de la comunidad Campo Maripe (Neuquén) encadenan sus cuerpos en una torre de perforación de petróleo:

... se engarzan en una genealogía que, siguiendo a Federici (2010), se remonta a la defensa que las mujeres hacen de “lo común” desde la transición de la edad media al capitalismo” (45). La violencia sobre los territorios de las comunidades indígenas, mediante el avance de proyectos extractivistas, implican el “debilitamiento de lo femenino y su capacidad de proporcionar apoyo y sustento a las actividades comunitarias. (Alonzo y Díaz, 2018: 45)

Alonzo y Díaz (2018), al analizar las experiencias de lucha de estas mujeres, deshilvanan usos y significados en torno a los conceptos de “territorio-cuerpo”, “territorio-tierra”, “cuerpo territorio” y “cuerpoterritorio”, este último de su preferencia ya que permite señalar la fusión del cuerpo con el territorio que practican muchas mujeres de comunidades indígenas rurales en base a las cosmogonías de sus grupos y pueblos. Así, cuerpo-territorio refiere tanto al cuerpo como primer territorio de defensa (2018: 44) como al territorio en tanto espacio de supervivencia a defender para la proyección de modos de vida alternativos.

19 Antes de estos parlamentos convocados por y solo para mujeres indígenas por Moira Millán, en septiembre de 2013 un colectivo llamado “Mujeres Indígenas en Marcha por la Vida”, integrado por mujeres indígenas y “voluntarios de otras naciones” –que incluían a mujeres no indígenas del ámbito académico– realizaron en Buenos Aires el “Primer Congreso Descolonizador de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas en Argentina, para la defensa de los derechos humanos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Cultura-Política-Espiritualidad.”

20 Ante-proyecto de ley para la creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (2015).
21 *Ibidem*.

También se apoyan en las palabras de Machado Araoz quien plantea que "cuerpo y territorio son temas puestos en la agenda por sujetos históricamente expropiados de su condición de ser, son sujetos negados históricamente y originariamente" (2018: 44).²²

Desconocemos la genealogía conceptual del término cuerpo-territorio (y tampoco es un objetivo en este trabajo) pero sabemos que aparentemente fue elaborado por mujeres indígenas feministas y comunitarias de Centroamérica, y suele destacarse a Lorena Cabnal (2010) como una de sus principales difusoras. El concepto fue apropiado y relaborado por colectivos de mujeres de otras regiones de Latinoamérica que se encuentran activas y visibles en la defensa de sus territorios y por múltiples colectivos feministas que acompañan sus luchas (Cruz Hernández, 2016). En términos generales, quienes utilizan el concepto apuntan a denunciar los impactos de las lógicas extractivistas en territorios rurales donde se asientan comunidades indígenas desde tiempos premodernos y preestatales, espacios marginales que hasta poco tiempo atrás no le interesaban ni a las corporaciones ni a los estados hasta que los recursos del subsuelo comenzaron a valorizarse en el mercado global. En estos territorios marginales y comunitarios las mujeres suelen tener más presencia que los hombres debido a la migración masculina para acercarse a fuentes de trabajo. "El territorio es nuestro cuerpo" también dijeron las mujeres de la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en el 2015 desde Argentina y con ello decían que cuerpo, territorio y Buen Vivir están entrelazados, ya que "vivir en territorio" desde la lógica del Buen Vivir implica recuperar y valorar el conocimiento ancestral y la medicina tradicional así como el ejercicio del "derecho sobre nuestros cuerpos según nuestras prácticas espirituales y culturales".

Politización, doble trascendencia, feminismos y reapropiación de roles asignados

Los ejemplos que vimos anteriormente de mujeres indígenas que "ponen sus cuerpos" en las calles mediante movilizaciones o encadenándose a plantas petroleras o a edificios gubernamentales nos indican que estas mujeres se están haciendo visibles como sujetos políticos que defienden derechos colectivos, entre ellos, los derechos territoriales reconocidos a los pueblos originarios en la Constitución Argentina y en un complejo corpus de legislación internacional (adoptada por Argentina, como el Convenio OIT 169). Ante la pregunta sobre cómo y cuándo las indígenas se conforman en sujetos políticos, una primera respuesta señalaría la importancia que tiene la intervención en el espacio público para hacerse visibles y plantear sus demandas mediante voces colectivas.

22 "... además de consigna y categoría política de resistencia, puede aportarnos una mirada conceptual y metodológica diferencial para el estudio de los procesos de lucha y resistencia, y en notorio protagonismo de las mujeres en ello. Ponemos también por delante, como lo venimos diciendo, que la concepción de cuerpo conjugada con lo territorial emerge de la cosmovisión mapuche como unidad, y no como dos entidades por separado" (Alonso y Díaz, 2018: 42).

Las formas de hacer política que vienen construyendo las mujeres originarias organizadas suelen ser por fuera de la política institucional o formal (aunque hay varios casos en Argentina de mujeres que ingresaron en la política partidaria a nivel provincial o municipal o que accedieron a cargos públicos en estados provinciales), por ejemplo, cuando comienzan a participar en la discusión y resolución de “lo común” en la esfera pública mediante la “acción colectiva”, es decir, mediante formas de organización y movilización colectiva que generan los sectores subalternos para visibilizar conflictos, injusticias y exclusiones sociales, plantear demandas para ampliar la ciudadanía y visibilizar y denunciar las consecuencias negativas de la expansión del capital en la vida de las personas (Estrada Saavedra, 2003; Bello, 2004).²³ En algunos estudios (Martínez Cruz, 2016; Serrano Riobó, 2012) sobre la acción colectiva de mujeres indígenas en Latinoamérica se vienen utilizando conceptos como “procesos de subjetivación” y “nuevas subjetividades políticas”. Estos conceptos permiten comprender diversas formas de politizarse en el marco de las “políticas de identidad” y las “políticas de reconocimiento de derechos” que involucran a los pueblos indígenas (y a sus mujeres) como actores particulares y específicos, puesto que este actor defiende derechos colectivos que forman parte de un complejo corpus de legislación internacional a la que adhirieron números Estados-nación del continente americano. Pero además, quienes venimos siguiendo acciones colectivas y procesos organizativos de mujeres indígenas (Gómez y Sciortino, 2018), vemos que es necesario analizar críticamente estas formas de politizarse desde una concepción no convencional de la política, capaz de involucrar otros roles y dimensiones, como “la espiritualidad” que las indígenas resaltan en sus lenguajes, o los de “guardianas de los territorios”, “guardianas del conocimiento ancestral”, “transmisoras de las lenguas y culturas de sus pueblos”, etcétera.

Estas formas particulares de politización de mujeres indígenas en Argentina, además, deben situarse en la imbricación de varios procesos: reemergencia étnica indígena (Lazzari, 2018), políticas de gubernamentalidad de la población digitadas desde el poder transnacional mediante los organismos internacionales y los Estados nacionales, y el surgimiento de una “política indígena” en Argentina llevada adelante por organizaciones indígenas que necesitan apelar al “esencialismo estratégico” para visibilizarse y ser escuchadas. Esto significa que las comunidades y las mujeres de origen indígena buscan remarcar *diacríticos esenciales* mientras reconstruyen sus memorias, historias, denuncias y reclamos. Revalorizan su identidad y sus orígenes y reclaman derechos en el marco de

23 Álvaro Bello utiliza el concepto de “acción colectiva indígena” para referirse a las múltiples acciones en el espacio público de los “movimientos étnicos indígenas” tales como la rebelión, la protesta, el estallido social pero también la negociación y participación en las estructuras de participación tradicionales (2004: 38). Existe una larga discusión en las teorías de la acción colectiva sobre las condiciones estructurales que permiten el despliegue de las mismas, así como sobre las motivaciones, intereses, objetivos, ideologías, liderazgos, identidades políticas y horizontes de transformación que atraviesan al conjunto de actores que se organizan y se movilizan o, dicho en otras palabras, tensiones entre un paradigma más “racionalista, objetivista y clasista” sobre la movilización social y uno basado en las “políticas de la identidad y el derecho a la diferencia”.

estructuras políticas específicas en las que es necesario “encajar” para ser escuchado/a, reconocido/a y legitimado/a. Así, las comunidades, pueblos y sus mujeres se apropian al mismo tiempo que resisten, negocian e impugnan estos modelos o roles establecidos, reconfigurando en este proceso los límites y posibilidades de su acción política.

Otra dimensión a considerar en la politización de las mujeres indígenas es la importancia que evidentemente tienen ciertas mujeres ejerciendo roles de liderazgo y un persistente esfuerzo por hacerse visibles en los medios de comunicación y en las redes sociales: ¿Serían posibles estas acciones colectivas sin el liderazgo de mujeres con trayectorias particulares? (Secretaría de Cultura, 2007; Berrío Palomo, 2008; Rebelo, 2018). En los ejemplos que mostramos en el apartado anterior vemos que se trata de casos donde hay mujeres movilizadas y organizadas alrededor de “lideresas” o referentes que disputan una mayor participación, visibilidad y protagonismo en el –heterogéneo y fragmentado en docenas de pequeñas organizaciones– “movimiento indígena argentino”, tienen capacidad de convocatoria y, como se observa, pueden promover procesos de movilización en/junto a otras mujeres de otras comunidades y pueblos más allá de los suyos propios. Por eso, resulta interesante conocer las trayectorias de vida de estas líderes, ya que suelen estar marcadas por experiencias de pobreza, discriminación racial y cultural, despojo territorial vivido por sus familias, colonización religiosa, educación, pero también (y fundamental para transformarse en líderes) resiliencia, capacitación en instancias promovidas por las organizaciones indígenas, pero también por ONG, iglesias, fundaciones, programas de las universidades y del Estado. Es el caso de Octorina, de Moira y de las mujeres de la Confederación Mapuche de Neuquén, como Pety y María Petiñam.

Vinculada a esta reflexión sobre la importancia de mujeres con roles de liderazgo, en otro lugar (Gómez, 2014) me referí a la “doble trascendencia” que se ven obligadas a realizar las “mujeres indígenas” cuando comienzan a insertarse en procesos organizativos de diversa índole (social y política). Esto se debe a la necesidad de negociar lealtades y autorizaciones hacia dentro de sus familias (por lo general familias extensas o unidades domésticas numerosas tanto en el ámbito rural como urbano), pero también hacia el resto de la comunidad (urbana o rural) y con las compañeras/os de sus organizaciones con quienes comparten sus identidades étnicas y afiliaciones a “pueblos originarios” y/o “naciones-originarias”. Además, para que las mujeres puedan hacer esa doble trascendencia necesitan respaldos y ayudas (de sus familias, de miembros de sus comunidades y organizaciones, de agentes externos como programas del Estado, sindicatos, universidades, ONG, fundaciones, etc.) puesto que el proceso de colonización socio-religiosa, el despojo territorial y la dificultad para acceder al trabajo asalariado continúa situando a la población indígena en una relación colonial de subordinación marcada por la pobreza estructural. Y, como se sabe, para organizar acciones colectivas y salir a reclamar en la esfera pública se necesitan recursos de todo tipo.

¿Cumplen algún rol o influencia en los casos aquí analizados los feminismos indígenas de signo des/anticolonial que se vienen gestando en algunos territorios de Latinoamérica o los feminismos transnacionales? Creo que para

trazar puentes entre estos feminismos y los activismos y militancias de mujeres indígenas en Argentina primero deberíamos conocer quienes participaron en las últimas dos décadas y media en espacios como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMI), el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) (Valladares, 2008), las Conferencias Mundiales de Mujeres (como Beijing 1995)²⁴ o el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de la ONU. Según Lin (2016), el trabajo de un cierto feminismo transnacional en este último espacio impactó en los y las académicos/as, intelectuales y artistas indígenas, logrando que desde el 2002 en adelante se establecieran diálogos entre lo indígena, el feminismo y lo transnacional, aumentando la presencia de activistas indígenas que sí se reconocen feministas.²⁵

En Argentina, una referente histórica de la Confederación Mapuche de Neuquén, Verónica Huilipán, es representante del ECMI por la región sur. Pero el resto de las activistas y referentes cuyas acciones analizamos aquí y que lograron con mucho esfuerzo (“poniendo el cuerpo”) visibilizar luchas locales y regionales donde están involucradas ellas, sus familias y sus comunidades, no se reconocen feministas (de ningún tipo) aunque sus reclamos pueden tomar ejes de la agenda de discusión feminista nacional, especialmente en lo que hace a las violencias de género y en menor medida el derecho al aborto (véase Sciortino, 2014; 2015). Si bien algunas autoras (Svampa, 2015) creen que las mujeres involucradas en luchas socioambientales aun cuando no se reconozcan como tales pueden devenir “feministas populares” (para quienes la defensa de territorios, tierras y cuerpos va de la mano de un horizonte de despatriarcalización, autonomía y auto-determinación), no me atrevería a decir lo mismo sobre las referentes indígenas que conocí en casi dos décadas de investigación, más aún cuando en espacios como los talleres del ENM (Encuentro Nacional de Mujeres) las originarias *insisten* en diferenciarse de identidades y posicionamientos feministas en general (Sciortino, 2015; Gómez, 2017), y al margen de la crítica postcolonial y descolonial del feminismo latinoamericano y argentino. En síntesis: los posicionamientos feministas (aun los de los feminismos comunitarios y/o indígenas) no suelen ser mojones de pertenencia e identidad en sus procesos de subjetivación política y aquí debemos considerar varias cuestiones.

24 Una de las primeras intervenciones que un grupo de mujeres indígenas planteó en un espacio central del feminismo transnacional ocurrió en la Segunda Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (1995) mediante la “Declaración del Sol” donde se pronunciaron contra la imposición de modelos de desarrollo occidentales sobre sus pueblos y señalaron las limitaciones de un plan de acción mundial para las mujeres que no consideraba su particular condición de género de las “mujeres indígenas” atravesada por la experiencia poscolonial, la pertenencia étnica, la discriminación racial y la pobreza (Valladares, 2008). Según Juanena, dicha declaración fue el inicio “de sucesivas comparecencias en los diferentes espacios transnacionales de lucha feminista y constituye el primer intento de estructurar públicamente su identidad diferenciada ante el MFG (movimiento feminista global)” (2016: 32).

25 Lin define el feminismo indígena como prácticas, ancladas en un modo de vida donde todos los seres se conciben en relación, anti-hetero-patriarcales, anticoloniales, antirracistas, antisupremacía blanca que llevan adelante mujeres, hombres y sus comunidades genéricamente denominadas “indígenas”, “aborígenes”, “de las primeras naciones”, “indias” o “nativas” (Lin, 2016: 10).

Primero: la expansión y popularización de las consignas feministas (derecho al aborto, autonomía sexual y reproductiva, violencias de género y femicidios) son recientes en Argentina (desde 2015 en adelante, Vivaldi y Gómez, 2018). Segundo: para las activistas y militantes indígenas tienen más importancia los procesos de *descolonización cultural y religiosa* (Gómez, 2016). Las marcas de estas dinámicas identitarias pueden rastrearse en sus discursos: Octorina se viene pronunciando en contra del adoctrinamiento religioso del que fueron objeto su generación, la de sus padres y la de sus abuelos (los procesos de misionalización en el Chaco salteño fueron intensos durante el siglo XX debido a la existencia de misiones anglicanas e iglesias evangélicas), mientras que las referentes más importantes de la Confederación Mapuche de Neuquén, por su lado, y las integrantes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, por el otro, también afirman encontrarse en procesos de descolonización cultural y religiosa desde hace tres décadas. No obstante, hay que reconocer que en los últimos años varias referentes mapuche en Argentina se apropiaron de categorías del feminismo descolonial y poscolonial para pensarse a sí mismas y sus procesos pero sin reconocerse feministas (Cuminao, 2009; Valdez, 2017). Esto ha sido el resultado del establecimiento de espacios de diálogo intercultural entre mujeres mapuche y mujeres no indígenas, por lo general activistas y/o militantes feministas vinculadas al trabajo académico en universidades del sur argentino (Alonso, Peciñam y Gomiz, 2015).

Con Sciortino hemos señalado (Gómez y Sciortino, 2018) que en Argentina permanecen otros discursos que interpelan a "las mujeres indígenas" (una categoría panindígena y genérica a esta altura, forjada en el apogeo del indigenismo latinoamericano) y que las interpelan como sujetos con agencia que toman posiciones y recrean sus identidades étnicas culturales. La mayor parte de las mujeres que se autoreconocen como "mujeres indígenas" no hablan con las categorías de los feminismos descoloniales, decoloniales ni postcoloniales. Considerando esto, sería mejor escucharlas para conocer las razones por las que se apropiaron de otros discursos para narrarse a sí mismas y a sus luchas ¿Pueden las subalternas hablar por fuera de la discusión pos/descolonial en el feminismo? Evidentemente pueden.

En un libro donde se publicaron entrevistas a mujeres indígenas líderes y referentes de distintas comunidades de los Pueblos Originarios de Argentina (Secretaría de Cultura, 2007), podemos leer a Octorina recordando etapas y eventos importantes en su (auto)historia de vida. Nació en Embarcación (Salta), se reconoce descendiente de un "linaje chamánico", la última de diez hermanos e hija de padres que le inculcaron amor y respeto por su universo cultural, a pesar de haber adoptado la religión anglicana. Su padre era oriundo de Misión Chaqueña (una de las misiones anglicanas que se fundó en el Chaco Salteño en 1914) y por esta razón su familia vivió varios años allí. Octorina pudo ir a la escuela y conocer de primera mano el racismo porque "a los niños wichí no los dejaban hablar en su idioma". A los 12 años dejó su casa para irse a trabajar como "sirvienta" para una familia de Buenos Aires. Viviendo en la gran ciudad, conoció a otros indígenas que participaban del AIRA (Asociación Indígena de la República Argentina, ver Serbín, 1981) y a sus 19 años tomó la decisión de viajar a Brasil para vivir un año en una comunidad xavante en el Mato Grosso. Cuando regresó a Argentina, comenzó a trabajar en un programa de alimentación (Programa Alimentario

Nacional) e inició un camino de “compromiso social” con causas de las comunidades indígenas.²⁶ Antes y después de esta experiencia laboral, Octorina daba charlas y hacía intervenciones en el espacio público para denunciar el abandono y la postergación estatal de las comunidades indígenas. Por esos años, se puso en pareja con un docente cordobés, se fueron a vivir a Santa Victoria Este (Salta), tuvieron hijos, y crearon “el primer partido indígena de la Argentina”, para disputar cargos en las elecciones a nivel municipal (en 1991 obtuvieron el 10 % de los votos en las elecciones para senadores y diputados de la provincia). En los años siguientes, se concentró en la lucha por la tierra.²⁷ En 1992, hizo su primera huelga de hambre para protestar por un conflicto territorial, se instaló en la Catedral de Salta y logró que varias organizaciones se le acercaran para prestarle su apoyo (Asociación de Juristas Americanos y personalidades como Adolfo Pérez Esquivel y Rigoberta Menchú). Rápidamente fue participando de otras acciones colectivas de lucha: en Plaza de los dos Congresos en Buenos Aires, en los contrafestejos en Salta por los 500 años de la invasión y conquista de América; en actividades para conformar la Asociación Comunitaria de la Comunidad Indígena Honat le’les donde se plantearon la recuperación del territorio y de la cultura dentro de la comunidad; también tuvo intervenciones en los medios nacionales y provinciales cuando se hizo público un caso de abuso sexual ocurrido en una comunidad wichí de Salta. Octorina, sin recurrir a ninguna categoría o posicionamiento feminista, criticó a los profesionales no indígenas que apoyaron el argumento de que “no había existido abuso sexual porque se trataba de una práctica cultural wichí”, tal como sostuvieron abogados, antropólogos y feministas (Gómez y Sciortino, 2015). Las “luchas” de Octorina siguieron en el 2017 cuando acampó frente al Congreso de la Nación junto con miembros de otras comunidades indígenas para exigir la promulgación de la prórroga de la Ley N° 26.160, y en el 2019 se encadenó junto a otra mujer wichí adentro del Museo de Arqueología de la capital salteña para reclamar por un conflicto entre docentes indígenas y el Ministerio de Educación de la provincia. Me extendí en la trayectoria de Octorina (y no tengo espacio para hacerlo sobre las de las mujeres mapuche que aquí se nombran pero se pueden leer con detalle en Gómez y Trentini, 2020) para mostrar cómo se ha involucrado en la lucha por el territorio y contra las políticas extractivistas, pero no por vincularse con las discusiones del feminismo poscolonial, descolonial o transnacional en Latinoamérica, sino por su involucramiento en luchas indígenas locales en la provincia de Salta y en el Chaco argentino.²⁸

26 “Comencé a trabajar en el norte, en la parte indígena. Conocí muchas comunidades y vi mucha miseria. No veía el programa como una salida. Creo que había que encarar el problema con mucha más seriedad, no como una cuestión de beneficencia, sino más bien como un tema de generar fuentes de trabajo para hacer salir a la gente de esa situación de postergación” (Camjallí, 2007: 36).

27 “La gente en Santa Victoria vive en la marginalidad, carecen de todo lo necesario. Es peor que en la prehistoria; la gente vive de la caza, de la pesca. Y a eso se le suma la inseguridad de no contar actualmente con los títulos territoriales” (Camjallí, 2007: 37).

28 Cabe recordar que las posturas críticas sobre el desarrollo y el extractivismo forman parte de los debates del movimiento indígena latinoamericano y transnacional.

Lo que sí se vuelve importante no perder de vista es que a las "mujeres indígenas" (un tipo de identidad indígena global genérica) se les asigna un conjunto de roles casi como si de mandatos morales se tratase, mandatos que ellas deben encarnar y performatear y desde los cuales también se subjetivan (obviamente) dándole un sentido legítimo a su doble trascendencia (a los ojos de otros) para poder abrirse nuevos caminos y horizontes. Existen discursos que circulan globalmente que asignan roles y espacios para una "mujer indígena" asentada en una "figura globalizada" de la misma, creada en espacios transnacionales para debatir derechos de los pueblos indígenas y acordar agendas de acción regionales e internacionales.²⁹ Estos roles para las mujeres indígenas, designados externamente, tienen fundamento empírico³⁰ pero suelen ser *idealizados* al proyectarse allí anhelos occidentales e indígenas sobre "el/la buen/a nativo/a ecológico" (Ulloa, 2001) y su cuasi natural disposición y responsabilidad para regenerar una relación armónica con el medio ambiente. En la última década y media, por ejemplo, se han realizado encuentros centrados en la mujer indígena y el cambio climático (por ejemplo el III Seminario Internacional Mujeres Indígenas y Cambio Climático", ver Escobar 2008 y Espinosa, 2005) donde circula un discurso un tanto *naïf* en torno a la "mujer indígena guardiana de la naturaleza y el territorio" que deposita en ellas responsabilidades y esperanzas para enfrentar el cambio climático y la conservación de la biodiversidad del planeta. Como si las soluciones a estos problemas de orden global dependieran de los indígenas y los campesinos y mucho menos de los gobiernos y corporaciones capitalistas.

Sin intención de menoscabar la importancia que estos espacios tienen para la formación de activistas y líderes femeninas indígenas³¹, importa señalar que aquí predomina el lenguaje de los derechos humanos y los derechos de las mujeres al mismo tiempo que se intenta construir un tipo de ciudadanía especial para las indígenas, sustentada en imaginarios esencialistas y primordialistas. Además, las agencias (BM, BID, Naciones Unidas, Fundación Ford, Fundación Rockefeller) que financian estos encuentros y activismos transnacionales suelen estar involucradas en la planificación y financiación de políticas para los indígenas, pero evitan denunciar el rol que juegan los gobiernos, los Estados y las corporaciones en los despojos territoriales que padecen las comunidades indígenas. Aun así, estos roles suelen ser reapropiados por las dirigencias de las organizaciones indígenas y por las mismas mujeres. Muchas de ellas, cuando se transforman en referentes, líderes o voceras ante diversos conflictos de sus comunidades

29 Para comprender la transnacionalización de discursos y luchas indígenas habría que remontarse a la historia de la "internacionalización" de la causa indígena (Sobero, 1997).

30 "El discurso de las mujeres indígenas (MI) sobre el medio ambiente es construido bajo un imaginario en el que los humanos son naturaleza. Al igual que el ecofeminismo o que el feminismo femenino de Braidotti, las MI son contrarias al racionalismo blanco, liberal, masculino y antropocéntrico" (Juanena, 2016: 40).

31 Habría que sumar aquí a las organizaciones internacionales dedicadas a las problemáticas de las "mujeres indígenas", tales como el Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de América Latina, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas o los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas (Bonfil et. al. 2008).

(con los Estados, sus políticas indigenistas coloniales y con las corporaciones extractivistas) radicalizan políticamente dichos roles y los invisten de nuevos significados y prácticas. Hernández Castillo dice que este proceso es algo así como una “transnacionalización desde abajo” y señala que las mujeres indígenas en varios casos: a) logran recentrar los temas acuciantes de sus comunidades y pueblos (especialmente las luchas por la defensa de sus territorios y la soberanía sobre los recursos que están dentro de los mismos) y b) construyen otro discurso sobre los “derechos de las mujeres indígenas” presentándolos como indisociables de los derechos colectivos indígenas y reconfigurándolos desde una concepción pan-indígena en torno a la persona (el *ser*) y la sociedad que subvierten la visión occidental sobre los individuos como sujetos autónomos, libres y racionales (Hernández Castillo, 2011: 289).

Creo que es fundamental que las mujeres de origen indígena que deciden organizarse tomen sus precauciones con la mirada estereotipada e idealizada sobre “la mujer indígena” asentada en una narrativa heroica *individualizada* y en un sujeto esencializado e idealizado que reproducen diversos actores como, por ejemplo, los feminismos académicos (aun los no hegemónicos), los activismos urbanos, los organismos internacionales, las ONG, los funcionarios de gobierno, etc. La mirada crítica de mujeres indígenas feministas *con anclaje comunitario real y actual* (urbano o rural) puede ayudar mucho en esta dirección (Cabnal, 2010; Cumes, 2013). En un reciente artículo, Venegas et. al. (2019) reflexionan sobre la importancia de colectivizar las luchas socioambientales contra el extractivismo en Ecuador. Las autoras alertan sobre los riesgos de “individualizarlas” mediante el exaltamiento mediático de figuras individuales del “luchador” o “luchadora” socioambiental: “la mayoría de los medios de comunicación y las campañas de ONG que desean visibilizar la criminalización a estas figuras lo hacen con una mirada individualizada de sus luchas, dando un fuerte protagonismo a sus esfuerzos personales” (2019).

Pensando en las acciones y luchas lideradas por Octorina Zamora y Moira Millán, podemos ver que en el primer caso se posicionaron como “guardianas de los territorios” para intentar frenar los desmontes que degradan el escaso territorio que les queda a las comunidades del Depto. San Martín en Salta, mientras que en el segundo caso se presentaron como “guardianas de los territorios” para reafirmar su derecho al acceso al territorio (en sus cuatro dimensiones) por sobre los proyectos extractivistas, apelando y a un paradigma que gana cada vez más legitimidad y resonancia en el mundo occidental: el Buen Vivir. En una entrevista del año 2015 que pude realizarle a Moira Millán, afirmaba que las mujeres indígenas en muchas regiones de Latinoamérica terminaban asumiendo el rol de “guardianas” y “defensoras de los territorios” a causa de la migración masculina y a que los hombres están resentidos, resultando en masculinidades disociadas de sus territorios de origen y en mujeres más arraigadas y dispuestas a defenderlos, aunque todavía no sean reconocidas o valoradas por ello:

Las mujeres de los pueblos originarios, en su mayoría, son *las guardianas de los territorios*, porque los hombres se ven atravesados por el alcohol, por el despojo y por el resentimiento social que les provoca el tener que irse para trabajar y

dejar solas a las mujeres. Son las hipótesis del conflicto para las transnacionales porque saben que pueden correr a los hombres pero a las mujeres con sus hijos no, mientras haya mujer con hijo ella va a tratar de proteger ese lugar, entonces necesita des-hacerse de la mujer, entonces van a desplegar todo mecanismo de terror contra las mujeres, desde la judicialización como le ocurrió a Relmu Ñanku, hasta macheteando, como le sucedió a una mujer en Misiones, entonces las mujeres tenemos que salir a la palestra pública, contar lo que nos pasa, porque además nuestros hombres no cuentan lo que nos está pasando... incluso ¿sabés qué? Hay un reconocimiento por parte del patriarcado argentino a figuras emblemáticas varoniles [...] pero ningún reconocimiento hacia nosotras (Moira Millán).³²

La categoría de “mujer indígena”, asociada a la defensa del territorio, está presente en espacios continentales, transnacionales y nacionales para mujeres indígenas (Valladares, 2008; Acevedo, 2014), pero aquí en Argentina apareció en la década de los noventa y casi por primera vez durante la lucha por la recuperación de un territorio mapuche (Pulmarí, ver García Gualda, 2016) en donde las mujeres jugaron un rol protagónico. La identificación entre “mujer indígena” y “territorio”, en la que se anclaron las mapuche en ese entonces, permitió abrir canales de negociación con el gobierno, evitar la represión y disputarles a los hombres el protagonismo en la lucha territorial. Siguiendo el razonamiento de García Gualda coincidente con el de Sciortino (2017b), fue el rol materno el que influenció las maneras en las que las mujeres mapuche pensaron, analizaron y legitimaron su participación política y su inserción en posteriores luchas territoriales. La figura de la “madre luchadora” es la que performatiza la asociación simbólica entre ‘mujer-tierra-territorio’ y la importancia de su defensa en la vida real para garantizarles el acceso a la tierra a las futuras generaciones (Sciortino, 2017b; Gómez y Trentini, 2020: 123).

Reflexiones finales

En el 2009, las mujeres del Chaco salteño lideradas por Octorina Zamora buscaron reafirmar la vida, enfrentar el avance del extractivismo y trascender la marginalidad política que tienen en las organizaciones indígenas, apuntando a construir una política de afirmación cultural y de género hacia dentro y hacia afuera de sus comunidades. La trascendencia de la doble frontera de la que habló más atrás, así como la salida de la invisibilidad fueron legitimadas posicionándose como “mujeres indígenas” víctimas del despojo y el desalojo en su propia tierra y que se animan a denunciar “sin intermediarios”. Desde este lugar, intentaban legitimar el protagonismo de las mujeres en la defensa de los derechos territoriales indígenas frente al estado y las empresas, hacer públicas sus críticas a las dirigencias indígenas (masculinas) y replantearse su condición de género al reconocer públicamente el déficit de poder femenino en las organizaciones

³² Entrevista realizada por mí en abril de 2015 en la ciudad de Buenos Aires.

y comunidades indígenas.³³ Todo esto al mismo tiempo y situadas en las calles de la capital del país, aun cuando eran pocas y recibieron escasa atención pues, como dije, en aquel entonces no existían las redes sociales que, en el 2015, le dieron una alta visibilidad a la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir.

Así como primero lo hicieron Octorina y sus congéneres de lucha en el 2009, Moira Millán y sus compañeras del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir también vienen denunciando desde fines de 2014 que “la mujer indígena argentina está ninguneada, estigmatizada, oprimida, esclavizada y que por eso estamos levantando la voz, para salir adelante y defender nuestro cuerpo-territorio”.³⁴ Se reconocen antipatriarcales y antirracistas pero no feministas. De hecho, la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (abril, 2015) fue conceptualizada como una movilización que no podría enmarcarse en una lucha feminista, sino en un camino que busca la reconstrucción de relaciones recíprocas y de respeto entre las comunidades humanas y la “Madre Tierra” y un antiguo equilibrio de “complementariedad” entre fuerzas femeninas y masculinas común a muchos pueblos originarios:

No es una marcha de carácter feminista porque entendemos que todas esas ideologías como el patriarcado, el machismo y el feminismo en realidad se construyen desde una mirada bastante hegemónica que es la mirada antropocéntrica, ¿no? Nosotras las mujeres originarias hemos tenido una filosofía, hemos sido parte de un sistema político, espiritual, también económico y cultural donde creemos ser la dualidad complementaria, y creemos que cada elemento de la naturaleza tiene la fuerza masculina y femenina y necesitamos recobrar ese equilibrio, esa relación de complementariedad, de solidaridad entre nosotros. Invitamos a los hermanos a que se sumen a esta marcha y reconociendo que la colonización, la invasión a nuestro territorio trajo la ruptura de ese pensamiento ancestral, también la eliminación genocida o etnocida de los estados nación... El patriarcado, el machismo y la violencia también se han apoderado de muchos de nuestros pueblos y así las mujeres originarias sufrimos violencia económica, social e institucional del estado y la violencia física y el maltrato de nuestros propios hermanos y por eso queremos descolonizarnos, para que volvamos a nuestras raíces y podamos entender cuanto de esa cultura colonizadora nos ha penetrado (...) (Moira Millán).³⁵

En los últimos 6 años, en Colombia, Argentina y Brasil, mujeres indígenas organizadas y apelando a un fuerte esencialismo estratégico de corte ecologista se

33 Este último punto tiene importancia ya que comúnmente las líderes indígenas se niegan a problematizar su condición de género en debates públicos, en parte debido a los otros problemas que atraviesan las comunidades como la pobreza estructural y la discriminación racial y social pero también a ciertas ideas esencialistas y (hetero)normativas sobre “las culturas indígenas”. Así ocurrió durante más de tres décadas en el taller de las “mujeres de los Pueblos Originarios” en el Encuentro Nacional de Mujeres (Sciortino, 2017), por lo menos hasta el año 2018 cuando se abrió un taller nuevo motorizado por el activismo del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir mediante la campaña “Nos queremos plurinacional”.

34 Entrevista audiovisual a Moira Millán disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JOiRYUW8R08&t=2s>

35 *Idem*.

movilizaron y realizaron "marchas de mujeres indígenas" en las capitales de estos países. La Primera Marcha de Mujeres Dirigentas de la Amazonía Ecuatoriana ocurrió en el 2013, desde Puyo hasta Quito, para exigir al gobierno de Rafael Correa el alto a los proyectos extractivistas en sus territorio (Pérez Cárdenas, 2018). En Argentina, la replicación de este tipo de acción colectiva se materializó en el 2015 con la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Buenos Aires, y en el 2019, pudimos ver en todos los medios noticias sobre la Marcha de Mujeres Indígenas que se hizo en Brasilia contra las políticas genocidas y anti-indígenas del presidente Bolsonaro mientras la Amazonía era arrasada por las llamas. Aquí los conceptos de "cuerpo-territorio" y "territorio-cuerpo-espíritu" sí fueron cardinales para que las mujeres y sus líderes puedan narrarles al mundo la importancia que tienen sus territorios.³⁶

Estas acciones colectivas recientes muestran carácter de urgencia dada la crisis socioambiental en la que está sumergida América Latina como resultado de la expansión capitalista neextractivista sobre territorios ahora amenazados y cercados por la construcción de hidroeléctricas, agronegocios basados en la soja y otros cultivos transgénicos, empresas madereras, complejos turísticos a gran escala, proyectos de extracción de petróleo y otros combustibles fósiles mediante métodos nocivos para el medioambiente, megaminería, etc. La visibilización en los medios internacionales del aumento de los asesinatos de luchadoras y luchadoras socioambientales, muchos de ellos indígenas, da cuenta del carácter mafioso, patriarcal y agresivo que toma esta nueva expansión del capital en los territorios indígenas y campesinos hasta hace poco tiempo considerados "marginales", y la falta de mecanismos de protección efectiva por parte de la justicia estatal e internacional (CIDH) para los y las activistas de las comunidades y organizaciones que denuncian, se organizan y se defienden.

La revitalización de las mujeres indígenas como identidad panindígena global y sujeto político (y colectivo) que desafía y se enfrenta al inmenso poder de las corporaciones transnacionales probablemente sea el resultado de la conjunción de varios actores y activismos: las propias organizaciones indígenas, las organizaciones de mujeres indígenas, ONG ecologistas, agencias estatales cuyos trabajadores defienden los derechos indígenas, agencias de cooperación internacional, etc. Todo indica que estamos ante el rescate (nuevamente) de la figura de los y las indígenas como guardianes de los territorios y de los últimos rincones de biodiversidad que quedan en el continente, y pareciera que hay intenciones de parte de múltiples actores para que, en este ciclo, sean las "mujeres indígenas" las protagonistas de estas acciones y las voceras de las problemáticas que están atravesando sus pueblos. Aquí el concepto de "cuerpo-territorio" adquiere centralidad y una idea sobre la política indígena vinculada al ejercicio de una espiritualidad anclada en la defensa de nuevas formas soberanas de territorialidad y corporalidad indígena. Sin embargo, es muy importante remarcar que, tal como lo muestra el aumento de asesinatos de luchadoras socioambientales en Brasil, Colombia y México, este tipo de activismo y militancia evidentemente

36 <https://www.marcha.org.ar/brasil-comienza-la-marcha-das-mulheres-indigenas/>

no es suficiente para frenar o combatir al capital neo-extractivista y a los gobiernos que lo respaldan. En estos países la violencia contra los y las luchadoras tomó dimensiones espeluznantes y genocidas: en el 2018 en Colombia fueron asesinados 126 defensores y otros 48 líderes sociales en México, todas personas integrantes de comunidades y organizaciones afrodescendientes e indígenas que luchaban por la defensa de sus territorios (Mora, 2019).

En Argentina, claramente existen agresiones, hostigamientos y persecución judicial a líderes y referentes de comunidades indígenas y se han conocido varios casos de asesinatos en la última década (siendo los más conocidos los de Chocobar en Tucumán y los de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel en Chubut), pero la forma de aniquilamiento viene tomando otras dimensiones, pues se produce por desnutrición y deshidratación de niños, bebés, mujeres y ancianos de origen wichi y tobas (qom), todos casos que vienen siendo denunciados en las redes y medios alternativos como un “genocidio indígena por goteo”. Terminé de escribir este artículo leyendo noticias publicadas en los últimos días de este infernal enero de 2020 sobre la muerte de bebés y niños wichí por desnutrición y des-hidratación en comunidades del departamento San Martín:

De enero a junio de 2011 murieron trece niños en Embarcación, Pichanal y Tartagal. De desnutrición y de enfermedades parientes del hambre en la Salta que Urtubey había heredado de Juan Carlos Romero. En 2016 se fue un niño por mes en el norte terrible, en la Salta y el Chaco que comparten el desmonte y el desprecio. El último en Rivadavia, una de las parcelas más castigadas de la provincia de los *urtubeyes* que partieron buscando nuevos horizontes. El verano de 2017 se devoró a 21 niños wichis en Santa Victoria Este, ahí donde la Salta se acaba, como cayéndose en Paraguay. Doce bebés en ese verano brutal de Santa Victoria Este nacieron muertos porque sus madres languideaban de hambre y de sed. Cercadas por el abandono y la desidia. 2020 amanece con otro racimo de niños que se mueren. Mientras el ex gobernador se va y el ex presidente asume en la Fundación FIFA. Ambos responsables de abrir las puertas al exterminio. Ambos responsables, al menos, de no evitarlo.³⁷

Y otra vez la voz que denuncia y clama por políticas estatales urgentes para detener este flagelo es la de Octorina Zamora en nombre de muchas comunidades de la región:

¿Tengo la culpa de morirme de hambre cuando me sacaron mi hábitat, me sacaron el monte? En Salta que no haya casi algarrobos, que es alimento principal. Cuando yo era chica no había chicos desnutridos. Entonces ¿qué culpa? Donde había algarrobos no hay nada.³⁸

Hay responsabilidad de las empresas pero también del estado. El enemigo de

37 <https://www.pelotadetrapo.org.ar/2013-09-05-12-30-19/2020/5312-el-lento-genocidio-wich%C3%AD-cat%C3%A1strofe-humanitaria.html>

38 *Idem*.

los pueblos indígenas siempre es el estado. Y ahora si no convocan a los médicos vamos a hacer un acampe en Salta y tal vez en Buenos Aires.³⁹

Desde el 2009 en adelante los desmontes en Salta avanzaron a una velocidad impresionante. Datos publicados por el informe anual 2018 de Greenpeace muestran que es la provincia con las tasas más grandes de deforestación.⁴⁰ El desmonte avanza sobre las comunidades indígenas negando el acceso a alimentos silvestres que sumados a los subsidios estatales permiten la supervivencia de estas poblaciones. En síntesis: el desmonte para el agronegocio avanza en el Chaco argentino generando las condiciones para un genocidio indígena silencioso y la expulsión de los miembros de las comunidades hacia los pueblos y ciudades de la región.

39 <https://explicitoonline.com/muerte-de-ninos-wichi-en-salta-los-desmontes-nos-quitaron-el-habitat-y-el-alimento-esto-tiene-que-terminar/>

40 Entre el 2008-2011 se deforestaron 236.246; en el 2012-2013 213.327; en el 2014 57.326; en el 2015 39.635; en el 2016 24.916; en el 2017 20.465 (Deforestación en el Norte Argentino, Informe Anual Greenpeace 2018).

Bibliografía

Acevedo, Sariah (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano. Tendencias conceptuales y líneas de acción*. Guatemala: JASS-Asociadas por lo Justo, Sinergia NOJ.

Alonso, Graciela; Peciñan, Pety y Gomiz, Micaela (2015). ¿De qué hablamos cuando hablamos/hablan de patriarcado? Ponencia, XII Jornadas de Historia de las Mujeres y VII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional del Comahue, 5 al 7 de marzo, Neuquén.

Alonzo, Graciela y Díaz, Raúl (2018). “Cuerpo y Territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo”, en Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 27-57.

Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, CEPAL-GTZ.

Berrio Palomo, Lina Rosa (2008), “Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México”, en: Hernández, Rosalva Aída (ed.), *Etnografías y e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, CIESAS, UNAM y Programa Universitario de Estudios de Género, pp. 181-216.

Bónfil Sánchez, Paloma; Barrera Bassols, Dalia e Irma Aguirre Pérez (2008). *Los espacios conquistados: participación política y liderazgo de las Mujeres Indígenas de México*. México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el marco del Proyecto 00059515 Fortalecimiento de la cultura democrática en los Distritos Electorales Indígenas en México.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en Acsur, Las Segovias *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Madrid, Acsur-Las Segovias, pp. 7-25.

Camjallí, Geraline (2007). Entrevista a Octorina Zamora en junio de 2007, en *Mujeres Dirigentes Indígenas. Relatos e historias de vida*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura, Presidencia de la Nación, pp. 31-41.

Cruz Hernández, Delmy Tania (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar*, Vol. 12, N° 1, pp. 35-46.

Cumes, Aurora (2013). “Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas”, en: Espinosa Miñoso, Yuderquis; Gómez Correal; Diana

y Ochoa Muñoz, Karina (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala*. Editora Universidad del Cauca, pp. 211-221.

Cuminao, Rojo, C. (2009). "Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible". En: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador, FLACSO, pp. 111-124.

Escobar, Pía (2008). "El conocimiento de las mujeres indígenas como elemento fundamental para enfrentar el cambio climático", en Ulloa, Astrid; Escobar, Matilde; Donato, Luz Marina y Escobar, Pía (Eds.): *Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*. Bogotá, UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC, pp. 37-42.

Espinosa, Fernanda María (2005). "Los conocimientos indígenas en el ámbito internacional de la conservación de la biodiversidad", en: Ulloa, Astrid; Escobar, Matilde; Donato, Luz Marina y Escobar, Pía (Eds.): *Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*. Bogotá, UNAL-Fundación Natura de Colombia-UNODC, pp. 49-60.

Estrada Saavedra, Marco (2003). "¿Acción o práctica política? Notas en torno a un programa de investigación sobre la distinción conceptual entre lo social y lo político", *Estudios sociológicos*, Vol. 21, N° 61, pp. 191-200.

García Gualda, Suyai (2016). "La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmari", *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 2, pp. 9-24.

García Gualda, Suyai (2019). "Mujeres que Resisten. Extractivismo y Violencia en la Patagonia, Argentina", *Forhum. International Journal of Social Sciences and Humanities*, Vol. 1, N° 1, pp. 11-26

Gómez, Mariana D. (2006). *Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres toba del oeste de Formosa*. Tesis de licenciatura. Facultad de filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires.

Gómez, Mariana D. (2008). "Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom)", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 44, N° 2, pp. 373-408.

Gómez, Mariana D. (2011). *De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Gómez, Mariana D. (2014). "Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año 12, N° 16, pp. 59-81.

Gómez, Mariana D. (2016). *Guerreras y Timidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres gom (tobas) del oeste de Formosa*. Buenos Aires, Biblos.

Gómez, Mariana D. (2017). "Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos", *Corpus* [En línea], Vol. 7, N° 1, 2017, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 04 julio 2017.

Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2015). "Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género. Intervenciones en un debate que inicia". *Revista Entramados y perspectivas de la carrera de Sociología*, Vol. 5, N° 5, pp. 37-63.

Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (2018). "Introducción", en Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 1-17.

Gómez, Mariana y Trentini, Florencia (2020). "Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico". Astrid Ulloa (ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género, pp. 105-153.

Hernández Castillo, Aída (2011). "Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad", en: Espinosa, Gisela y Jaiven, Ana Laura (coord.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*. México, UNAM-Xochimilco, pp. 309- 331.

Juanena, Coro, J. A. (2016). "Mujeres indígenas, feminismo y condición postcolonial", *Lectora* N° 22, pp. 27-42.

Lazzari, Axel (2018). "La reemergencia indígena en Argentina: coordenadas y horizontes", *Voces en el Fénix*, N° 72, pp. 13-21.

Lin, Yi-Chun, Tricia (2016). "An introduction: indigenous feminisms: why transnational? Why now?", *Lectora* N° 22, pp. 9-12.

Martínez, Cruz, Alicia (2016). "Tejiendo identidades estratégicas: asamblea de mujeres indígenas de Oaxaca", *Nómadas*, N° 45, pp. 169-187.

Mora, Mariana (2019). "Asesinatos y violencia neo(colonial) contra líderes indígenas en defensa de su territorio", *Lasa Forum*, Vol. 50, N° 4, pp. 26-30.

Morey, Eugenia (2008). "El trabajo de las mujeres en la actividad artesanal en comunidades Wichí del Nordeste de la provincia de Salta, Argentina", Primer Congreso Internacional sobre Género, Trabajo y Economía Informal. Universidad Miguel Hernández, ELCHE, Alicante, España.

Morey, Eugenia (2009). "El porqué de los reclamos", documento electrónico: <http://www.elarcadigital.com.ar/modules/revistadigital/articulo.php?id=1427>

Pérez Cárdenas, Lizeth (2018). "Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana", *Alteridades*, Vol. 28, N° 55, pp. 61-72.

Rebello, Francine (2018). "Reflexionando sobre el liderazgo de mujeres indígenas mbya guaraní desde la teoría feminista decolonial", en: Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana (comp.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 113-133.

Serrano Riobó, Yeshica. (2012). "Del Fogón a la organización: procesos de acción política de las mujeres de los pueblos Nasa y Kuankamo 2007-2012". Tesis para optar el título de maestría en estudios políticos e internacionales. Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales. Bogotá, Colombia.

Sciortino, Silvana (2014). "Violencias relacionadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina", *Revista Caravelle*, N° 102, pp. 87-106.

Sciortino, Silvana (2015). "Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena", *Universitas Humanística*, N° 79, pp. 65-87.

Sciortino, Silvana (2017). "Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política", *Via Luris*, N° 22, pp. 89-108.

Sciortino, Silvana (2017b). "Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en la lucha", *Corpus*, Vol. 7, N° 1, *Corpus* [En línea], 2017, Publicado el 30 junio 2017, consultado el 04 julio 2017.

Secretaría de Cultura de la Nación (2007). *Mujeres Indígenas Dirigentes. Relatos e Historias de Vida*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, PNUD.

Sobero, Yolanda (1997). "Conflictos étnicos: el caso de los Pueblos Indígenas". Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid.

Spadafora, Ana M; Gómez, Mariana y Matarrese, Marina (2010). "Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la provincia de Formosa (pilagá y toba)", en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía y FLACSO, pp. 237-256.

Serbín, Andrés (1981). “Las organizaciones indígenas en la Argentina”, *América Indígena* Vol. 16, Nº 3, pp. 407-434.

Swampa, Maristella (2015), “Feminismos del sur y ecofeminismos”, *Nueva Sociedad* Nº 256, pp. 127-131.

Ulloa, Astrid (2001). “El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia”. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), en Archila, Mauricio y Pardo, Mauricio (eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá, ICANH-CES-Universidad Nacional.

Valdez, María Cristina (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus*, 7(1).

Valladares, L. (2008) “Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea global a los foros internacionales”, *Alteridades* Vol. 18, Nº 35, pp. 47-65.

Venegas Moreano, Melina; Van Teijlingen, Karolin y Zaragocín, Sofia. (2019). “El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador”, *Lasa Forum* Vol. 50, Nº 4, pp. 17-20.

Vivaldi, Ana y Gómez, Mariana (2018). “We want us alive” Argentina’s Feminisms and Women’s Movements in the early 21st Century”, *Irish Journal of Anthropology*, Vol. 20, Nº 2, pp. 10-16.

Otras fuentes consultadas:

Ante-proyecto de ley “Creación del Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir”, 2015.

Comunicado “Reclamos de las Mujeres de los Pueblos Originarios del Departamento de San Martín”, Salta, 2009.

“Deforestación en el norte argentino, informe anual 2018”, Greenpeace, 2019.

Informe de la Defensoría del Pueblo de la Nación, 2009.