

**Desde los márgenes de la (pluri)nación:
Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir**

Mariana D. Gómez *

Resumen

El artículo reconstruye las intervenciones y dimensiones de la acción colectiva del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, apoyándome en observaciones, entrevistas, documentos y posicionamientos difundidos en redes sociales y medios. Primero problematizo mi entrada al campo y algunos problemas con los que me encontré al tratar con mujeres autoreconocidas como "indígenas" que están construyendo su propia política de representación; luego analizo las intervenciones en el movimiento de mujeres y disidencias argentino -en el marco de las movilizaciones y encuentros de los últimos años-; por último considero las definiciones de sí mismas que realizan referentes del colectivo (indígenas, antipatriarcales pero no feministas, racializadas, plurinacionales), focalizándome en los planteos sobre la "identidad originaria" y la "plurinacionalidad" en el marco de una política de identidad sobre la cual reflexionaré en tanto hipótesis de partida.

Palabras clave: mujeres indígenas- Argentina- indigeneidad- políticas de la identidad

**From the margins of the pluri(nation):
Indigenous Women Movement for Buen Vivir**

Abstract

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Ciencias Antropológicas- Universidad de Buenos Aires. Contacto: marianadanielagomez35@gmail.com

Gómez, Mariana. "Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir" en *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género*, N°28, 2020 pp. 136-174. ISSN, 2545-6504 Recibido: 1 de agosto 2020; Aceptado: 12 de noviembre 2020

The article rebuilds the interventions and dimensions of “Movimiento de Mujeres

Indígenas por el Buen Vivir” collective action, relying on observations, interviews, documents and positions disseminated through social media and media posts. First I problematized my entry into the field where self-recognized

women as “indigenous” are building their own politic of representation; then I analyze their interventions in the current Argentine Women and Dissent’s Movement within the big mobilizations and meetings of recent years; third, I dwell on the definitions of themselves carried out by referents of the collective (indigenous, antipatriarchal but not feminist, racialized, plurinational women) focusing in the questions around their “indigenous identity” and “plurinationality” within the framework of an identity politics which I will reflect as a starting hypothesis.

Key words: indigenous women- Argentina- indigeneity- identity politics.

1. Introducción: mujeres de origen indígena en Argentina

Este texto analiza algunas dimensiones de la acción colectiva¹ que viene desplegando desde fines de 2014 un colectivo de mujeres denominado “Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir”, liderado por la activista mapuche (Moira Millán), y que alcanzó notoria visibilidad en el movimiento de mujeres y disidencias argentino durante 2017, 2018 y 2019.¹¹ Este trabajo se inserta en una investigación más amplia sobre acciones colectivas, procesos organizativos e identitarios de mujeres que se autoreconocen como miembros de alguna “comunidad indígena”, “pueblo indígena” o “nación originaria” en Argentina, considerando el protagonismo que las mujeres de origen indígena vienen

¹ El concepto de acción colectiva se vincula al análisis de formas de organización y movilización colectiva que generan sectores subalternos para visibilizar conflictos, injusticias y exclusiones, plantear demandas para ampliar la ciudadanía, visibilizar y denunciar las consecuencias negativas de la expansión del capital en la vida de las personas, “...las acciones colectivas de protesta se generan, como sugiere, entre otros, Clauss Offe, por la exclusión de los actores colectivos y sus demandas por parte del sistema político que no reconoce al actor como interlocutor legítimo ni el contenido de sus intereses como válidos y dignos de ser procesados públicamente. Ante tal marginación sistémica, los actores buscan la satisfacción de sus demandas por vías extra-institucionales” (Estrada Saavedra 2003: 193).

¹¹ De ahora en más utilizaré la sigla MMIPBV para referirme al colectivo. Los términos entrecomillados refieren a categorías nativas que utilizan las referentes del colectivo.

disputando en espacios de activismo y militancia así como también la influencia de un discurso transnacional basado en una figura globalizada de “la mujer indígena”, presentada como un nuevo actor social y político y un nuevo sujeto de políticas (por lo general llevadas adelante por ONG que son financiadas por la cooperación internacional y por donantes privados). Durante la última década y media las “mujeres indígenas”, sus derechos y problemáticas étnicas y de género, comenzaron a formar parte de las agendas latinoamericanas feministas académicas y activistas (Ulloa 2007) aunque en Argentina este proceso lleva unos pocos años.

En la última década, mujeres organizadas de origen indígena se hicieron presentes en el espacio público en la Ciudad de Buenos Aires y comenzaron a articular desde la capital del país una voz indígena y femenina crítica respecto de la violación de los derechos de sus comunidades y pueblos, de las malas políticas indigenistas de los gobiernos provinciales y nacionales, de los proyectos neoextractivistas que afectan a sus comunidades y de la misoginia de las dirigencias indígenas. El primer grupo de mujeres que realizó una acción colectiva en Buenos Aires fue liderado por una activista de origen wichí, Octorina Zamora en el año 2009 (Gómez 2020). Luego, fueron mujeres de origen mapuche y mapuche-tewelche las que buscaron lograr visibilidad en los medios de comunicación (incluyendo las redes sociales) y realizaron acciones colectivas en la esfera pública - movilizaciones-, en un contexto signado por el avance del neoextractivismo en las provincias del sur y del norte del país, la indiferencia gubernamental a la violación de los derechos indígenas y la persecución judicial a varios referentes. Como señalamos en otro lugar (Gómez y Trentini 2020), estas mujeres, al mismo tiempo que se vuelven lideresas, referentes y voceras de los reclamos de sus comunidades –recurriendo al esencialismo estratégico- también problematizan su condición de género (racializada) y debaten con ideas, conceptos y referentes de los feminismos que se expanden y popularizan en

nuestro país desde el 2015 en adelante (Tarducci y Daich 2018; Vivaldi y Gómez 2018; Natalucci y Rey 2018).

“Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir” (MMIPBV) es un colectivo de mujeres que se auto-reconocen como miembros y/o descendientes de varias de las “36 naciones originarias” que supuestamente existen en nuestro país, aunque varias de éstas serían el resultado de los procesos de reemergencia étnica indígena de las últimas tres décadas (Gordillo y Hirsch 2010; Lazzari 2017). Las integrantes más activas y visibles se auto-identifican como “originarias” de la “nación mapuche”, la “nación quechua” y la “nación kolla”. Desde un imaginario que comparten, las “naciones indígenas” (con límites claros entre ellas) residirían en “territorios indígenas ancestrales” y sus miembros compartirían una lengua, una cultura y una cosmovisión en común.^{III}

El nombre del colectivo primero fue “Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir” pero a partir de 2018 se renombraron como “Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir”. Su primera acción colectiva se hizo en el 2015 y buscó instalar en el debate público el “derecho al Buen Vivir” o el “Buen Vivir como un derecho” (Álvarez Ávila 2019). Luego fueron tomando otras problemáticas que atañen a las mujeres indígenas del país, se sumaron nuevas mujeres que se encuentran en el proceso de identificarse como “originarias” y también colaboradoras no indígenas (periodistas, fotógrafas, investigadoras). En los medios, en el espacio público y en los debates académicos la visibilidad más notoria la tiene Moira Millán, secundada por Irma Caupán Perriot (mapuche) y María Urquizu (kolla). Algunas de las integrantes viven en localidades del sur

^{III} Los usos del término “nación indígena” se vinculan a los usos del concepto “plurinacionalidad” en el campo del activismo y la militancia indígena, aunque originalmente el término “nación” fue común a las administraciones coloniales para referirse a las comunidades étnicas y sus subdivisiones. Como unidades políticas y territoriales en el marco de repúblicas constituidas, las nacionalidades indígenas no cuestionan ni disputan la integridad y soberanía nacional. Se trata más bien, en la propuesta desde los “pueblos indígenas”, de atender la necesidad de pensar una institucionalidad estatal que no repela las distintas formas sociales, económicas y políticas bloqueadas por la replicación del republicanismo liberal de herencia europea (Schavelzon 2018: 12).

argentino, otras en Buenos Aires y otras “habitan entre” lugares rurales y urbanos y llegan a la ciudad para participar de actividades puntuales. Su política de financiamiento hasta ahora ha sido autogestiva: recaudan dinero mediante peñas, rifas, conversatorios y campamentos y también solicitan donaciones vía las redes sociales.

2. Orígenes del MMIPBV y tensiones en un “campo” nuevo

Sus orígenes se remontan al año 2012, cuando M. Millán y otras mujeres de origen qom y mapuche se reunieron en la ciudad de Rosario y comenzaron a imaginar la posibilidad de hacer una gran marcha de “mujeres indígenas” para visibilizar problemas y situaciones de injusticia (Soria 2019). Luego, a fines de 2014, Millán comenzó a organizar reuniones abiertas en la ciudad de Buenos Aires, convocando el apoyo de otros actores (ambientalistas, comunicadores, organizaciones civiles que acompañan reclamos indígenas, activistas, académicos/as, políticos, etc.) para, en abril de 2015, realizar la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Buenos Aires. Entre aquella reunión de Rosario y las posteriores del 2014 se fue conformando el colectivo Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, devenida en el actual MMIPBV, el cual muestra, al menos a simple vista, un liderazgo muy marcado en la figura de Millán pero no por ello cuestionado.

Millán suele presentarse como mujer, mapuche, *weichafe* (guerrera) y pionera en la “recuperación de territorio ancestral” en la Patagonia argentina, además de guionista y escritora. Para sus intervenciones en el espacio público se viste con el *küpan* (vestido negro tradicional) ya que apela al esencialismo estratégico para hacerse visible y portar con orgullo los diacríticos de la identidad femenina mapuche (*küpan*, joyas de plata, y fajas de lana con motivos que las mujeres llevan atadas a la cintura). Como comentó en una entrevista que me dio en el 2015: “todas las piezas de plata hablan de mí, de mi maternidad, de quién soy, de mi etapa, mi ciclo, porque en el mundo indígena particularmente no se

cuentan los años de vida sino otras cosas...”. Millán fue miembro de una organización indígena llamada “11 de octubre” que agrupaba comunidades mapuche-tehuelche (Valverde 2005; Ramos 2018) y desde el 2005 reside en la comunidad o Lof Pillán Mahuiza, un “territorio recuperado” entre varias familias^{IV}. Comparte con varios de sus hermanos sanguíneos el activismo político, cultural y educativo sobre la causa del pueblo mapuche y los derechos indígenas. Como parte de su activismo, en el 2011 emprendió un viaje por distintas regiones del país para realizar un “llamamiento” a las “mujeres originarias” de otros pueblos. Ese viaje quedó plasmado en un documental-ficción (una *road movie* titulada *Pupila de Mujer*)^V donde narra su historia de vida y las causas que la motivaron a conocer a otras mujeres originarias. La película se estrenó en el cine Gaumont en el 2012. Para ese entonces ella ya tenía presencia en las redes del activismo mapuche transcordillerano y en los debates del feminismo poscolonial en Buenos Aires (Bidaseca y Vázquez Laba 2011). Además, M. Millán escribe notas en medios alternativos y en 2019 publicó su primera novela.^{VI} Entre las mujeres mapuche que la influenciaron suele mencionarse Viviana Coliqueo, Aimé Painé y Segunda Wenchunao.

Desde el 2014 hasta fines de 2018 fui siguiendo las actividades en el espacio público que llevó adelante el MMIPBV para hacerse visibles, plantear demandas y realizar denuncias ante una sociedad, un estado y un movimiento feminista que desconoce las realidades regionales y locales donde viven las mujeres indígenas. Leí los documentos que difundieron, seguí sus intervenciones en las redes y me acerqué a observar actividades abiertas al público, como un “Foro sobre Genocidio y Argentinización” realizado en el 2017 en Bahía Blanca; también asistí

^{IV} En la Patagonia argentina muchas familias indígenas que fueron desalojadas décadas atrás en sus territorios tradicionales están comenzando a “volver a los territorios”, es decir, a “recuperarlos”, y esto se ha vuelto un eje central de conflicto entre las comunidades y los grandes terratenientes nacionales y extranjeros, amparados por los poderes locales y nacionales (Gómez y Trentini 2020).

^V *Pupila de Mujer*. Mirada de la Tierra, 2012, dirección de Flor Copley.

^{VI} *El tren del olvido*, Editorial Planeta, 2019. Véase entrevista en: https://www.vice.com/es_latam/article/59nwx/moira-no-se-considera-feminista-ella-es-antipatriarcal

a las conferencias de prensa, conversatorios y charlas-debate que organizaron en Buenos Aires y pude entrevistar a sus principales referentes (Moirá Millán e Irma Caupán Perriot). Cuando me acerqué a las primeras reuniones abiertas, entre fines de 2014 y los primeros meses de 2015, me presenté como una antropóloga dedicada a investigar sobre problemáticas de mujeres indígenas en el país. No apelé a una credencial de “investigadora comprometida” pero me ofrecí a colaborar con gusto en cualquier tarea organizativa o documental que necesitaran para la marcha que estaban planificando; también comenté que, siendo jovencita, antes de dedicarme a la investigación académica, trabajé como técnica en proyectos de ONG con mujeres tobas rurales en el oeste de la provincia de Formosa.

Pudo haber sido por la mala fama que tienen las ONG para mucha gente indígena -acusadas de “intermediar en sus causas”-, o porque decidí no presentarme de entrada con una actitud de “investigadora comprometida” ni tampoco ofrecer una obediente disposición a la agenda de este colectivo de mujeres (a las que recién me estaba acercando y no conocía) pero, lo cierto, es que de entrada sentí que mi presencia incomodaba a su principal referente. Nunca busqué posicionarme como una representante en el ámbito académico de las causas de las mujeres indígenas sino como quien investiga sobre algunos procesos, acciones y demandas. En los últimos 15 años primero me dediqué a investigar, desde una perspectiva de género y feminista, sobre el proceso de conversión socio-religiosa y cultural por el que atravesaron mujeres tobas (qom) que pertenecieron a grupos de tradición cazadora-recolectora y que, desde hace más de un siglo, se asentaron en comunidades rurales en un territorio ubicado en el oeste formoseño (Gómez 2016). Luego, a partir de mi investigación postdoctoral, me propuse seguir desde una etnografía multilocal acciones colectivas y procesos organizativos e identitarios de activistas y líderes de distintos orígenes (mapuche, wichí y qom principalmente).

Estuve en el rol de acompañar problemáticas que afectaban la vida cotidiana de mujeres tobas, indígenas y rurales, cuando trabajé en proyectos de ONG que apuntaban a fortalecer los derechos y prioridades de las mujeres en el plano territorial y organizativo -alrededor de la producción de artesanías-(2002-2006). Sobre estas experiencias reflexioné en algunos escritos que no alcancé a publicar todavía pero me detuve en las dificultades surgidas de las diversas expectativas que nos movían a ellas y a mí en distintas direcciones al intentar trazar puentes y diálogos entre nosotras. No me fue nada fácil “acompañar” a mujeres originarias cuyas marcas étnicas, “raciales”, de clase, lingüísticas, etc. se sentían muy diferentes a las mías (mujer veinteañera en ese entonces, soltera, sin hijos, universitaria y de clase media de Buenos Aires, sin religión –agnóstica- y con aspecto acriollado dado mi color de piel marrón). Las diferencias que más nos alejaban (aunque nunca nos hicieron perder el diálogo y la mutua simpatía) eran de orden religioso y de género: las mujeres tobas son evangélicas, muy conservadoras y su proceso organizativo como “mujeres artesanas” sería impensable sin la presencia de proyectos de ONG con perspectiva de género (Gómez 2008). Además, en todas las comunidades del Gran Chaco Argentino las personas indígenas (de origen qom, wichí, pilagá, mocoví, etc.) no construyen su identidad étnica recurriendo a esencialismos estratégicos ni marcando su pertenencia a un “pueblo” o “nación-originaria”. Los anclajes identitarios son otros: las familias extensas, las antiguas parcialidades, las identidades religiosas vinculadas a las iglesias cristianas evangélicas, las identidades políticas tradicionales (peronismo y radicalismo) y una identidad panindígena como “aborígenes” propia de las “formaciones provinciales de la alteridad” en la región chaqueña (tomo el concepto de Briones 2005).

Pero regresemos al MMIPBV: mi acercamiento a su coordinadora o líder y a sus otras integrantes fue cauteloso y distante porque, en primer lugar, me

desorientaba el esencialismo estratégico^{VII} al que apelaban o la recurrencia a roles estereotipados sobre las “mujeres indígenas” típicos del discurso multicultural latinoamericano; en segundo lugar, intuía que ellas esperaban algo de mí que nunca me pudieron comunicar de manera directa o formal, y tercero, sentía que me veían como una “interferencia no deseada” considerando que estaban abocadas a producir su propia política de representación para intervenir en la esfera pública, en los medios, redes sociales y en los debates académicos. En algún momento alguien del colectivo me dijo de manera poco clara en una de estas reuniones abiertas que si quería colaborar con ellas “les escribiera un libro”, pero nunca logramos avanzar en ninguna conversación seria.^{VIII} Dadas estas razones, sólo hice observaciones en actividades abiertas al público (y como mencioné más arriba algunas entrevistas y análisis de los documentos que produjeron). Por lo tanto, el análisis y la mirada que encontrarán en este artículo fueron producidas “desde afuera” y no en colaboración con ellas. En el 2018 conocí a otras integrantes del MMIPBV que aceptaron venir a conversar con Ixs estudiantes de un seminario que dicté en la carrera de antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) ese mismo año. Por último, Irma Caupán Perriot aceptó participar –en representación del MMIPBV- en la presentación de un libro sobre mujeres indígenas y política que compilamos con Silvana Sciortino (Gómez y Sciortino 2018).

A pesar de todas estas dificultades persistió mi interés en escribir sobre la acción colectiva del MMIPBV. No sólo porque se correspondía con mis temas de investigación, sino porque es el primer colectivo de mujeres organizadas de origen indígena que se hicieron presentes en la esfera pública argentina para visibilizar a

^{VII} El concepto de “esencialismo estratégico” (Spivak 1987) lo utilizo para dar cuenta de los procesos en los que *las políticas de identidad indígena* entran en relación con *las políticas de reconocimiento estatal*. Retomando a Judith Butler este concepto permite dar cuenta de “la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización” (1993: 109).

^{VIII} Unos días después (fines de 2014) me citaron en un bar pero ninguna mujer de este colectivo se hizo presente. Además existieron otras escenas donde afloraron indicios de prejuicios, malentendidos y falta de comunicación.

nivel nacional demandas y problemas que afrontan las mujeres indígenas y sus comunidades, trayendo a la escena política nacional y local conceptos utilizados por las y los indígenas de otras partes de Latinoamérica (Buen Vivir, plurinacionalidad, antipatriarcado, etc.). En este artículo considero la acción colectiva desarrollada desde fines de 2014 a fines de 2018. Soy consciente de que dejo fuera del análisis una de las últimas campañas del MMIPBV orientada a denunciar en los medios y en las redes la violencia sexual-racial que hombres criollos y blancos ejercen contra mujeres y niños indígenas en el norte argentino violentando todos sus derechos (Campaña contra el Chineo).^{IX}

3. Hipótesis, conceptos y puntos de partida

La hipótesis que sigue mi análisis es que el MMIPBV representa un tipo de indigeneidad (De la cadena y Starn 2009) basada en una política de identidad (Hobsbawm 2000), aunque con anclaje territorial. Desde mi punto de vista se trata de una indigeneidad femenina que no está territorializada en una única comunidad o territorio. La indigeneidad de este colectivo de mujeres comenzó a tomar forma y visibilidad en la ciudad de Buenos Aires (en el centro del país) y se plantea, entre otros objetivos, recuperar identidades originarias aunque concebidas en función de un vínculo primordial con un territorio, un pueblo-nación originario y una lengua.

Marisol De la cadena (2009) utiliza el concepto de indigeneidad para referirse a un campo complejo de prácticas y relaciones donde “lo indígena” se construye fundamentalmente como *un tipo de subjetividad e identidad*, y donde en esa construcción intervienen sujetos, agencias y espacios indígenas y no indígenas. Por ello señala el carácter *impuro* o *espurio* de cualquier indigeneidad. Indigeneidad, entonces, refiere a las formas de construcción de las identidades indígenas bajo las recientes condiciones de la globalización, las políticas neoliberales que alientan estas políticas de identidad basadas en la diferencia

^{IX} <https://noticias.perfil.com/noticias/informacion-general/el-chineo-la-aberrante-iniciacion-sexual-que-padecen-las-ninas>

cultural pero también bajo la existencia de un movimiento internacional y/o transnacional que aspira a promover y proteger los derechos de las personas de las “primeras naciones” en varios continentes. En Argentina personas agrupadas en “comunidades”, “pueblos” y “naciones originarias” en las últimas tres décadas comenzaron a identificarse como “indígenas” pues sus padres, abuelos y bisabuelos son/eran originarios, y reclaman derechos colectivos, como los derechos territoriales reconocidos en la Constitución Nacional Argentina. Como señala Lazzari (2017) ,en los modos de imaginar a la nación argentina se creyó que el componente “indio” de la población (hoy denominados “indígenas”) estaba condenado a desaparecer y/o a asimilarse con grupos de otro origen (criollos e inmigrantes europeos). Sin embargo esto no ocurrió: “...hoy al hablar de ‘indígenas’ nos referimos a personas que manifiestan alguna conciencia de que la marginalidad y la exclusión que las afectan responden a que sus ancestros estaban *aquí-antes* que los argentinos y fueron conquistados por esos “que vinieron de afuera”. Esta manera de comprender a los pueblos indígenas deja abierta a redefiniciones la cuestión de los “contenidos” culturales y demográficos de cada pueblo indígena” (Lazzari 2017: 18).

En tanto sujeto social, en absoluto homogéneo ni unificado, las “mujeres indígenas” son aquellas mujeres que se reconocen como miembros de pueblos y/o naciones originarias: “colectivos humanos que están en condiciones de remontar su historia a poblaciones que fueron conquistadas, colonizadas y nacionalizadas por otras que provenían de tierras lejanas” (Lazzari 2017). “Mujer indígena”, por su parte, es una categoría social que se remonta a las políticas indigenistas latinoamericanas y refiere a una *identidad étnica pan-indígena femenina* a la que se le asocian “roles esenciales”: dadoras de vida, cuidadoras y defensoras de la tierra y de los territorios, transmisoras de la cultura y la lengua, sabias, espirituales, con saberes especiales, etc. Esta categoría hoy está presente en el vocabulario de cualquier persona que se reconoce indígena, en las organizaciones indígenas y en las políticas estatales y no gubernamentales. De este modo, la

creación del sujeto “mujer indígena” está asociada no sólo a la emergencia de movimientos y colectividades indígenas en el continente sino también a las viejas políticas indigenistas del siglo pasado y a las políticas de identidad y de reconocimiento de derechos indígenas del actual en los estados nación interculturales, pluriculturales, multiculturales y plurinacionales.

Sin embargo, apropiarse de la categoría “mujeres indígenas” o “mujeres originarias” para construir un posicionamiento identitario y político –tal como hicieron las referentes del MMIPBV- implica reconocerse como una mujer subalterna, racializada y atravesada por la colonialidad en un contexto nacional donde las formas de visibilización y politización de las personas indígenas -vía las políticas de identidad y de reconocimiento de derechos- han cobrado importancia desde la reforma constitucional de 1994 (Gordillo y Hirsch 2010).

Lo primero (la subalternidad), y lo último (la colonialidad), se explican porque sus familias, parcialidades y pueblos vivieron historias de sometimiento estatal-militar, “sometimiento” que las organizaciones indígenas y un sector de los/as investigadores vienen revisando en clave de “genocidio indígena” dadas las características que tuvo el accionar estatal (Delrío et. al. 2018). Se suman el despojo y arrinconamiento territorial, la explotación laboral en las peores condiciones en los establecimientos agroindustriales de principios del siglo XX, la conversión sociorreligiosa a diversos cristianismos, los procesos de des-marcación identitaria, distanciamiento y pérdida de lenguas nativas y, en los últimos años, la reemergencia étnica mediante el esencialismo estratégico.

La racialización^x (lo segundo) de las “mujeres indígenas” se vincula a varias situaciones: a los efectos de la “colonialidad del género” en las originarias y

^x La racialización es una operación conceptual que tiende a inscribir, fijar y explicar diversos rasgos (fenotípicos y culturales, como el color de piel, el coeficiente intelectual o el ‘vigor corporal’), sobre la base de argumentos que amalgaman la cultura y la biología. Así, se cree que ciertas capacidades de los miembros de un grupo cultural yacen en su componente biológico-genético-cultural demarcando y determinando de antemano las potencialidades de cada grupo. La racialización implica la creación de jerarquías sociales sobre la base de diferencias biológicas y culturales.

afrodescendientes en Argentina y en Latinoamérica, a las jerarquías raciales que utilizaron las patronales de las agroindustrias del NOA para dividir a sus trabajadoras indígenas (Gómez 2011), a que en algunas regiones del país –Gran Chaco argentino y Rosario por ejemplo- pertenecen a los estratos más bajos de la clase trabajadora desocupada (“población sobrante”), viéndose obligadas a articular estrategias económicas para sobrevivir -producción de artesanías, trabajo precario, acceso a subsidios estatales-. A lo anterior se suma un color de piel amarronado, dorado o cobrizo (y otras características fenotípicas que presentan las personas que descienden de las poblaciones de origen precolombino), y el hecho de que el imaginario nacional de Argentina se construyó *excluyendo* a la población indígena y transformándola en “una presencia no visible pero latente y culturalmente constitutiva de formas hegemónicas de nacionalidad” (Gordillo y Hirsch 2010). Así, la condición de género de las mujeres indígenas tiene un color de piel no blanco usualmente *racializado de manera negativa*, dado que “lo negro” y “lo marrón” en nuestro país ha sido representado de manera peyorativa por amplios sectores de la sociedad, reproduciéndose de esta manera una forma particular de racismo (Ratier 1971; Grimson 2017).

Al hacer un seguimiento de la “articulación pública de la indigenidad” (De la Cadena y Starn 2009) del MMIPBV mediante la voz colectiva que fueron construyendo se observa que, por un lado, tienen interés en establecer debates con diversos sectores de la sociedad argentina: movimiento amplio de mujeres y disidencias, movimiento feminista y sus referentes principales, investigadoras, referentes de otros movimientos sociales; por otro lado, toman y reesemantizan conceptos provenientes del movimiento indígena latinoamericano (Buen Vivir y Plurinacionalidad), de las investigaciones académicas sobre los procesos de reemergencia indígena y de los feminismos no hegemónicos (apropiándose de categorías para pensarse a sí mismas como cuerpo-territorio) pero sin reconocerse por ello como feministas.

4. Acciones en las calles, actividades y campaña para plurinacionalizar los ENM

El 21 de abril de 2015 la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir logró reunir a un grupo numeroso de mujeres indígenas de distintos puntos del país, ponerlas al frente de la misma y realizar su primera acción colectiva en las calles porteñas, secundadas por más de un millar de personas no indígenas que respaldaron su propuesta. El Buen vivir es un concepto transversalizado en las luchas de las organizaciones indígenas y en otros movimientos sociales (Stefanoni 2012; Schavelzon 2016; Dongil Martin 2018). Asociado a la defensa de otras formas de vida en “territorios comunitarios” y de los bienes comunes, las mujeres indígenas -en un imaginario indianista popularizado- aparecen asociadas a éstos y a la Madre-Tierra o a la Pachamama, presentándose como las guardianas legítimas y las portavoces de una nueva propuesta: el Buen Vivir como un derecho. Lorena Cabnal, feminista indígena y comunitaria, crítica del “esencialismo étnico” y del “patriarcado originario ancestral”, afirma que el Buen Vivir es un paradigma ancestral propio de la cosmovisión de los pueblos andinos vinculado a la idea de una vida equilibrada en términos espirituales y materiales, y también que éste paradigma se encuentra “cosmogónicamente masculino centrado” ya que fue formulado por indigenistas de izquierda“ exponentes y pregoneros del movimiento indígena que poseen la legitimidad y autoridad epistemológica” para hablar en nombre de todos/as (Cabnal 2010: 18).

En la entrevista de 2015, M. Millán explicaba que las mujeres terminaban asumiendo el rol de “guardianas” y defensoras no tanto por una disposición natural sino debido a que los hombres migran y se resienten –por el alcohol y la baja autoestima-, resultando en masculinidades disociadas de sus territorios de origen y en mujeres más arraigadas y dispuestas a defenderlos (aunque 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 deshacerse 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 ¿sabes que? Hay un reconocimiento por parte del patriarcado argentino a figuras emblemáticas varoniles, incluso desde la propia figura de Félix Díaz, pero ningún reconocimiento hacia nosotras. (M. Millán, entrevista en abril de 2015).

Aquella mañana del 21 de abril de 2015 las mujeres de la Marcha por el Buen Vivir se concentraron en el monumento a Julio Roca (“el genocida Roca”), luego caminaron hasta el Acampe Qom (situado entre la Av. 9 de Julio y Av. Rivadavia) e hicieron un abrazo humano como gesto desolidaridad con la lucha de la comunidad que lideraba Félix Díaz (*Potae Navogoh*). En la entrevista, Millán comentó que “los hermanos del Acampe qom”, en su mayoría de origen qom y wichí, tuvieron dificultades para comprender los motivos que la llevaron a organizar una marcha liderada sólo por mujeres. Ellos esperaban que fuera Félix Díaz quien hablase en el Congreso de la Nación y tuviera un lugar destacado dado que se encontraba desde hacía meses “acampando” en la Ciudad de Buenos Aires liderando una acción de protesta. Además, para los hombres del acampe, las mujeres son tímidas y no sabrían “qué decir”, lo que revela el imaginario degradado desde el que contemplaban a sus propias compañeras: situadas en lugares pasivos, silenciosos o mudos y sin competencia lingüística para hablar en nombre de las necesidades colectivas:

Ellos, los hermanos del Acampe Qom, nos preguntaban ‘¿Pero por qué van a hacer una marcha sólo de mujeres originarias? Si marchamos todos que sea Félix el que entre al congreso y tome la palabra’, y nosotras dijimos ‘no, queremos que vengan las hermanas del acampe’, y ellos otra vez nos decían ‘no porque no sirven, no porque no van a saber qué decir, que vaya Félix Díaz porque las mujeres no lo van a saber hacer’. Pero nosotras nos pusimos firmes y dijimos que no, que no sería un hombre el que hablaría en nombre del Acampe, entonces la eligieron a María, una hermana de la comunidad de Namqom [comunidad situada en las afueras de Formosa capital]. Entonces le decíamos ‘ellas van a ser las primeras en hablar, las hermanas del Acampe’ y así fue que les planteamos esta cuestión de la importancia de que sean sólo las mujeres y no los hombres, aun cuando la lucha era de todos los pueblos. ¿Pero por qué no las mujeres?

Finalmente, alrededor de las 16 hs. llegaron al Congreso de la Nación y allí dieron una conferencia de prensa ante periodistas y políticos de todo el arco político. Como señalamos en otro lugar (Gómez y Trentini 2020), en esta primera acción colectiva las organizadoras apelaron a un tipo de esencialismo estratégico al poner en escena roles típicos asignados a “la mujer indígena” en el imaginario social: guardianas de la cultura, trasmisoras de valores, sabias, defensoras de la vida y de los territorios. La intervención en el centro de la ciudad con sus vestidos coloridos y otros diacríticos indígenas (vinchas, plumas, joyería e instrumentos musicales) demuestran el uso estratégico y performativo de sus identidades étnicas y de género para hacerse escuchar por el estado y el gobierno, marcar su diferencia cultural y cuestionar una larga historia de invisibilización y racismo e instalar el debate sobre el “Buen Vivir como un derecho”.^{XI}

Entre el 2016 y el 2018 realizaron más actividades. En el 2016 la Segunda Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir^{XII}, nuevamente una acción en el

^{XI} En febrero de 2015 unas 50 mujeres se juntaron en EpuYén (Chubut) para discutir y elaborar un proyecto de ley que presentaron ese mismo día en el Congreso (Álvarez Ávila, 2018).

^{XII} <https://notasperiodismopopular.com.ar/2016/04/26/segunda-marcha-mujeres-originarias-buen-vivir/>

espacio público con las mismas características que la primera pero con menor nivel de organización y convocatoria, pues en esta ocasión lograron reunir sólo un centenar de personas. En el 2017 realizaron dos eventos que tuvieron resonancia en las redes y medios: una charla-debate en un local de ATE en Buenos Aires, donde mujeres mapuche y tobas-qom (de un barrio de la ciudad Rosario) narraron sus experiencias de persecución, tortura y discriminación racial por parte de la policía y la gendarmería en Neuquén y Rosario respectivamente. En mayo realizaron un “Foro sobre Genocidio Indígena y Argentinización” en un polideportivo en las afueras de Bahía Blanca. Además, desde el asesinato de Rafael Nahuel el 25 de octubre de 2017 (un joven de origen mapuche) todos los 25 de cada mes organizan una concentración en el Monumento a Julio Roca (Ciudad de Buenos Aires) con el objetivo de repudiar la violencia y el racismo de las fuerzas de seguridad y de la sociedad argentina y señalar la escasa repercusión que tuvo este asesinato en comparación con el de Santiago Maldonado (un joven no mapuche, artesano, simpatizante con los reclamos de la comunidad Pu Lof Cushamen, aparentemente desaparecido durante una represión a la comunidad y posteriormente asesinado)^{XIII}.

Entre el 2017 y 2018 organizaron nuevas charlas-debate, conversatorios y conferencias de prensa en espacios universitarios (cátedras libres y seminarios), en foros -como el Foro CLACSO 2018-; en centros culturales y sindicatos, y desde 2017 comenzaron a intervenir en el movimiento de mujeres y disidencias argentino. En pocos años lograron construir alianzas con figuras destacadas del movimiento de derechos humanos (DDHH) (Nora Cortiñas, Pérez Esquivel, Osvaldo Bayer), con organizaciones civiles que desde la investigación apoyan el activismo político indígena (como la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política

^{XIII} Santiago Maldonado era un joven de 28 años, blanco, artesano de profesión, que se encontraba apoyando los reclamos de la comunidad mapuche Pu Lof Cushamen en Chubut cuando ésta fue objeto de una durísima represión por parte de gendarmería nacional el 1 de agosto de 2017. Santiago desapareció durante la misma y su cuerpo (re)apareció tres meses después flotando en el río que corre dentro del territorio de la comunidad. La responsabilidad de su muerte apunta hacia los altos mandos de la gendarmería nacional y funcionarios del Ministerio de Seguridad del gobierno de Mauricio Macri (2015-2019).

Indígena), con integrantes del colectivo feminista Ni una Menos, con el colectivo Indias en Pie de Rosario y con el grupo de mujeres afrodescendientes Matambas.

Durante el 2018, mujeres urbanas de origen indígena que integran distintos colectivos (MMIPBV; Feministas del Abya Yala, Kullakas del Feminismo Comunitario Antipatriarcal) lograron hacerse visibles en el ENM (Encuentro Nacional de Mujeres) realizado en Trelew (Chubut). El MMIPBV fue el impulsor de la propuesta para que el ENM se renombre como “Encuentro Plurinacional de Mujeres”, llevando adelante una campaña denominada “Nos queremos Plurinacional” elaborada durante el Primer Parlamento de Mujeres Indígenas realizado en Ensenada en abril de 2018.^{XIV} Además, en el encuentro de Trelew, se alejaron del histórico taller denominado “Mujeres de Pueblos Originarios” que existe desde 1986 y que desde entonces estuvo monopolizado por referentes indígenas conservadoras y poco dispuestas a discutir sobre violencias de género y derecho al aborto (Sciortino 2014,2017). Silvana Sciortino, analizó las conclusiones de los talleres coordinados por mujeres indígenas desde 1986 hasta 2011 y encontró que “la desigualdad y la violencia de género fueron apareciendo como temas de debate de manera conflictiva, con cierta resistencia a ser reconocidos y abordados colectivamente” (2017: 102), al igual que el derecho al aborto y otras cuestiones que eran evitadas o abordadas desde nociones esencialistas y conservadoras sobre “la cultura indígena”, “la mujer indígena” y “la diferencia cultural”. Sin embargo, a partir de 2018 la comisión organizadora del ENM (hoy ya renombrado como Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries) aprobó la creación de un nuevo taller denominado “Mujeres por la Libre Determinación de los Pueblos, los Cuerpos y los Territorios”, resultando ser uno de los más concurridos.

En síntesis, en los últimos años se observan alcances significativos para el movimiento feminista argentino que logró, en sólo cinco años, enraizarse y masificarse a lo largo del país mediante la militancia de múltiples colectivos y

^{XIV} Véase: <https://latfem.org/primer-parlamento-de-mujeres-originarias/>

organizaciones. Simultáneamente también es un momento significativo para las mujeres indígenas urbanizadas que vienen participando del movimiento de mujeres y disidencias que se da cita todos los años.

5. “Somos originarias, no feministas, somos antipatriarcales y antirracistas”

El MMIPBV intenta articular una voz colectiva, indígena y femenina pero sin reconocerse feminista e insiste en presentarse como “no occidental” (no se reconoce descendiente de los inmigrantes europeos que llegaron a fines del siglo XIX a Argentina). Este colectivo no plantea como sus reivindicaciones centrales la autonomía de la sexualidad y el cuerpo de las mujeres sino la “autodeterminación” de los cuerpos y los territorios indígenas, y pone sobre la mesa la incisiva discusión sobre el racismo de la sociedad argentina, el cual se manifiesta, aseguran ellas, en el movimiento de mujeres y disidencias. También enumera los casos de feminicidios de jóvenes originarias^{XV}, denuncia el “genocidio indígena” no reconocido por el estado argentino (Delrío et. al., 2018), señala la importancia de recuperar formas de hacer política articuladas a la “espiritualidad”, y se manifiesta contra la criminalización de mujeres mapuche, como la que padeció en Chile una machi (Francisca Lincollao) y la propia M. Millán en los últimos dos años.^{XVI}

En otro trabajo (Gómez y Trentini 2020) explicamos que, por lo general, las integrantes de organizaciones mapuche del sur argentino no se definen como feministas. Pero en un encuentro de mujeres realizado en abril de 2019, convocado por las mujeres del Parlamento Mapuche Tewelche de Río Negro y al que me permitieron asistir, observé posicionamientos favorables a los feminismos

^{XV} “El femicidio de mujeres indígenas en la Argentina”, disponible en <http://www.mapuexpress.org/?p=1938>.

^{XVI} Durante el 2018 Millán y el MMIPBV llevaron adelante una campaña exigiendo la “absolución definitiva” de Moira Millán en una causa judicial que se le abrió por ocupar pacíficamente el Juzgado Federal de Esquel en 2017 en apoyo al reclamo de una comunidad mapuche “Vuelta del Río” por haber atravesado un violento allanamiento. Millán finalmente fue absuelta en noviembre de 2018.

plurales, diversos y no hegemónicos.^{XVII}Tanto en Chile como en el sur argentino las activistas mapuche plantean que los feminismos urbanos están alejados de las problemáticas de las mujeres en sus territorios, mientras ellas se muestran alejadas de sus polémicas^{XVIII}, más no tanto de algunas de sus luchas, como el derecho al aborto legal y gratuito para el caso de Argentina. Por otra parte, muchas “mujeres indígenas” asumen que el camino para lograr una mayor igualdad en las relaciones de género debe construirse en compañía de los hombres, precisamente por aquel principio de la complementariedad y dualidad que sería común al pueblo mapuche y a otros pueblos andinos -aymaras y quechuas- antes de la colonización. No obstante, varias feministas indígenas vienen señalando los pesados riesgos de asumir una concepción idealizada sobre el pasado indígena precolonial y las relaciones de género (Cabnal 2010; Cumes 2013). Cuminao (2009), activista y académica mapuche de Chile, años atrás se refirió a una “cierta imposibilidad con el feminismo” debido a que las mapuche chilenas priorizan su identidad étnica y a los lugares que ocuparon en la sociedad chilena como “sirvientas” o trabajadoras domésticas. No es un detalle menor que la primera organización de mujeres mapuche en Chile, creada a principios de la década de 1990, fuera la “Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche que se Desempeñan como Trabajadoras de Casa Particular” (2009: 113).

Volviendo al MMIPBV y Argentina: si bien se han pronunciado en contra del machismo de las dirigencias indígenas, éste no suele ser el foco de su activismo. No se reconocen ni como feministas comunitarias ni como feministas indígenas aunque participan en el movimiento amplio de mujeres y disidencias para desde allí denunciar la invisibilización y la condición racializada de las “mujeres indígenas” y “negras” (afrodescendientes) por su color de piel, por sus rasgos y

^{XVII} Véase: <https://www.pressenza.com/es/2019/05/laura-mankel-soy-mapuche-soy-feminista/>
<https://www.pressenza.com/es/2019/05/mujeres-mapuche-en-rio-negro-priorizando-derechos-propios/>

^{XVIII} <https://www.elmostrador.cl/braga/2019/05/25/daniela-catrileo-el-movimiento-feminista-en-chile-obedece-a-la-agenda-de-feminismos-blancos-y-hegemonicos/>; https://www.vice.com/es_latam/article/59nwx/b/moira-no-se-considera-feminista-ella-es-antipatriarcal

orígenes, y por ser sujetos de una historia de colonización que todavía se perpetúa mediante la colonialidad. Estas denuncias ocurren en el marco de las grandes movilizaciones feministas en Buenos Aires: un tiempo propicio para la escucha y el diálogo entre los diferentes colectivos mediante la performance política y el ritual. En síntesis, se trata de mujeres que por lo menos hasta principios de 2019 estuvieron poniendo en el centro de su agenda otros temas/problemas: autodeterminación, identidad originaria, cuerpo-territorio, racismo y antirracismo, genocidio, naciones originarias, plurinacionalidad. De esta forma lograron hacer una diferencia radical con los términos conservadores en los que se venían discutiendo las problemáticas de las mujeres de pueblos originarios en los ENM desde 1986, como señaló Sciortino en su investigación (2013).

Por su parte, para las feministas argentinas no indígenas puede ser un desafío concebir la identidad de las “mujeres indígenas” en los términos de las integrantes del MMIPBV pues, en este caso, las diferencias culturales y sociales se interpretan como diferencias esenciales pero arraigadas en una historia de conquista, despojo territorial y colonización de sus “naciones originarias” mientras que las diferencias de género son imaginadas desde la conjunción de fuerzas humanas y no-humanas (espirituales) que forman parte de una ontología cosmológica. Así, cabe preguntarnos: ¿Qué se predica y revaloriza cuando las referentes del MMIPBV hablan de “recuperar” sus “identidades originarias”?

En principio, la descolonización cultural sobre los propios cuerpos y subjetividades mediante la recuperación de una “memoria larga” cuyo punto de inflexión es el “genocidio indígena”; en segundo lugar, la recuperación de pautas espirituales donde los seres humanos se conciben como una fuerza más dentro un cosmos integrado con otras fuerzas; en tercer lugar, la “vuelta al territorio” y a “vivir en comunidad” mediante la recuperación de “territorios ancestrales” como actos directos de reparación histórica para los descendientes de un pueblo (el “pueblos nación mapuche”) que fue despojado de sus dominios territoriales durante la conquista estatal-militar del sur argentino conocida como “Conquista del Desierto”;

en cuarto lugar, otra relación entre cuerpo-territorio concibiendo al Buen Vivir como una forma de vida anticapitalista y un derecho para todas las personas. La recuperación de estas pautas de vida implicaría el compromiso con un tipo de militancia política, cultural y también “espiritual”.

En la entrevista de 2018 que pude hacerle a Irma Caupán Perriot, me contó que nació en una familia mapuche pero fue adoptada por una familia argentina de ascendencia francesa. Además se refirió a la importancia que para ella y sus compañeras tiene el debate sobre las “identidades originarias”, “la cuestión identitaria” o “lo identitario” expresado en el activismo por el reconocimiento de la “plurinacionalidad” en el movimiento de mujeres y disidencias que llevaron adelante en el 2018. En el plano personal esto implica un proceso de identificación con las propias “raíces indígenas” invisibilizadas u ocultas en las genealogías familiares de cada una de ellas. En este contexto, la identificación (o no) como feminista no es un asunto prioritario para ellas:

I-Lo que pasa es que nosotras estamos interpeleando y diciendo, por ejemplo, “Dentro del sindicalismo ¿Qué lugar le hacen a lo identitario?”

M- ¿A lo identitario en términos asumir una identidad indígena?

I-Y si, porque tenés tus derechos como originario, en los distintos grupos vos podés ir interpeleando y viendo que en ese grupo *hay cualquier cantidad de hermanos, vos los ves y decís “son hermanos”* y por ahí están sosteniendo una banderita que no tiene nada que ver con ellos, pero por ahí nunca se lo plantearon ¿entendés? En las villas o en determinados lugares vos vas y ves que acá está lo plurinacional... pero bueno estamos en una sociedad muy racista, muy formateados, modelados y determinados, es muy difícil correrse de eso y desencajar un poco y comenzar. Pero ese trabajo lo vengo haciendo y lo seguiré haciendo. Trabajo en salud mental y para mí lo que te da salud es la identidad. *Una vez que vos tenés tu propia identidad después haces lo que querés...*

M: ¿Y qué es la identidad? Me refiero a esto que se proponen ustedes de “recuperar identidades”.

I: Bueno, para cada pueblo originario sería recuperar todo lo ancestral ¿no? Poder reconocerse y decir: “yo soy esto”

M: ¿”Soy esto” o “vengo de esto”?

I: Soy esto, porque todo esto forma parte de mí de alguna manera, después yo decido si voy a hacer esto o quiero hacer lo otro, pero que te marquen y que te digan lo que tenés que ser, cuando por ejemplo vos tenés “cara de mapuche” tener que parecerse a tal cosa o ser... vos decidís pero al menos poder hacer este trabajo. Es terrible cómo nos formatean, es impresionante, lo vemos en la escuela, con la propaganda donde existe una única voz, casi no hay voces que traigan disenso, y así nos van cortando, acallando, sacando lo plurinacional cada vez más...

Desde este posicionamiento podemos dilucidar algunos sentidos asociados a la “cuestión identitaria” que se desprenden de las reflexiones de Irma. En primer lugar, si bien para ella lo “originario” tendría una base natural, autoevidente y manifiesta en características fenotípicas que develan los orígenes indios de las personas renuentes a “reconocerse”, vendría muy bien recordar las propias palabras de Silvia Rivera Cusicanqui acerca de que “la identidad no es igual al color de piel”^{XIX}. Además sería bueno preguntarnos por qué muchas personas que tienen estas características no se asumen como indígenas: ¿Pueden explicarse estas elecciones sólo como consecuencia de que estas personas están “colonizadas” y “desindianizadas”?

Juana Antieco -otra referente del MMIPBV- se explayó sobre otro sentido al que también se refirió Irma Caupán (“la identidad indígena se recupera recuperando lo ancestral”). En un conversatorio realizado en un centro cultural de la ciudad de Buenos Aires en 2018 señaló que, como consecuencia del despojo

XIX <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todosdias?fbclid=IwAR3a6UiuDylcfA8okr8ENspyBLWpGkamCFWPiiOsBFStpY6QYg0bVGLdz0g>

sufrido por el “pueblo-nación mapuche” durante la conquista del desierto, las identidades indígenas de sus bisabuelos y abuelos fueron “robadas”, “extirpadas” y/o “prohibidas”, y que éstas son las “identidades” que las integrantes del MMIPBV se han propuesto “recuperar” mediante un proceso de “descolonización” y de “búsqueda de sus raíces” en una historia no oficial y oculta y que incluye a las propias genealogías familiares:

Se trata de empezar a recuperar la verdadera raíz e historia, y a reconstruirse sobre esa base, porque todo lo que vino luego nos fue fragmentando (por evangélicos, por peronistas, etc.). Hay que recuperar memoria, raíz, forma de organización social y política de nuestro pueblo, pero volver a ese saber profundo cuesta, preguntarse por quienes fueron mis padres, abuelos, antepasados... Mi papá no nos enseñó a hablar mapudungun porque los castigaban... Pero por algo una siente ese *newen*, esa fuerza, las cosas se van dando solas...Tenemos una necesidad de descolonizar la historia, el territorio, nuestros cuerpos, identidades, para reconocernos diversos. Yo no me considero igual a alguien cuyos abuelos vinieron de Occidente. (Juana Antieco, 2018)

Moira Millán, por su parte, se reconoce nutrida de la sabiduría de varias “naciones-originarias” y asegura que dejó de ser “mujer mapuche etnocéntrica” para transformarse en una “mujer indoamericana”. Nació y se crio en una familia trabajadora de (negada) ascendencia mapuche—especialmente por influencia de su madre-^{xx} y durante su adolescencia integró una iglesia evangélica. Su acercamiento a la cultura mapuche comenzó con el proceso de “recuperación de su identidad” a sus 18 años, en el marco de un *camaruco* celebrado en la casa de unos parientes que vivían en el campo. Según Millán, el MMIPBV lucha por la

^{xx} “Nací en un hogar evangélico porque mi mamá era evangélica y por eso ella negaba toda nuestra cultura, siempre tuvo mucha tensión con nuestra abuela, una yerbatera y guía espiritual que sanaba (...). Mi mamá no quería ser mapuche, ella negaba todo ese mundo y le dolía profundamente y cuando hablaba decía que le traía mucho dolor. Tenía como dos mandatos terribles que yo tuve que desandar: uno decía que ‘somos pobres, feas, indígenas y ¿qué vamos a esperar?’ y el otro ‘una se casa con quien puede y no con quien quiere’. Sí, terrible ¿no? Ella nos marcó mucho y con mis hermanos tuvimos que empezar a reconstruir la autoestima y a decir ‘yona soy eso’. (Entrevista a Moira Millán, abril de 2015, Buenos Aires).

“recuperación de identidades” y por los derechos de “naciones originarias” que fueron invadidas y colonizadas:

Somos naciones sin estado, somos naciones que fuimos invadidas, Argentina es una fuerza de ocupación sobre los territorios de 36 naciones originarias, es así, sé que hay gente que puede decir “no, pero esto no es así”, pero es así: Argentina vino, invadió mediante una guerra desigual, nos sometió, ganó la guerra y ahí quedamos: hoy hablamos el idioma del colonizador, practicamos la religión que nos impuso, vamos a sus escuelas y hacemos todo lo que el estado quiere porque él ganó la guerra. Sin embargo, varios pueblos originarios tenemos memoria de que tuvimos otra espiritualidad, otro idioma, una concepción del territorio distinta, no nos olvidamos quienes fuimos en definitiva, y aun así a mi no me interesa generar una lucha por la independencia, porque no me interesa generar un nuevo estado, yo pienso que todo ese bagaje de conocimiento, filosofía y espiritualidad de la vida tiene que llevarnos a crear una nueva *matriz civilizatoria como humanidad*. Yo pienso que somos una sola humanidad y mi ser mapuche responde a la percepción de la armonía que te pasa a vos, que me pasa a mí, que le pasa a un negro en África, entonces se trata de pensar como ordenamos esto... (Entrevista a M. Millán, abril de 2015).

Hay muchas de nuestras compañeras que no se sienten argentinas, que no quieren consumir medicación de las grandes compañías farmacéuticas, que buscan medicina alternativa, que buscan otro tipo de alimentación, una forma de vivir distinta, y este sistema las excluye porque existe una fobia hacia otros modelos cosmogónicos, evidentemente creamos una especie de cosmofobia.^{XXI}

La reivindicación de las “identidades originarias” implicaría asumir un posicionamiento político –además de “ontológico” y “cosmológico”- con el fin de reclamar derechos colectivos indígenas, comenzando por el derecho al territorio, puesto que “recuperar identidad” para las referentes del MMIPBV implica volver a

^{XXI} https://www.vice.com/es_latam/article/59nwx/b/moira-no-se-considera-feminista-ella-es-antipatriarcal

vivir “en territorio ancestral”. Además reclaman derechos específicos como “mujeres indígenas”-tal como sucede en otros países como México, Colombia y Ecuador- y otro pacto con el estado argentino y su racismo estructural (“las instituciones no nos abren las puertas porque no hablamos castellano” dice Moira Millán). Así, autoreconocerse desde una identidad originaria para las integrantes del MMIPBV conlleva asumirla construcción de una “política de identidad” donde lo personal es “plurinacional y territorial”, e interpelar y “tensionar” los términos en los que se debate la historia del país para replantear otras coordenadas de legibilidad:

M: ¿Cómo consideras y definís el trabajo político que hacen?

I: Es un trabajo de tensión, de *crear tensión*, ya desde el momento en que estamos defendiendo el territorio estamos tensionando: al estado, a la sociedad, interpelándolos, y sobre todo eso ¿no? Y ser instituyentes en esto: nosotras fuimos las primeras en empezar a hablar de Buen Vivir como un derecho, y empezamos a hablar de territorio y no lo defendemos como propiedad, sino como vida de la que somos parte, más allá de ser mapuche todos los originarios estamos defendiendo el territorio como una cuestión de vida, salud, que es lo primero que esta arrasando este estado, porque constantemente el estado incide en los territorios y nos han ido corriendo, con lo de Maldonado quedó a la vista y nos permitió visibilizar toda la realidad que estaba padeciendo el pueblo, en general, no solo mapuche, sino a lo largo de todo el país. Esa manera es una forma de hacer política, generando tensión, ser instituyentes y visibilizando problemas, hablamos de Buen Vivir, cuando nadie hablaba de esto, y es algo que parece tan ajeno pero que tiene que ver con cuidar la naturaleza, con recuperar los territorios, recuperar la reciprocidad con esa naturaleza, recuperar la vida en definitiva. (Entrevista a Irma Caupán Perriot, agosto de 2018)

Este debate sobre “la cuestión identitaria” sobre el que se vienen expresando las referentes del MMIPBV ha traído desafíos al movimiento de mujeres y disidencias, produciendo tensiones en dos sentidos. La primera vez fue en el

2017, unas horas antes de que comience el Primer Paro Internacional de Mujeres (8M-2017), cuando el MMIPBV (en ese entonces todavía se denominaban Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir) difundió un comunicado titulado “Sólo 3 minutos”, donde expresaban su frustración porque la comisión organizadora les negó unos minutos para intervenir en la lectura del documento final. La comisión organizadora luego explicó que los documentos son el resultado del debate y el consenso alcanzado entre las organizaciones que participan de las asambleas organizativas previas y que el MMIPBV no había participado en ninguna, lo cual era cierto. Pero la “denuncia” de las MMIPBV parecía expresar que, debido al lugar subalterno que ocupan desde la colonia las “mujeres indígenas” en nuestro país, esperaban que la comisión hiciera una excepción como mecanismo compensatorio u acción afirmativa. Es que asumirse como “mujer indígena”, en tanto identidad étnico-política panindígena, implica poner en cuestión su condición subalterna y racializada tanto como activar una serie de sentidos positivos (la sabiduría ancestral, la reciprocidad, el vínculo con el territorio, el rol de transmisora de la cultura, la espiritualidad femenina).^{XXII}

En el 2018 el MMIPBV redobló su apuesta mediante la creación de la propuesta para que el “Encuentro Nacional de Mujeres” se renombre como “Encuentro Plurinacional de Mujeres”, surgida en el Primer Parlamento de Mujeres Originarias por el Buen Vivir. Se reconocen las ideólogas y promotoras de la campaña “Nos queremos Plurinacional” y llegaron al ENM en Trelew en octubre de 2018 con esta campaña militada previamente en charlas-debate en espacios de Buenos Aires y en otras ciudades, como centros culturales, universidades y espacios de organizaciones sociales. Esta campaña otorgó un grado mayor de visibilidad a Moira Millán y a Irma Caupán Perriot en el movimiento feminista, en los

^{XXII} Sofía Soria al analizar las coordenadas del discurso político que viene sosteniendo Moira Millán encuentra que su voz *incisiva* marca una “frontera antagónica respecto del colonialismo” e identifica “dos ejes de impugnación y disputa: por un lado, *la memoria hegemónica como problema* y el estado como principal interlocutor; por otro lado, *el racismo silencioso como estructuración afectiva de las miradas y las sensibilidades feministas* como instancia de interpelación ineludible” (Soria 2019:11).

medios y en las redes sociales. Desde allí disputaron representaciones, buscaron “instituir” nuevos sentidos en las reuniones de la comisión organizadora de los ENM y comenzaron a interpelar de manera explícita al feminismo –la vertiente hegemónica dentro del movimiento de mujeres y disidencias argentino– denunciando el “racismo oculto” o “elegante” del que no se habla en una sociedad como la argentina que no se reconoce racista pero su sentido común popular hace lugar a varias formas de racismo^{XXIII}.

Plurinacionalidad y antirracismo para el movimiento de mujeres y disidencias argentino

Mediante la apropiación del término plurinacionalidad las referentes del MMIPVB encontraron una herramienta más para visibilizar a todas aquellas mujeres que viven en nuestro país y que participan en los encuentros anuales de mujeres y disidencias pero sus voces y cuerpos son mucho menos audibles y visibles debido a que no encajan en el habitus de la feminista urbana o conurbana de clase media descendiente de inmigrantes europeos y criollos. A través del instalar el debate por renombrar al Encuentro Nacional de Mujeres como “plurinacional”, el MMIPBV se acercaron desde los márgenes y lograron plantear el problema de ser y/o representar a mujeres que sufren racismo por color de piel, por origen indígena, por ser pobres o por hablar y socializarse en lenguas indígenas. El término “plurinacionalidad” forma parte del vocabulario indianista e indigenista que atraviesa al movimiento indígena latinoamericano, especialmente en países como Ecuador y Bolivia donde ingresó en el lenguaje estatal y adquirió reconocimiento constitucional al reconocer a “grupos étnicos indígenas con demandas de autonomía territorial y política, representación directa y justicia propia, en el marco soberano de los modernos países latinoamericanos” (Schavelzon 2018:13). Según Boaventura De Souza (2009:168) la

^{XXIII} Por ejemplo, los diversos usos de la categoría “negro/a” para referirse a habitus culturales, mentales y características fenotípicas de las personas (Ratier 1971).

plurinacionalidad refiere a una forma de re(articular) la contradicción que emergió en el estado moderno monocultural, visible por la acción de actores políticos que lo han colocado en la agenda pública y pugnan por construir una *democracia poscolonial, plurinacional e intercultural*.

En Argentina las organizaciones mapuche fueron de las primeras en tomarlo al considerarse miembros de un “pueblo-nación” que fue intervenido por los estados chileno y argentino a fines del siglo XIX, y cabe destacar que existe un Consejo Plurinacional Indígena desde el año 2012. En el imaginario de las referentes del MMIPBV, la plurinacionalidad en Argentina se expresaría en la existencia de “36 naciones originarias”, cada una con su propia lengua, cultura, costumbres y territorio, es decir, “naciones originarias” imaginadas desde un concepto bastante antiguo de cultura. Sin embargo, este imaginario produce eficacia simbólica, afectiva y política en los encuentros de mujeres y disidencias: conmueve y moviliza a colectivos y organizaciones feministas que simpatizan con una Argentina marrón, indigeneizada y migrante. No obstante, la realidad de la población indígena que vive en territorio argentino es bastante disonante respecto de este imaginario: siete de cada diez personas autoreconocidas como indígenas (utilizando el criterio subjetivo incorporado en los censos nacionales desde el 2001) viven en el Gran Buenos Aires y en otras ciudades (Valverde et. al. 2015), y en mucha menor medida en comunidades rurales o en “territorios indígenas”.

Respecto del racismo por origen social y color de piel, Moira Millán en sus primeras entrevistas en el diario Página 12 se refirió a la discriminación que sufrió cuando era niña por ser “india y pobre”, situación que aparentemente todavía persiste en las escuelas del sur argentino.^{xxiv} La feminista indígena Lorena Cabnal analizó en sus escritos las consecuencias en la vida de las mujeres indígenas (cuerpos racializados y devaluados) provocadas por el racismo de origen colonial basado en un orden jerárquico establecido entre los diferentes colores de piel. Además señala que el racismo se continúa en las estructuras estatales y sociales

^{xxiv} Véase: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-21192-2003-06-09.html>

actuales (Cabnal 2010). ¿Cómo comenzar a discutir el racismo al que se enfrentaron las “mujeres indígenas” en Argentina? (Gómez 2011; Soria 2019). En uno de los comunicados del MMIPBV leemos que “la plurinacionalidad no implica un cambio de nombre sino de estructura que amplifique nuestras formas de habitar el territorio y nuestros cuerpos-territorio”^{xxv}. En otro documento añaden que la plurinacionalidad conllevaría que las mujeres de las “naciones originarias” puedan expresarse en sus propios idiomas y/o ser traducidas para participar en mejores condiciones en los encuentros de mujeres y disidencias.^{xxvi} Además advierten que la “inmensa mayoría” apoya su campaña –como quedó demostrado en el encuentro de Trelew- aunque sea persistentemente socavada por una “pequeña minoría” que integra la comisión organizadora de dichos encuentros y “que impone la voluntad patriarcal de sus partidos políticos por encima de la demanda por integrar y amplificar derechos”. Por esta razón, a fines de 2018, llamaron a mujeres indígenas, afrodescendientes, racializadas y disidencias a conformar una “comisión plurinacional” para continuar debatiendo la necesidad de un cambio de denominación y realizar acciones contra “el racismo que se perpetúa en lo nacional y popular”.^{xxvii} Como “Comisión Plurinacional” continuaron realizando encuentros en localidades del sur del país y en la ciudad de La Plata para consensuar su participación en las reuniones organizativas del próximo encuentro en octubre de 2019:

Nuestra lucha es por un Encuentro de Mujeres que no niegue a las más de 36 Naciones Indígenas. Proponemos que nuestros modos de organización integren los espacios de funcionamiento y que desde allí también nos fortalezcamos como sujetas políticas. Nuestras propuestas nacen desde las resistencias y luchas territoriales e identitarias. Ya basta de racismo en las luchas, una vez más interpelamos a las mujeres que

^{xxv} <http://www.lapulseada.com.ar/1-parlamento-de-mujeres-originarias-plurinacionales-nos-queremos/>, publicado el 20 de junio de 2018.

^{xxvi} Documento publicado el 4 de marzo de 2019 en la página de Facebook del MMIPBV.

^{xxvii} En flyer postado en la página de Facebook del MMIPBV, 3 de marzo 2019.

luchan y de los feminismos que invisibilizan el carácter político del resguardo de las cosmogonías indígenas y de la sabiduría ancestral de las negritudes. A

nuestras hermanas las esperamos en #LaPlata porque el encuentro somos todas sí están las voceras de las más de 36 Naciones Indígenas y las mujeres negras, afrodescendientes y debemos garantizar su participación.^{XXVIII}

En el paro internacional del 8M 2019 en Buenos Aires el MMIPBV se autoconvocó para marchar con la “Campaña por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito” pero desde una columna propia que compartieron con activistas afrodescendientes denominada “Negras, Indígenas, Mujeres Racializadas y Disidencias” y bajo el lema “Sembraron racismo y cosecharon la rebelión de las flores”. En esa ocasión se pudo ver en las redes sociales a integrantes del MMIPBV de otras localidades del país en movilizaciones en Trelew, San Antonio Oeste (Río Negro), Rawson y Córdoba. El día anterior habían dado a conocer un comunicado que fue leído en cada uno de estos lugares titulado “Documento desde nuestra cosmovisión indígena para este 8M 2019: Las mujeres indígenas paramos”.^{XXIX}

Reflexiones finales

El activismo de las referentes del MMIPBV permitió que la noción de plurinacionalidad y varios de sus sentidos asociados ingresaran en el imaginario y agenda del feminismo argentino para “torcer” reconocimientos, cuerpos y formas de hacer política; al mismo tiempo, esto produjo que un colectivo de mujeres indígenas comenzara a participar en el debate en torno a la plurinacionalidad en el movimiento indígena en Argentina. Además, a lo largo de 2019 la propuesta por el

^{XXVIII} Publicado en la página de Facebook del MMIPBV, 4 de marzo 2019.

^{XXIX} <https://www.facebook.com/notes/movimiento-de-mujeres-indigenas-por-el-buen-vivir/documento-desde-nuestra-cosmovisi%C3%B3n-ind%C3%ADgena-para-este-8m-2019/lasmujeresind%C3%ADgen/1672439362900036/>

cambio de nombre del ENM logró transversalizarse cuando otros colectivos feministas se la reapropiaron y construyeron una campaña similar denominada “Somos Plurinacional”.^{xxx}

Considerando las formas de hacer política que vienen produciendo las mujeres de origen indígena en Argentina (Gómez 2014; Castelnuovo 2015; Gigena 2015, Sciortino 2017; Gómez y Sciortino 2018) y en Latinoamérica (Hernández 2008; Pequeño Bueno 2009; Espinosa y Duarte 2014; Gigena 2019; Ulloa 2020), aquí concluyo que el MMIPBV *hace política* mediante una *política de la identidad*, es decir, mediante un tipo de acción política que funciona sobre la base de la elección de una identidad que se vuelve la central en la vida del sujeto puesto que se trata de la identidad que decide encarnar con mayor vigor (Hobsbawm 2000). A diferencia de otras “mujeres indígenas” que ingresan en algún proceso organizativo mediante la politización de su maternidad, a través de la participación en movimientos sociales, en proyectos estatales o de ONG o en la política tradicional (Gómez 2014, Sciortino 2017b; García Gualda 2016; Denuncio 2018; Rizzo 2018; Valdez 2020), entiendo que en este caso la entrada se produce a partir de la problematización de la identidad originaria y la radicalización política de los roles estereotipados asignados a las mujeres indígenas, como el de “guardianas de los territorios”, ya que la política de la identidad de las referentes del MMIPBV reivindica como un derecho constitucionalmente reconocido a los pueblos indígenas en nuestro país la posibilidad de tener un anclaje territorial (material) mediante las recuperaciones territoriales.

La política de identidad que elaboran estas mujeres se basa en hacerse visibles en la esfera pública -especialmente en el movimiento de mujeres y disidencias- como “mujeres indígenas” con problemáticas específicas por su condición de clase y de género racializada e invisibilizada en los marcos hegemónicos. Pero también hacen “política de la identidad” cuando se proponen

^{xxx} Las referentes del MMIPBV decidieron no sumarse y continuar con su propia campaña nombrada “Nos queremos plurinacional”.

“recuperar sus identidades originarias” mediante un proceso de descolonización que conlleva la recuperación y/o visibilización de prácticas basadas en saberes y tradiciones de sus familias y pueblos que fueron negados, prohibidos o clandestinizados, muchas de las cuales persistieron en espacios rurales y urbanos. En algunos casos esto puede desembocar en el proyecto de “volver a vivir en territorio” (territorios rurales de los que sus abuelos y padres fueron despojados después de las campañas militares) y disputar el acceso a la tierra como un derecho legítimo.

Bibliografía

ÁLVAREZ ÁVILA, Carolina (2019). “Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: marchado entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina, en Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 08 octubre 2019, consultado el 01 agosto 2020.

BIDASECA, Karina y VAZQUEZ LABA, Vanesa (2011). “Feminismo e indigenismo: puente, lengua y memoria en las voces de las mujeres indígenas del sur.” En Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comp.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

BOAVENTURA DE SOUZA, Santos (2009). “La reinención del Estado y el Estado Plurinacional”. En: Laura R. Valladares de la Cruz, M. L. Pérez Ruiz y M. Zárate (coordinadores.), *Estados plurales. Los retos de la diferencia* (157-179). México: UNAM.

BRIONES, Claudia (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En: Claudia Briones (editora), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (7-43). Buenos Aires: Antropofagia.

BULTER, Judith (1993). *Cuerpos que importan: Acerca del término Queer*. Barcelona: Paidós.

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

CASTELNUOVO, Natalia (2015). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.

CUMES, Aura (2013). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En: Yuderquis Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (editoras), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (237-251). Colombia: Editora Universidad del Cauca.

CUMINAO ROJO, Celia (2009) “Mujeres mapuche: voces y escritura de un feminismo posible”. En: Andrea Pequeño (compiladora.) *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (111-124). Ecuador: FLACSO.

DENUNCIO, Anabella (2018). “Mujeres indígenas: procesos organizativos e identitarios. El caso de las ‘Madres cuidadoras de la cultura Qom’”. En: Mariana Gómez y Silvana Sciortino (compiladoras.) *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (87-111). Buenos Aires: Tren en Movimiento.

DE LA CADENA, Marisol y STARN, Olaf (2009). “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agenda en el nuevo milenio”. En *Tabula Rasa* 10: 191-223.

DELRÍO, Walter et. al. (2018). “Introducción”. En: Walter Delrío, Diana Lenton, Diego Escolar y Marisa Malvestitti (compiladores), *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios (1870-1950)*. Río Negro: UNR ediciones.

DONGIL MARTIN, Marta (2018). “Buen vivir, heterogeneidad y ética para un nuevo humanismo global”, *Religación Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 3(10): 51-60.

ESPINOSA, Gisela y DUARTE BASTIÁN, Ixkic (2014). “Contribuciones de las mujeres indígenas al quehacer político de los movimientos sociales”, en *Veredas* 28: 195-216.

ESTRADA SAAVEDRA, Marcos (2003). “¿Acción o práctica política? Notas en torno a un programa de investigación sobre la distinción conceptual entre lo social y lo político”, en *Estudios sociológicos* 21(61): 191-200.

GARCÍA GUALDA, Suyai (2016). “La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuche durante el conflicto Pulmarí”. En *Religación, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2: 9-24.

GIGENA, Andrea (2015). “Participación política de mujeres indígenas-campesinas en Santiago del Estero (Argentina): huellas de feminismo en los márgenes”, en *Entramados y perspectivas. Revista de la carrera de sociología* 5(5): 65-88.

_____ (2019). “Mujeres indígenas y representación política: la dimensión simbólica de su presencia en el espacio público”, en *Anuario Latinoamericano Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* 8: 101-114.

GÓMEZ, Mariana (2008). “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.

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

_____ (2014) “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, En *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 12(16): 59-81.

_____ (2016). *Guerreras y Tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres qom del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2017). “Presentación del debate: mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos”, En *Corpus* [On line], Vol. 7(1). Disponible en: [http:// corpusarchivos.revues.org/1857](http://corpusarchivos.revues.org/1857).

GÓMEZ, Mariana y SCIORTINO, Silvana (2018). “Introducción”. En: Mariana Gómez y Silvana Sciortino (compiladoras.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (5-17). Buenos Aires: Tren en Movimiento.

GÓMEZ, Mariana (2020). “Nosotras sin intermediarios”: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios”. En *Etnografías contemporáneas* (en prensa).

GÓMEZ, Mariana y TRENTINI, Florencia (2020). “Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico”. En: Astrid Ulloa (editora) *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (105-153). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En: Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (compiladoras) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (15-38). Buenos Aires: FLACSO-Icrj. La Crujía.

GRIMSON, Alejandro (2017). “Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945”. En *Desacatos* 55: 110-127.

HERNÁNDEZ, Aída (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS-UNAM.

HOBSBAWM, Eric (2000). “La izquierda y la política de la identidad”. En *New Left Review* 0: 114-125.

LAZZARI, Axel (2017). “La reemergencia indígena en Argentina: coordinadas y horizontes”. En *Voces en el Fénix* 72: 13-21.

MILLÁN, Moira (2019). *El tren del olvido*. Buenos Aires: Planeta.

NATALUCCI, Ana y REY, Julieta (2018). “¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018). En: Revista de Estudios Políticos y Estratégicos 6(2): 14-34.

PEQUEÑO BUENO, Andrea (comp.) (2009). *Participación y Políticas de Mujeres Indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador: FLACSO.

RAMOS, Ana (2018). “La organización de comunidades mapuche y tehuelche 11 de octubre”. En: P. Canales Tapia y S. Vargas (Editores.), *Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y propuestas en la mesa de hoy* (159-189). Chile: Ariadna Ediciones.

RATIER, Hugo (1971). *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

RIZZO, Ludmila (2018). “Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género”. En: Mariana Gómez y Silvana Sciortino (compiladoras.) *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (59-86). Buenos Aires: Tren en Movimiento.

SCHAVELZON, Salvador (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente*. Quito: Abya Yala.

_____ (2018) “La plurinacionalidad en los Andes”, en *Iberoamericana* 17 (67): 11-22.

SCIORTINO, Silvana (2014). “Violencias relatadas, derechos debatidos y mujeres movilizadas: el aborto en la agenda política de las mujeres indígenas en Argentina”, En *Revista Caravelle* 102: 87-106.

_____ (2017). “Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política”. En *Via Luris* 22: 89-108.

_____ (2017b). “Semillas, hijos y pueblos. Cuando la maternidad se conforma en lucha”. En *Corpus* Vol. 7(1), Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1857>.

SORIA, Sofía (2019). “¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas? Reflexiones a partir de las intervenciones públicas de Moira Millán”. Ponencia presentada en las XIV Jornadas de Historia de las Mujeres y IX Congreso Iberoamericano de Estudios de Género.

SPIVAK, Gayatri (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, Taylor.

STEFANONI, PABLO (2012). “¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano.”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 4(7): 9.25.

TARDUCCI, Mónica y DAICH, Deborah. (2018). *Mujeres y feminismos en movimiento. Politizaciones de la vida cotidiana*. Buenos Aires: EFL, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

ULLOA, Astrid (2007). “Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos”. En: Donato, L. M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (Eds.). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (pp. 17-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____ (2020). *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.

VALDEZ, María Cristina (2020). “Cuerpo territorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de *pu zomo* mapuche en el sur del actual territorio argentino”. En: Astrid Ulloa (ed.) *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (157-194). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.

VALVERDE, Sebastián. (2005). *La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche*. En *Revista de Historia* 10: 167-184.

VALVERDE Sebastián et. al. (2015). *Los pueblos indígenas en las ciudades. Una realidad desconocida que despierta múltiples prejuicios*. Proyecto UBANEX “Del territorio a la ciudad: trayectorias de migración, organizaciones etnopolíticas y

revalorización identitaria de los pueblos indígenas en ámbitos urbanos”. Instituto de Ciencias Antropológicas-UBA.

VIVALDI, Ana y GÓMEZ, Mariana (2018). “*We want us alive*” *Argentina’s Feminisms and Women’s Movements in the early 21st Century*”, en *Irish Journal of Anthropology*20 (2): 10-16.