

## **Mujeres indígenas organizadas en el Chaco argentino: representaciones, significados y prácticas en torno a su identidad. El caso de las "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom"**

*Anabella Verónica Denuncio*<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

Diversos estudios realizados en América Latina sostienen que en las últimas décadas han surgido, en diversas comunidades indígenas, liderazgos femeninos en la conformación de grupos de mujeres que desarrollan actividades que tienen un significativo impacto en sus familias y en sus comunidades.

Este trabajo se encuentra vinculado a un proyecto de investigación más amplio que interroga los procesos de participación y organización de mujeres indígenas rurales en el espacio público, para ello se focaliza en el caso de las "Nate'elpiNsoquixanaxanapi" ("Madres Cuidadoras de la Cultura Qom") de la localidad de Pampa del Indio, Provincia de Chaco, Argentina.

En este trabajo nos preguntamos cómo las integrantes de este grupo construyen su identidad como mujeres indígenas. Nos proponemos concretamente caracterizar y analizar las representaciones, significados y prácticas de las integrantes de "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom" que les permiten legitimar su presencia y participación como organización de mujeres en el espacio comunitario y extracomunitario. Asimismo, me permito ensayar algunas hipótesis acerca de los vínculos de las actuales representaciones, significados y prácticas identitarias de las mujeres indígenas con los procesos sociales, económicos, religiosos, etc. en los que se han visto involucradas.

**Palabras clave: mujeres indígenas, procesos de participación y organización, identidad**

### **Introducción**

Este trabajo constituye un avance en el marco de un proyecto de investigación más amplio que desarrollo en mi tesis de maestría. Allí, exploro el proceso de participación y organización de las mujeres indígenas en el espacio público -comunitario y extracomunitario-, focalizándome en la experiencia organizativa de las mujeres tobas que habitan las comunidades indígenas rurales de la Provincia de Chaco – Argentina, y considerando un período temporal que abarca las últimas tres décadas, desde 1985 hasta el presente. Para ello me concentro en el estudio del caso de la organización de mujeres

---

<sup>1</sup>Maestranda en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de General Sarmiento – Instituto de Desarrollo Económico y Social. Licenciada y Profesora en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires. Integrante del GEIIMI. E-mail: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)

indígenas “Nate’elpiNsoquiaxanaxanapi” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) de la localidad de Pampa del Indio.

Durante los años 2013-2015 me he vinculado a comunidades rurales tobas ubicadas en dicha localidad que se encuentra en el oeste del Departamento Libertador General San Martín, en el centro-norte de la provincia del Chaco, a 230 kilómetros de la capital provincial. Desde entonces viajé en distintos momentos a Pampa del Indio y me relacioné con las mujeres del grupo, participé de actividades y reuniones, me involucré en la escritura de proyectos junto a ellas, las acompañé en la presentación y difusión de su trabajo, y recepción de premios y menciones tanto en la provincia de Chaco como en la Ciudad de Buenos Aires, entre otras actividades.

De este vínculo con la organización de mujeres y de una exploración bibliográfica surgieron una serie de interrogantes que mi tesis se propone indagar: ¿cómo se constituye el entramado de condiciones socio-históricas que posibilitó el proceso participativo y organizativo que protagonizan las mujeres indígenas tobas en el espacio público –comunitario y extracomunitario-? ¿Qué otros actores están involucrados en este proceso? ¿Cuáles son los discursos a los que apelan las mujeres que participan en procesos organizativos cuando construyen su identidad como ‘mujeres indígenas’? ¿Qué vínculos podemos establecer entre la noción de ‘cultura’ que predomina en este grupo y su identidad como ‘mujeres indígenas’? ¿Cuáles son sus luchas y reivindicaciones? ¿Qué *intereses* persiguen? ¿De qué manera la participación y organización de las mujeres indígenas redefine los vínculos en las *relaciones de género* (con otras mujeres y con otros hombres) en el nivel comunitario y al interior del espacio doméstico?

“Nate’elpi Nsoquiaxanaxanapi” (“Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”) es un grupo conformado por veinte mujeres indígenas tobas (el número fluctúa entre 20 y 30) provenientes de los parajes Pampa Grande y IV Legua cuya principal área de influencia es la localidad de Pampa del Indio, aunque mantienen vínculos con instituciones en Resistencia, Córdoba y Buenos Aires. Este espacio organizativo exclusivo de mujeres indígenas encuentra su antecedente en otro espacio que lo precede en el tiempo: la organización “Qomlashepi”

(Mujeres Toba). Las "Qomlashepi" fue el nombre que se dieron distintos grupos de mujeres indígenas tobas conformados hacia 1985 en diversos 'parajes' o 'asentamientos' indígenas (Campo Alemany, Campo Medina, Santa Rita, Cuarta Legua, Pampa Grande, Pampa Chica, entre otros) ubicados en zonas periféricas respecto al casco urbano de Pampa del Indio; en los que se nuclearon mujeres jóvenes, adultas y ancianas que generalmente concurrían a las reuniones acompañadas por sus hijos/as pequeños/as. La formación de los grupos fue alentada en 1985 por la acción de las religiosas católicas Mercedes, Susana y Angélica quienes en esa época se asentaron en Pampa del Indio, vinculadas a la Teología de la Liberación y al cambio ideológico y pastoral que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) en la Iglesia Católica, manteniendo vínculos activos con redes de apoyo conformadas por organizaciones eclesiales impregnadas del espíritu de la renovación conciliar, entre las que se destacan el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). En este contexto, y en el seno de INCUPO, tuvieron su origen los grupos de mujeres Qomlashepi puesto que las religiosas trabajaron en el marco de esta institución –aunque también vinculadas a otras instituciones ecuménicas- respondiendo a las necesidades de las familias campesino-indígenas a través de la alfabetización de adultos y de los cursos de Educación Fundamental Integral<sup>2</sup> (EFI) para aprender oficios: corte y confección de ropa para niños y adultos, alpargatas, tejido, medicinas naturales, cocina y alimentación, entre otros. Estas primeras prácticas participativas y cooperativas de las mujeres favorecieron el encuentro de las mujeres y su organización. En 2003 tiene lugar una nueva experiencia organizativa, un grupo de veinte mujeres indígenas pertenecientes a los parajes Pampa Grande, IV Legua 14 y IV Legua 17 idearon –guiadas por las religiosas- un nuevo proyecto en el que se propusieron "recuperar la cultura qom" y se autodenominaron "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". En ese marco iniciaron un trabajo de recuperación de su cultura rescatando relatos tradicionales del Pueblo Qom, recopilados a partir de la escucha atenta de los recuerdos, historias y enseñanzas de las ancianas y los ancianos de la comunidad. Los textos, escritos en qom l'aqtaqa (lengua qom) y en español, fueron

---

<sup>2</sup> Sobre la historia de INCUPO y sus actividades a través del tiempo:  
[http://incupo.org.ar/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=19](http://incupo.org.ar/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=19)

---

***Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)***

---

acompañados con ilustraciones realizadas por ellas mismas recreando la secuencia de aquello que narran los relatos. La graficación de la flora y fauna del monte chaqueño y sus ecosistemas, así como la confección de animales del monte con materiales de descarte denominados "etnojuguetes" son otras de las actividades que desarrolla el grupo cuya finalidad es lograr que sus hijos y nietos aprendan que tipo de animales y plantas hay "tierra adentro", qué se puede comer de ellos, qué enfermedades pueden aliviar y cómo se los puede cazar. También han indagado en torno a juegos, danzas y canciones que aún se conservan en la memoria sus ancestros. Se han dedicado al trazado de mapas, ubicando sus comunidades y sus cementerios, los espacios sagrados del monte, los espacios de marisca (caza) del monte, los espacios de marisca de río y los espacios de recolección de frutas. Con la ayuda de los ancianos de la comunidad han recuperado la nominación en qom l'áqtaqa (lengua qom) de esos espacios que hoy son nominados con las denominaciones que les dieron los criollos. Sus producciones son utilizadas como materiales didácticos en distintos niveles del sistema educativo formal en la modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB). En un primer momento estuvieron destinados al Nivel Inicial y Primario ya que su objetivo estaba puesto en que sus hijos más pequeños permanecieran en el sistema educativo, no obstante, su trabajo ha obtenido reconocimiento nacional e internacional lo que les ha permitido establecer nuevos vínculos con diversas instituciones y organizaciones. Su trayectoria en esta tarea, la participación en la comunidad y fuera de ella, su experiencia y el vínculo con diversas instituciones les ha permitido desarrollarse como líderes en sus comunidades y constituirse en referentes para diversas organizaciones que buscan desarrollar proyectos en la zona.

Diversos estudios afirman que hacia fines del siglo XX, en un clima de mayor visibilización de las luchas de los pueblos indígenas tanto en nuestro país como en el resto de América Latina, se constituye un marco -global, regional y local- propicio para la organización y participación de las mujeres indígenas en el espacio público y una notable visibilización de sus acciones en las demandas llevadas adelante por sus pueblos y comunidades.

El involucramiento de mujeres indígenas en procesos de participación y organización y sus luchas en el espacio público se ha convertido en un importante tópico de investigación en

diferentes países de América Latina: México, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil; sin embargo en Argentina aún es un campo joven y en proceso de consolidación (Castelnuovo, 2010; Gómez, 2008; Hirsch, 2008; Sciortino, 2008).

Mariana Gómez (2014) propone entender la novedosa y poco definida "visibilidad" alegada en la bibliografía latinoamericana en los términos que lo hacen algunos de los teóricos de la acción colectiva y los nuevos movimientos sociales, enfatizando que la citada visibilidad representa una fase dentro de un proceso de organización mayor y que estas fases de visibilidad son anteceditas y precedidas por fases de latencia. De este modo, Gómez considera que detrás de estas acciones existen procesos organizativos previos, prácticas sociales y modalidades de participación política. Haciéndose eco de lo novedoso de la temática y de los escasos elementos disponibles para su análisis, la autora propone un marco para analizar las formas de participación social y política que están protagonizando distintos colectivos de mujeres indígenas en Argentina. Gómez sugiere utilizar el término *modalidades de participación política* para referirnos a la inserción y participación de mujeres indígenas en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena y en ámbitos políticos institucionalizados.

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

Considerando el mapeo de modalidades de participación política y procesos organizativos propuesto por Gómez, entiendo que la organización de mujeres indígenas MCCQ que aquí tomamos como caso de estudio podría enmarcarse en la modalidad D, caracterizada por “la participación de mujeres indígenas en procesos organizativos que no poseen un perfil político activista sino desarrollista o productivista, pues apuntan a mejorar las condiciones de vida de las mujeres. Generalmente son procesos/espacios orientados y promovidos por ONGs que realizan proyectos de desarrollo local con mujeres indígenas (Gómez, 2009; Castelnuovo 2010). Estos espacios promueven actividades, capacitaciones y discusiones sobre derechos de las mujeres, sexuales y reproductivos. Potencialmente pueden catalizar algún tipo de participación política u organización independiente de sus promotores” (Gómez, 2014).

Delimitado de este modo nuestro caso de estudio, en este trabajo me propongo específicamente caracterizar las representaciones, significados y prácticas de las integrantes de las MCCQ en torno a su identidad que les permiten legitimar su presencia y participación como organización de mujeres en el espacio público –comunitario y extracomunitario-. Asimismo, me permito ensayar algunas hipótesis acerca de los vínculos de las actuales representaciones, significados y prácticas identitarias de las mujeres indígenas con los procesos sociales, económicos, religiosos, etc. en los que se han visto involucradas.

## I

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

La experiencia de la maternidad atraviesa la trayectoria de vida de cada una de las mujeres que forman parte de la organización, mis entrevistadas me han relatado el temprano vínculo con esta dimensión de la vida femenina, la mayoría de ellas transitó su primer embarazo entre los 12 y los 17 años, mientras que el número de hijos fluctúa entre 4 y 10 a lo largo de su vida. Entre las mujeres tobas maternidad y femineidad están íntimamente vinculadas, la valoración y posicionamiento como mujeres en el seno de familia extensa y en el ámbito de la comunidad están ligados a esta cuestión. Así lo expresa Amelia:

---

**Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)**

---

*“desde que nace la madre es la que está con el hijo. Por eso es que para nosotros lo importante es que también nosotros mismos podemos valorarnos como mujer”.*

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

La maternidad es muy valorada por las mujeres indígenas tobas y entendida como un interés doméstico y público, puesto que las relaciones de cooperación establecidas entre las mujeres de una familia extensa (abuela, madre, hija, hermanas, primas, tías, etc.) favorecen una red en la que se llevan adelante *prácticas maternales comunitarias*. Estas prácticas incluyen los cuidados de la mujer embarazada, del recién nacido, los consejos en torno a la alimentación, la solidaridad y la cooperación entre las mujeres para el cuidado de los niños, así como la transmisión de los valores y pautas sociales y culturales.

La maternidad es identificada como una importante dimensión que estimula a las mujeres a organizarse y a ponerse en contacto entre ellas para socializar y satisfacer necesidades, así como para luchar y acceder a mejores condiciones de vida para sus hijos y sus familias.

La representación de la “mujer-madre” también es posible encontrarla, aunque con variaciones en su significación, en los discursos que construyen mujeres indígenas en otros escenarios o modalidades de participación política (Sciortino, 2013). Sin embargo, para el caso de las MCCQ, maternidad y politización se hallan íntimamente vinculadas, puesto que la maternidad es identificada como el motor para la organización y participación de las mujeres en el espacio público.

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

*“Eso surgió porque fueron las mujeres las que empezamos a organizarnos primero, allá por el año 1985, ahí fue para hacer algunas cosas pequeñas, aprender algunas cosas y ahí fue*

---

**Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)**

---

*que también no fue fácil porque las mujeres casi nunca antes salían de la casa, eran las que atendían la casa, la familia. Empezamos a capacitarnos, por ejemplo, corte y confección, ropa para los chicos, tejido, sobre alimentación” (Juliana).*

Participando en estas actividades las mujeres tobas veían la posibilidad contribuir en el hogar, ofrecer mejores condiciones de vida a sus familias y a sus hijos, y de esta manera cumplir con sus responsabilidades como madres. Al mismo tiempo la participación de las mujeres implicaba un desafío ya que encontraban resistencia por parte de sus propios maridos, quienes no estaban habituados a que las mujeres salieran del hogar para reunirse.

Algunas capacitaciones se realizaban en Pampa del Indio, mientras que otras veces las mujeres viajaban a las sedes de INCUPO en Resistencia, Provincia de Chaco o en Reconquista, Provincia de Santa Fe; allí compartían un espacio de encuentro y aprendizaje con mujeres de otras provincias, no sólo indígenas sino también criollas campesinas.

*“bastantes cosas aprendimos gracias a INCUPO [...] tejido, cocina, medicinas naturales, también en los temas legales, derechos, todo eso [...] nos capacitábamos también en hablar en castellano porque nos cuesta un montón, los tobas tenemos nuestro propio idioma y nos cuesta hablar el castellano. Y también nos capacitó porque éramos muy cerrados no queríamos hablar con nadie. Al principio no, con la que era la coordinadora si conversábamos, pero gente de otro lado, gente como usted ahora, no” (Amelia)*

Las Qomlashepi recibieron capacitaciones tanto del INCUPO como del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). En estas instancias abordaron cuestiones vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas, principalmente el derecho a la tierra y también los derechos de los jóvenes y de las mujeres.

Los grupos de trabajo brindaron a las mujeres qom importantes herramientas y nuevos conocimientos que fortalecieron la experiencia participativa y posibilitaron la socialización de sus necesidades como mujeres y madres, el contacto con otras mujeres -criollas campesinas- tanto de la zona que habitan como de regiones más distantes, la utilización del castellano como medio para comunicarse y establecer vínculos con otras mujeres y miembros de diversas organizaciones, y la concientización acerca de sus derechos. Posteriormente, estos conocimientos posibilitaron nuevas experiencias organizativas de las mujeres.



**Cuidadora de la cultura. "El valor de una madre es como responsable de su cultura"**

Amelia, una de mis interlocutoras, afirmaba en una de las entrevistas:

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

A la representación de la "mujer-madre" se la incorpora una nueva dimensión, el rol de ser las transmisoras de valores, conocimientos y pautas sociales y culturales del Pueblo Qom de generación en generación. La construcción de una imagen de la mujer-madre como la responsable de la recuperación y transmisión de pautas culturales ancestrales que deben ser preservadas. De allí el nombre de la organización "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom"

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

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

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

En sus actividades los saberes que privilegiaron recuperar fueron: el conocimiento y la escritura de la lengua materna; la recuperación de relatos tradicionales que portan valores – solidaridad, respeto a los ancianos, comunicación de los seres humanos con el territorio a través de los seres no-humanos que moran en él, etc.-; danzas y canciones tradicionales; la historia del pueblo qom y sus vínculos con el territorio; el conocimiento de la flora y la fauna

del monte chaqueño; plantas y alimentos medicinales; producción de artesanías y etnojuguetes –que les permitirían transmitir un conocimiento de la flora y fauna del monte-.

Al indagar cuál es el significado que adopta la “cultura” en este grupo de mujeres indígenas, mis interlocutoras se pronunciaron del siguiente modo:

*“[la cultura qom] es todo lo que no enseñaban nuestros abuelos, ellos ya tenían su cultura, era propia, saberes propios, los valores culturales, la lengua, la cosmovisión del mundo, la naturaleza, las normas, las tradiciones, las danzas, las creencias, la historia”*

Estas significaciones en torno a la noción de cultura que predomina en este grupo de mujeres mantiene un grado de parentesco con las denominadas “viejas ideas acerca de la cultura” (Wright, 1999), con el modelo de “la cultura como isla” (Restrepo, 2012), o bien con una perspectiva “esencialista” (Grimson, 2011) que presupone la coincidencia entre territorio, cultura e identidad. Es decir, la cultura es entendida como un “todo” auto-contenido basado en un equilibrio estático, con ciertos rasgos o atributos definidos, con una “cultura auténtica”.

Este posicionamiento de las mujeres indígenas e involucramiento en la recuperación de una variedad de saberes ancestrales trabajados desde una óptica bilingüe intercultural les permitió dialogar y vincularse con numerosos proyectos de organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y extranjeros, eclesiales y no eclesiales, y organismos de cooperación internacional dirigidos a favorecer los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural.

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

En los discursos de las MCCQ con frecuencia se hace referencia a *los derechos*, éstos aparecen enunciados en dos sentidos: por un lado, para referirse a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a la diferencia cultural y reclamando la ejecución de políticas interculturales en materia de salud, educación y territorio, vinculado al rol de la mujeres-madres de recuperar y transmitir conocimientos y saberes milenarios. Por otro lado, las integrantes de la organización MCCQ refieren a los derechos de las mujeres,

fundamentalmente al derecho de la mujer a trabajar, a no ser cuestionada ni sancionada por desempeñarse fuera del hogar y tienen como contracara la violencia sufrida por las mujeres en el seno de sus comunidades.

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

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

Aunque conviven estos dos discursos en torno a los derechos, las mujeres indígenas privilegian la defensa de los derechos de los pueblos indígenas -por encima de la defensa de los derechos de las mujeres- para legitimar su presencia y participación como mujeres indígenas en el espacio comunitario y extracomunitario.

## II

En este apartado ensayo un recorrido por las interacciones establecidas entre instituciones/agentes estatales, eclesiales y económicos, etc. con la población indígena del Chaco argentino a lo largo del siglo XX. Me interesa especialmente delinear el papel que desempeñaron las mujeres indígenas en estas interacciones, cómo se vincularon a ellos, qué roles desempeñaron que posibilitan hoy una subjetividad femenina fuertemente anclada en

la *maternidad* y en el cuidado de la *cultura*, y en la *defensa de los derechos a la diferencia cultural* de los pueblos indígenas.

Estas interacciones se han producido en el marco de diversos procesos concomitantes que marcaron la historia de los pueblos chaqueños en la transición de un modo de vida cazador-recolector-pescador a un modo de vida sedentario: el proceso de conversión socio-religiosa llevado adelante por misioneros de diversas denominaciones cristianas; la incorporación de la población indígena al trabajo en las agroindustrias de la región (madera, azúcar, algodón); la colonización de tierras y la restricción de acceso a los territorios en los que desarrollaban actividades de caza, pesca y recolección; la implementación de políticas desarrollistas y los vínculos establecidos entre la población indígena y los representantes de organismos gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y extranjeros, eclesiales y no eclesiales.

En el proceso de conversión socio-religiosa la creación de misiones, reducciones y colonias indígenas –a diferencia de lo ocurrido en Patagonia- fue un rasgo distintivo del proceso civilizatorio instaurado en Chaco. Diversas denominaciones cristianas (católicos, anglicanos, menonitas, pentecostales) organizaron servicios misioneros destinados a la población indígena en la región chaqueña. La política de conversión cristiana se organizó básicamente en torno a la evangelización, la alfabetización de niños y adultos, la atención de la salud, y la inserción de la población en el desarrollo de trabajos útiles a la economía política capitalista (Cordeu y Siffredi, 1971; Gómez, 2011; Torres Fernandez, 2007). Numerosos investigadores se han dedicado al estudio del proceso de conversión religiosa en la región (Ceriani Cernadas; Giordano, 2003; Miller, 1979; Torres Fernández, 2007; Wright, 2008; entre otros). Sin embargo, resultan de interés para mi propósito las investigaciones realizadas en clave de género por Mariana Gómez (2011) en las que interroga las modificaciones impulsadas por los misioneros anglicanos desde 1930 en adelante en el oeste de Formosa en las dimensiones espaciales, corporales e identitarias de los tobas. Gómez (2011) sostiene que al igual que en otras misiones religiosas del mundo los misioneros privilegiaron las relaciones con los hombres indígenas en detrimento de las mujeres poniendo en práctica la ideología de género de ciertos sectores europeos patriarcales y cristianos. En este sentido, el proceso de

misionalización entre los tobas operó una serie de cambios sobre los cuerpos, las identidades y los espacios de las mujeres y los hombres. Aunque las mujeres habrían sido un sujeto marginal para la labor misionera se las exhortó a replegar del *espacio público* los comportamientos considerados "salvajes": la práctica de rituales de duelo e iniciación femenina, danzas y cantos, actitudes conyugales consideradas indecentes (establecer matrimonio con un hombre más joven y el adulterio) y las peleas femeninas. Puesto que los misioneros pretendían *feminizarlas* y *domesticarlas*, transformarlas en "*respetables cristianas*" y en "*madres responsables*" a través de prácticas metódicas: la alfabetización en la escuela de mujeres, el trabajo industrial y artesanal, reforzando la concepción de mujer trabajadora o guapa que sabe vincularse con el monte y sus recursos.

Investigadores especializados en la región del Chaco destacaron que los indígenas constituyeron el elemento principal para realizar el trabajo no calificado en las agroindustrias de la región, considerando que la riqueza más importante había sido el brazo de los indios (Hermitte, 1995). Las características que adquirió el trabajo femenino indígena en los centros agroindustriales fue escasamente abordado como objeto de estudio, contribuyendo a la invisibilización del papel económico que desarrollaron las mujeres indígenas, se destacan los trabajos de Marcelo Lagos (1995) y Mariana Gómez (2010). Lagos (1995) sostiene que el trabajo femenino aborígen se desarrollaba fundamentalmente en dos ámbitos: en la toldería y en contacto con la sociedad dominante. Enfatiza que en los centros agroindustriales la mujer indígena trabajaba desarrollando tareas no calificadas junto al hombre sin abandonar las tareas de la toldería (armado de chozas, comida, crianza, etc.), resaltando que la presencia de la mujer llega al equilibrio con la del hombre y que, sin embargo, cobraba casi la mitad del jornal masculino.

Cuando indagamos acerca del trabajo que realizaron hombres y mujeres en el ingenio nuestras entrevistadas revelaron que:

*"Siembra de caña de azúcar y cosecha, ese trabajo hacían [en el ingenio]. Los hombres cortaban y atrás venían las mujeres, el trabajo de la mujer era sacar la hoja de la rama, siempre le ayudaban a los hombres. Nadie se quedaba en la casa. A las mujeres y los chicos también le hacían trabajar, mi mamá a veces se acuerda de eso [...] Dicen que les pagaban*

---

**Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)**

---

*con comida y con algunas mercaderías, ellos no conocían el dinero en ese momento. Conocían vales, estaba escrito el monto de la mercadería, eso nomás conocían, le pagaban con eso. Eso le daban siempre al hombre, a la mujer no, **aunque a las mujeres le hacían trabajar el que recibía era el varón**. Dicen que no era mucha mercadería, era solo para que le alcance para el día y así si o si tenían que seguir manteniendo a la familia, si le daba mucho no le convenía al patrón.” (Juliana, 2014)*

Gómez considera que la narrativa construida por los hombres blancos en torno a la “bestialización” de las indígenas colaboró en la naturalización de la explotación de las mujeres en el espacio de los ingenios, puesto que el capital se apropiaba de múltiples maneras del potencial de esos cuerpos femeninos. Invisibilizando la explotación y el abuso laboral que padecían las mujeres indígenas en los ingenios, dado que esa construcción propone que el abuso sobre el trabajo femenino doméstico responde a la idiosincrasia y salvajismo de los grupos indígenas, eclipsando los beneficios que el capital extraía de los numerosos trabajos domésticos y las destrezas corporales que realizaban las mujeres. La autora resalta que el trabajo en el ingenio significó para las mujeres indígenas del Chaco insertarse en un espacio en el que regía un nuevo entramado de subordinaciones: de clase, de género y étnico-raciales.

Estas indagaciones nos muestran que mientras que a través del proceso de conversión socio-religioso las intervenciones de las mujeres fueron replegadas del espacio público. En el ingenio sus cuerpos fueron objeto de “bestialización” y mano de obra no remunerada.

La implementación de políticas y programas de desarrollo en la región del Chaco constituyen un fenómeno de larga data, llevados adelante tanto por organismos gubernamentales como no gubernamentales. En Pampa del Indio (Chaco) al igual que en muchas otras localidades del Noreste, entre las décadas de 1960 y 1980 se hicieron presentes “grupos de apoyo” con el propósito de trabajar desde la perspectiva de la evangelización por los ‘pobres’, de acuerdo a los ideales del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación vinculados a INCUPO que inicialmente tenían como destinatarios de sus programas a pequeños productores rurales y campesinos –no a la población indígena-. En estos “grupos de apoyo” predominaba la idea de que “los miembros de las comunidades eran ignorantes de su propia existencia comunitaria, por eso su existencia debía ser revelada por la intervención de un agente externo

denominado ‘promotor’ que por medio de una acción ‘concientizadora’ provocaba un despertar del ‘espíritu comunitario’” (Zapata, 2013: 50).

*“[en 1984] cuando nosotras llegamos a Pampa del Indio se estaba trabajando desde INCUPO con los **varones** para la **producción de algodón**, técnicas de sembrado, había ingenieros agrónomos [...] una organización italiana de mercado justo, un proyecto en el que se los bancaba [se financiaba] para que produjeran algodón sin componentes químicos, se lo pagaban el doble, y se hacían remeras ecológicas, no las hacían ahí por supuesto. Se les daba la semilla, una bolsa de semilla y te obligaban a devolver bolsas con algodón cosechado y la semilla quedaba para ellos para la nueva siembra. Eso era prueba de que habías hecho el ciclo del algodón [...] Algunos no devolvían bolsas con algodón y el cura se llevaba cada decepción. Ellos no han sido agricultores, el monte les daba de comer, el monte, los esteros, los ríos, tenían de todo, no había enfermedades, tenían comida. Entonces ahora de algún modo tienen que sembrar porque antes se movían, eran dueños de todo y ahora les tendieron alambrados por todos lados. Entonces era, de algún modo, una aculturación. Eso fue un proceso, se empieza [a trabajar] con los tobas [...] muy en lo que era productivo pero no se había indagado en la **cultura toba**. **Al principio a los indígenas se los ve como pobres, son los pobres entre los pobres, pero después descubris que no, que son los distintos con una cultura distinta** [...] Ellos sentían hambre y sed de capacitación. Una **promotora**, llamaban ellos en INCUPO, nos cedió el lugar a nosotras, la Pastora Pinat, ella se da cuenta de que no es suficiente estar junto a los varones sino que las mujeres también necesitan una capacitación. Esta chica de INCUPO nos hizo como de transición, nos acompañó. Se dio un primer **curso de costura con las mujeres**, se empezó con la costura porque querían eso las mujeres. Yo le enseñaba con las máquinas de coser, sabía muy poco yo, fui superada ampliamente, **ellas son artesanas de toda la vida** trabajar la paja, el chaguar, la tela era nueva para ellas pero igual. [...] Estaba La fabriquita de pantalones Qomlashepi, fueron a Buenos Aires, por medio de FUNDAPAZ, un tiempo nos acompañaron en los proyectos con las mujeres, acompañaban económicamente para la producción y comercialización de los pantalones [...] cuando empiezan a vender sus productos había ya un dinerito, entonces **las mujeres nunca habían manejado dinero, porque el que conseguían al carpir lo manejaba el toba, los varones**. Entonces cuando empieza a haber dinero, veíamos nosotras una desconfianza a querer llevar el dinero, entonces nos dimos cuenta de que **tenían miedo de que los varones le agarraran el dinero, que manejaran ellos el dinero**. ‘No hermanitas, será mejor que lo tengan ustedes el dinero’. Nosotras reflexionamos, tienen miedo de tener el dinero y que se lo agarren los varones y **también cierta desconfianza entre ellas porque habían estado muy aisladas**” (Angélica, religiosa, Julio de 2014)*

Aunque los ideales del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación significaban una óptica progresista de abordaje y entendimiento, desde estos grupos de apoyo eclesiales nuevamente se privilegió a los hombres como los destinatarios de sus programas que promovieron la constitución de organizaciones de base y la formación de líderes en diferentes

---

**Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)**

---

localidades. Por ejemplo, la Comisión Zonal de Tierras de Pampa del Indio, una organización de base que conformada con el acompañamiento de INCUPO que se convirtió en un importante actor en la articulación de las demandas que se dedicó a la realización de relevamientos territoriales, gestión y obtención de títulos. Convirtiendo a los varones, nuevamente, en los interlocutores favorecidos para el manejo de un capital social, político y económico.

Mientras que los grupos de trabajo destinados a las mujeres, si bien tuvieron el mérito de romper el aislamiento doméstico en el que se encontraban -producto de los procesos ut supra referidos- favoreciendo el encuentro y brindando a las mujeres con importantes herramientas y nuevos conocimientos que fortalecieron la experiencia participativa y posibilitaron la socialización y el contacto con otras mujeres –indígenas y criollas campesinas- tanto de la zona que habitan como de regiones más distantes, la utilización del castellano como medio para comunicarse y establecer vínculos con otras mujeres y miembros de diversas organizaciones, así como la concientización acerca de sus derechos. Las actividades propuestas a las mujeres (cursos de corte y confección de indumentaria, alimentación, huerta familiar, tejido, etc.) estaban vinculadas a las tareas del hogar y al cuidado de los niños, reforzando la imagen de la mujer-madre vinculada a la crianza amorosa de los/as hijos/as y todas las tareas de cuidado asociadas que se desarrollan en el ámbito doméstico. Simultáneamente promovieron en ellas la idea de que eran poseedoras de un tesoro, una cultura distinta que era valiosa y debía ser recuperada.

*“El mundo indígena con su cultura diferente*

*Cuando llegamos, en 1984, empezamos a conocer la situación de los indígenas Tobas de Pampa del Indio [...] Descubrimos entonces que no eran solamente pobres, sino que eran discriminados porque **tenían una cultura distinta** [...] nos hicieron pensar mucho, nos señalaron la actitud de respeto con que debíamos acercarnos a un pueblo con historia, cultura y cosmovisión distinta de la nuestra [...] Los pueblos indígenas tienen una sabiduría acumulada durante siglos y milenios. Y una espiritualidad muy honda que comparten espontáneamente. Al mismo tiempo que **descubrimos este tesoro**, nos relacionamos con otros compañeros y compañeras de fe de la Iglesia Católica que estaban haciendo un camino parecido al nuestro en otros lugares del país. Con el correr de los **años formamos el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen**, mas conocido por su sigla ENDEPA [...] Todas estas*



---

**Texto de uso exclusivo para el Seminario Permanente del CAS/IDES. No citar sin previa autorización de la autora: [anabelladenuncio@hotmail.com](mailto:anabelladenuncio@hotmail.com)**

---

*conexiones fueron providenciales y nos animaron a continuar junto con los Qom, especialmente junto a las mujeres, las Qomlashepi. ¿Qué hemos hecho? Acompañarlas en sus deseos de aprender, en sus deseos de organizarse, en sus alegrías y tristezas, en sus luchas por la tierra y por una educación que respete su cultura, también en la recuperación de su memoria histórica” (Fragmento de ¿A dónde nos llevó el viento? Memorias de la Fraternidad NSA)*

En el sentido de los registros mencionados, Zapata (2013) afirma que entre 1976 y 1984 quienes trabajaban en los grupos de apoyo eclesiales se dieron cuenta de que sus interlocutores no constituían apenas comunidades atrasadas que era preciso alfabetizar y capacitar sino que eran un “Otro” que tenía una cultura diferente. Así nace ENDEPA y comienzan a trabajar en la construcción de la noción de “pueblo indígena” que enfatiza la autonomía cultural y la autodeterminación política de los pueblos. Leone (2015) sostiene que desde los primeros años del retorno de la democracia, los “agentes de pastoral aborígen” de la región chaqueña contribuyeron a generar nuevos regímenes de representación sobre lo indígena en Argentina y a instituir nuevas formas de identificación y subjetivación, por ejemplo la construcción del sujeto político “pueblo indígena” y la “comunidad indígena” como objeto de gobierno. Formas de identificación que se plasmaron en las reformas constitucionales provinciales (Formosa y Chaco han sido provincias pioneras en esta materia) y nacionales (1994).

En forma concomitante a estos procesos que se estaban dando en localidades del interior del país, la aprobación del Convenio 169 de la OIT (1989) marca un cambio radical en la comprensión de los pueblos indígenas a nivel global. Puesto que -a diferencia del Convenio 107 de la OIT (1957) que consideraba que los pueblos eran sociedades temporarias destinadas a desaparecer a través de la aculturación programada o «modernización»- el nuevo convenio considera que los pueblos indígenas constituyen sociedades permanentes, y fundamentalmente reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural. En este sentido, Claudia Briones (2005) sostiene que desde fines de la década del ochenta asistimos a un proceso de “juridización del derecho indígena a la diferencia cultural” que comienza a vincularse a los derechos humanos, y en consecuencia el escenario de la lucha indígena se transforma como consecuencia de un proceso en el que los indígenas son visualizados como sujetos de derecho.

Tanto Castelnuovo (2012) como Briones (2005) coinciden en afirmar que en este nuevo escenario de gobernabilidad neoliberal los pueblos indígenas que hasta entonces habían sido percibidos como "pobres" y "subdesarrollados" han pasado a ser "poblaciones vulnerables con capital social", esta redefinición da lugar a que agencias multilaterales (BM, BID) inicien políticas que tienen a los pueblos indígenas como destinatarios y que buscan promover la participación indígena en el "desarrollo cultural" y el "desarrollo con identidad". Asimismo, Castelnuovo (2012) afirma que desde los '90, las mujeres indígenas y campesinas criollas fueron identificadas como un nuevo 'sector' con necesidades y problemas específicos del cual el desarrollo puso el foco, generando diversas acciones a través de las agencias de cooperación, organismos no gubernamentales y organismos gubernamentales.

Gómez (2014) analiza la expansión del discurso transnacional sobre la mujer indígena y sostiene que ésta es interpelada, desde el paradigma de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres, como un actor social específico y un nuevo sujeto de políticas de género y culturales. Y que esta visibilidad responde a una nueva imagen acerca de las mujeres indígenas "una extraña interlocutora que vive aislada en parajes rurales, marginal, sabia y transmisora de valores culturales indígenas, un tipo específico de 'mujer' con la que el Estado ahora debe, políticas de género y multiculturales mediante, dialogar y conocer".

En suma, considero que las tramas aquí iluminadas permiten conectar las actuales representaciones, significados y prácticas identitarias de las mujeres indígenas a los procesos sociales, económicos, religiosos, cambios de marcos legales, etc. en los que se han estado y se están involucradas. En este sentido, sostengo que las mujeres indígenas del Chaco argentino quienes son interpeladas desde agencias internacionales de financiamiento, ONG eclesiales y el propio Estado en tanto mujeres-madres transmisoras de la cultura ancestral de generación en generación, quedan enredadas en un discurso y unas prácticas que, por un lado, las conecta con una alocución de alcance global como es la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en pos de una educación y salud intercultural; y que, por otro lado, las posiciona nuevamente en el papel de "reproductoras" en el interior de sus comunidades viviendo situaciones de violencia que no son visibilizadas.

## **Bibliografía**

Briones, Claudia (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Claudia Briones (comp.), Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad, Buenos Aires, Antropofagia.

Castelnuovo, Natalia (2012) Mujeres guaraníes y desarrollo en el noroeste argentino (Tesis Doctoral), Facultad de Filosofía y Letras – UBA.

Denuncio, Anabella (2014) Maternidad y politización. El caso de las "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". XI Congreso Argentino de Antropología Social. Organizado por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Rosario, 23 al 26 de Julio.

Gómez, Mariana (2010) ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios. En: Citro, Silvia (Coord.) Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Biblos. Pp. 239-258.

----- (2011) ¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina). Cuadernos pagu (36), Enero-junio de 2011, pp. 187-222.

----- (2014) Mujeres Indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. Publicar. Año XII N° XVI. ISSN 0327-6627 - ISSN (en línea) 2250-7671. Junio de 2014, pp. 59-81.

Grimson, Alejandro (2011) Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Hermitte, Esther (1995) Estudio sobre la situación de los aborígenes de la Provincia de Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional. Vol. I. Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

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

Leone, Miguel (2015) Prácticas de "pastoral aborígen" y construcción de demandas y derechos indígenas en Argentina 1965-1994. Un análisis de la región del Chaco". Trabajo presentado en el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social del IDES. Mayo de 2015.

Miller, Elmer (1979) Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. Siglo XXI. México.

Restrepo, Eduardo (2012) Intervenciones en teoría cultural. Colombia, Editorial Universidad del Cauca.

Sciortino, Silvana (2013) Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios. Ponencia presentada en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. FFyL, UBA. Noviembre de 2013.

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

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

Wright, Susan (1999) "La politización de la cultura" en Boivin, Rosato, Arribas Constructores de Otredad. Buenos Aires, Eudeba.

Zapata, Laura (2013) Pastoral Aborígen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984). UTURUNKU ACHACHI, Revista de Pueblos y Culturas Originarios, Vol. 2, ISSN 0719-1294, Diciembre de 2013, pp. 47-62.