

Narrativas de mujeres indígenas: relatos y significaciones sociales sobre la lucha ancestral

Rocio Lencina

Doutoranda em Antropologia – Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Bolsista CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

 <https://orcid.org/000-0003-0590-2620>

E-mail: rociolencina18@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo se desarrollan avances de la tesis doctoral en Antropología, la cual tiene como objetivo identificar y analizar la diversidad de saberes y prácticas de mujeres indígenas de Olavarría (Buenos Aires, Argentina) susceptibles de formar parte del patrimonio intangible de la ciudad, con el fin de contribuir a su puesta en valor y re-significación en el marco de sus procesos étnicos e identitarios. En este artículo se analizan las articulaciones e interconexiones respecto del contexto socio-histórico en que tiene origen la lucha ancestral y que fue transmitido de generacionalmente a través de la narrativa de mujeres indígenas. Asimismo, pensando a las mujeres indígenas como sujetos políticos y jurídicos, se presentan los modos de acción desplegados a nivel nacional para efectuar sus reclamos y generar rupturas con el discurso académico, occidental y patriarcal.

Palabras-clave: Patrimonio intangible; Género; Etnicidad; Identidad; Cultura.

348

Narratives of indigenous women: stories and social significations about the ancestral struggle

Abstract: In the present work are developed advances of the doctoral thesis in Anthropology, which aims to identify and analyze the diversity of knowledge and practices of indigenous women of Olavarría (Buenos Aires, Argentina) susceptible to be part of the intangible heritage of the city, in order to contribute to its value and re-significance in the framework of its ethnic and identity processes. In this article are analyzed the articulations and interconnections with respect to the socio-historical context in which the ancestral struggle originated and that was transmitted generationally through the narrative of indigenous women. Likewise, when thinking of indigenous women as political and legal subjects, the modes of action deployed at the national level are presented to make their claims and generate ruptures with the academic, western and patriarchal discourse.

Keywords: Intangible heritage; Gender; Ethnicity, Identity; Culture.

Texto recebido em: 10/09/2019

Texto aprovado em: 22/04/2020

Introducción

La presente investigación considera como área de estudio los partidos de Olavarría y Azul de la provincia de Buenos Aires (Argentina), cuyas poblaciones constituyeron uno de los núcleos principales de población indígena y de desarrollo del comercio interétnico en la frontera sur bonaerense durante el siglo XIX. En efecto, a partir de 1830, gracias a los acuerdos con Rosas, las tribus de “indios amigos” liderados por los caciques Juan Catriel y Juan Manuel Cachul se instalaron en la zona (DE JONG, 2008; 2010). La inestabilidad y violencia que siguió a la caída de Rosas culminó con un nuevo tratado de paz en 1856. En ese contexto, se afincaron familias indígenas dando origen a lo que actualmente se conoce como el barrio Villa Fidelidad de Azul, cuyos habitantes se reconocen como descendientes de las tribus pampas originarias (LANTERI *et al.*, 2011; LANTERI, 2015). Otras familias se reinstalaron en los sectores rurales de Olavarría, así como en el asentamiento urbano.

En la década de 1870, la necesidad de incorporar tierras para la producción agroexportadora motivó al gobierno a iniciar una ofensiva militar para expulsar a las tribus amigas, lo que produjo el éxodo hacia el sur de millares de indígenas y enfrentamientos armados que culminaron en la “Conquista del Desierto”. La migración forzada y la precariedad económica resultante contribuyeron a la desestructuración social de estas tribus. No obstante, muchos de sus integrantes pudieron volver y sus descendientes habitan en el área de estudio. Desde mediados del siglo XIX ingresaron al territorio flujos de inmigrantes europeos que se sumaron a la población indígena e hispano-criolla existente, dando lugar a la conformación de la actual diversidad étnica y cultural de los habitantes de Azul y Olavarría, que se ve reflejada en su patrimonio tangible e intangible (PEDROTTA *et al.*, 2013; LANTERI, 2015).

En el marco de estos eventos históricos, cabe mencionar que en la actualidad la lucha de los pueblos originarios se vincula estrechamente con el reconocimiento y restitución de su patrimonio, entendiéndose como una “construcción social que se hace desde el presente con una fuerte intencionalidad respecto de lo que se desea preservar” (ENDERE, 2009, p. 29). Desde esta perspectiva, se ha comenzado a promover la recuperación y puesta en valor de saberes, manifestaciones, representaciones y expresiones culturales de grupos antes desestimados (GARCÍA CANCLINI, 1999; CRESPO, 2013) como las comunidades indígenas

contemporáneas, con la participación de dichos grupos. Sin embargo, los estudios que abordan los saberes indígenas en tanto expresiones del patrimonio cultural no suelen contemplar una perspectiva de género, dejando de lado el significativo rol de las mujeres en su producción y transmisión y el importante desarrollo de los estudios de género en los últimos años (FACIO; FRÍAS, 2005; PÉREZ GUIRAO, 2014).

En suma, esta investigación pretende generar nuevos interrogantes en torno al rol de las mujeres en la transmisión de los saberes, sus facetas privadas y públicas, oficiales y cotidianas y a través de ella se pretende indagar qué lugar ocupa el rol de las mujeres en las valoraciones sociales de los saberes y prácticas del patrimonio entre los propios grupos o agrupaciones indígenas. Cabe señalar que los datos presentados en este artículo son de carácter inédito en tanto son producto de la investigación doctoral en curso. Los mismos corresponden al partido de Olavarría, en el cual se viene desarrollando trabajo de campo desde el año 2017 hasta la actualidad.

Sobre la “inmaterialidad” del patrimonio

La diversidad de las expresiones culturales y la multiplicidad de significaciones asociadas a ellas como elementos constitutivos del patrimonio cultural han sido objeto de interés para los estudios de patrimonio en los últimos años. A partir del cuestionamiento a la concepción tradicional que vincula al patrimonio con un conjunto de bienes materiales que poseen un valor intrínseco se abrió el debate sobre las múltiples dimensiones del patrimonio y a su carácter multívoco.

En el marco de esta ampliación epistemológica de los estudios sobre el patrimonio, se considera pertinente circunscribir este trabajo al campo del patrimonio cultural inmaterial. Desde esta nueva perspectiva dinámica y multívoca se puso énfasis en las prácticas sociales y en los sistemas de creencias y, de este modo se contribuyó a ampliar el enfoque patrimonial al hacer que el mismo sea aplicable tanto a los aspectos materiales como a los inmateriales de las culturas (MUNJERI, 2004; ARIZPE, 2004).

De acuerdo con van Zanten (2004), es interesante pensar al patrimonio cultural inmaterial en términos de “cultura viva” dado que hace visible a las personas que la producen y la practican. Asimismo, el autor señala que el patrimonio intangible no puede “separarse” por completo del patrimonio material. Algunos sistemas de conocimiento humano ni siquiera diferencian las formas de herencia tangibles de las inmateriales, o las culturales de las naturales. De este modo, el patrimonio cultural se constituye no sólo en una fuente de diversidad, identidad, creatividad de los pueblos, sino también como una construcción social que implica procesos diferenciales de apropiación de bienes culturales (tangibles e intangibles) por parte de los grupos y los individuos (ROSAS MANTECÓN, 1998; PRATS, 1998; GARCÍA CANCLINI, 1999).

En América Latina, el replanteamiento del tema fue impulsado por el antropólogo Néstor García Canclini (quien promovió nuevas discusiones a la luz de las investigaciones de Pierre Bourdieu), la antropología brasileña y por los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla, quien alentó su reflexión en los terrenos de la antropología aplicada (ROSAS MANTECÓN, 1998, p. 4) e incorporó la dimensión del conflicto en el análisis de los patrimonios culturales. En este contexto, García Canclini (1999) explica que los discursos actuales referidos al patrimonio cultural comenzaron a mostrar un triple movimiento de redefinición y reconcentración. Para comenzar, se reconoció que el patrimonio no incluye sólo la herencia de cada pueblo o las expresiones “muertas” de su cultura (sitios arqueológicos, arquitectura colonial, objetos antiguos en desuso), sino también los bienes culturales actuales, visibles e invisibles (i.e. nuevas artesanías, lenguas, conocimientos, tradiciones). En segundo lugar, la política patrimonial de la conservación y administración se extendió de lo producido en el pasado a los usos sociales que relacionan esos bienes con las necesidades contemporáneas de las mayorías. Por último, frente a una selección que privilegiaba los bienes culturales producidos por las clases hegemónicas, se reconoció que “el patrimonio de una nación también está compuesto por los productos de la cultura popular: música indígena, escritos de campesinos y obreros, sistemas de autoconstrucción y preservación de los bienes materiales y simbólicos elaborados por grupos subalternos” (GARCÍA CANCLINI, 1999, p. 17).

Desde una mirada crítica, reconocer al patrimonio en tanto construcción implica entenderlo como un espacio de enfrentamientos y negociaciones, así como como un recurso para reproducir identidades y diferencias sociales (ROSAS

MANTECÓN, 1998). En este sentido, la constitución del fenómeno patrimonial comienza a ser entendido como un campo cultural que se construye al ser problematizado y como espacio donde interactúan la producción, la distribución y el uso de aquellos bienes que se caracterizan, o se han caracterizado como patrimoniales. En la misma línea de pensamiento, Criado Aguilar (2005, p. 53) puntualiza que la nueva dinámica del patrimonio cultural tiene como explicación la emergencia de los valores locales, “la fuerza de lo singular, la importancia de lo diferente como sustantivo de la misma lógica global que conduce hacia culturas homogéneas”. Así, los diversos patrimonios comunes empezaron a ser entendidos como campos de expresiones donde las culturas dialogan y se diferencian (BONFIL BATALLA, 1989).

En la actualidad se reconoce que un factor determinante para definir el patrimonio cultural es su capacidad para representar simbólicamente una identidad (PRATS, 1998) y que se caracteriza por su carácter dinámico y flexible al contexto social y político. Por ello, García Canclini (1999) propone la reformulación del concepto en términos de capital cultural, y lo concibe en tanto proceso social que se acumula, reconvierte y es apropiado en forma desigual por diversos sectores. De este modo, el desafío actual implica analizarlo como espacio de luchas (materiales y simbólicas) entre las diferentes etnias o grupos que se encuentran atravesadas por relaciones desiguales de poder.

En relación a lo anterior, es importante señalar la escasa representación de las mujeres en las investigaciones sobre el patrimonio cultural y en los repertorios patrimoniales reconocidos formalmente, pese a que ellas han jugado un rol clave en la producción de bienes, representaciones culturales e innovaciones cognoscitivas, así como en la transmisión de lenguas, tradiciones y costumbres a través de las generaciones. La notoria invisibilidad de los papeles propios de cada género en la documentación e investigación sobre el patrimonio cultural inmaterial los convierte en una categoría ignorada. Smith (2008, p. 160) menciona que el “género, entre otros conceptos relacionados con las etnias y las clases, es tal vez uno de los aspectos de la identidad más desproblematisados y naturalizados dentro del discurso del patrimonio”. Por ello, es necesario utilizar una perspectiva basada en el género que contextualice las prácticas y actividades de las mujeres mediante el análisis de las relaciones sociales que establecen las mujeres y el sistema de poder de la sociedad en la que viven (BLAKE, 2015).

Sobre la metodología

En función de lo planteado, la metodología se sustenta en un abordaje cualitativo, implicando los propios saberes de los protagonistas y las conductas observables en su contexto sociocultural, tratando de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas (TAYLOR; BOGDAN, 1986). Para poder llevar a cabo una representación “coherente” de las manifestaciones simbólicas, identitarias y socioculturales que construyen las mujeres indígenas contemporáneas a partir de sus saberes y que pueden ser consideradas como expresiones del patrimonio cultural inmaterial local, se considera en este trabajo la utilización de métodos y técnicas etnográficas no directivas como: observaciones participantes (GEERTZ, 1997), conversaciones y entrevistas (GUBER, 2004; GUTIERREZ; ROGGI, 1999); y registro etnográfico como medio por el cual se duplica el campo en formas de notas (registro escrito), imágenes (fotografías) y sonidos (GUBER, 2011). Ello permite acceder al universo de significaciones y representaciones que los actores construyen en torno a sus expresiones culturales, así como al contexto en que se producen.

En relación al trabajo de campo, se han realizado múltiples observaciones participantes en eventos que involucran la intervención de comunidades indígenas, y específicamente mujeres originarias. Asimismo, se ha entrevistado a mujeres indígenas de la ciudad que no participan de ninguna asociación, comunidad o agrupación, pero que desde su lugar reivindican cotidianamente su legado cultural. A su vez, se han realizado entrevistas a integrantes mujeres del movimiento indígena a nivel local.

Por otro lado, se han analizado fuentes documentales de carácter informal, comprendiendo relatos literarios de ficción, autobiografías, medios de comunicación (periódicos, revistas, redes sociales), audiovisuales, así como también de carácter formal, las cuales refieren a la legislación sobre patrimonio cultural y pueblos indígenas (a nivel internacional y nacional). Este proceso analítico resulta fundamental en tanto estos discursos son constructos sociales que producen y reproducen imágenes, estereotipos y “mitos” socialmente valorados así como también permiten visibilizar conceptos sensitivos, es decir categorías nativas que habilitan el relevamiento y la comprensión de la perspectiva del actor (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994).

La lucha ancestral: territorialidad(es), identidad y memoria familiar

El trabajo de campo realizado hasta el momento permite visibilizar múltiples articulaciones en relación al momento histórico en que tiene origen la lucha ancestral y cómo se transmite de generación en generación por medio de la narrativa de las mujeres indígenas. A su vez, se ponen de manifiesto las distintas cosmovisiones sobre el territorio vinculadas a las diversas formas de apropiación del mismo y experiencias de vida de las entrevistadas. Finalmente, permite pensar y reflexionar respecto de la situación actual del movimiento de mujeres originarias en Argentina en el marco de un movimiento indígena plurinacional y colectivo más amplio.

Históricamente, la cuestión indígena se invisibilizó en nuestro país debido a los procesos ideológicos conducidos por las élites dominantes, las cuales reivindicaban una herencia europea para la “nación argentina”. Usualmente, la herencia indígena era negada, o en el mejor de los casos reconocida solamente en algunos aspectos de su pasado (RADOVICH, 1999). De este modo, se observan tensiones entre la cosmovisión indígena y la occidental-capitalista (BARABAS, 2004). De acuerdo con Radovich y Balazote (1998) las relaciones entre el orden económico y el orden cósmico establecidos por el dominio *winka* (el sujeto occidental) centrados en la lógica reproductiva del capital, plantean una relación jerárquica entre el ser humano y las demás “fuerzas de la naturaleza”. Esta concepción antropocéntrica resulta contradictoria con la concepción de los pueblos originarios basada en el equilibrio, la armonía y la simetría de la naturaleza.

En principio, el territorio y la multiplicidad de sentidos que subyacen a él se hacen visibles como patrimonio cultural inmaterial de los pueblos originarios. Es decir, las representaciones que los pueblos indígenas sostienen respecto de “la tierra” son de carácter simbólico en tanto son expresión de su modo de concebir el mundo. En este sentido, la cosmovisión indígena discrepa de la mirada occidental-capitalista, ya que ponen en valor al territorio desde otro lugar. Siguiendo a Radovich y Balazote (1998), el pueblo mapuche considera que la *Mapu* (tierra) no se limita a la superficie del territorio sino que incluye el espacio aéreo (*Wenu Mapu*) y el subsuelo (*Minche Mapu*). Desde esta concepción las relaciones entre los distintos integrantes de estos ámbitos espaciales se presentan armónicas y a la vez se reproducen las mantenidas entre los distintos integrantes de la sociedad mapuche. Dada la conexión equilibrada y armónica entre los sujetos y el territorio, una agresión al *Wall Mapu* se traduce en una agresión al pueblo mapuche. Como se

mencionó anteriormente, la mirada del *winka* construye un sistema de representaciones en el cual el ser humano es el elemento de dominación de la naturaleza. En palabras de una de las entrevistadas: “la tierra no es de nadie, ¿vos por qué tenes que pagar una Visa para Estados Unidos? La tierra es de Dios. No es tuya ni es mía, es colectiva” (C. Real, comunicación personal, 17 de agosto de 2017).

En los discursos registrados se manifiesta el reclamo por el territorio desde una concepción acorde con la antes expresada, poniendo el foco en el mundo simbólico para describir el valor que la tierra tiene para su pueblo. Asimismo se expresa una crítica permanente a la historia oficial que ha silenciado, ignorado e invisibilizado la situación de desigualdad y vulnerabilidad de los pueblos indígenas.

Acá en realidad no había ningún desierto cuando dicen la campaña del desierto, mentira. Acá hubo gente, personas, seres humanos hechos por un Dios grande y poderoso porque todos somos hijos de un Dios grande y poderoso, gente con cultura propia porque hubiese sido muy importante unir las dos culturas (la europea y la aborígen) pero qué pasaba venían con otra ambición: la de tomar territorio (M. Piñateli Catriel, comunicación personal, 20 de junio de 2017).

Morboso, tristísimo y terrible. ¿De qué avanzada de la humanidad estamos hablando? ¿Quiénes son los barbaros? Cuando aún existen profesionales que alimentan su profundo ego a costa de los huesos de nuestros antepasados... (...) Los pueblos somos preexistentes a los Estados, y es obligación moral, ética y funcional devolver los restos (V. Spoja, comunicación personal, 20 de junio de 2017).

Desde los sectores hegemónicos fueron desplegados múltiples mecanismos a modo de “estrategias de borramiento” para silenciar la presencia indígena en el territorio (TROUILLOT, 1995). Tanto la política como la ciencia jugaron en ese proceso un rol fundamental. La ciencia, al considerar a los pueblos originarios como próximos a su extinción y a su “legado cultural” como “cosas” del pasado - devenidos en objetos de estudio, expuestos en museos-, y la política al identificar a esos pueblos como “incivilizados” que obstaculizaban el progreso de la Nación (BALAZOTE; RADOVICH, 1999; CRESPO, 2011). En este sentido, la conformación del Estado-nación en el siglo XIX no solo implicó el exterminio físico de los pueblos indígenas sino también el avasallamiento de sus tradiciones culturales. Con exterminio cultural se hace referencia a la prohibición de su lenguaje, celebraciones, costumbres, tradiciones, implementación de saberes y

conocimientos, con el objetivo de homogeneizar a la población en el marco del proyecto de conformación del Estado-nación.

El *camarucu* era una fiesta. No se permitía gente blanca, era fiesta de indígenas. Era para pedir a Dios año bueno, trabajo, que la gente siga bien, que la cosecha salga bien... Para eso era... y era prohibido el *camarucu*... Como prohibieron el lenguaje prohibieron esta fiesta también. Yo nunca he estado en un *camarucu*, pero me contaba mi mamá que en el *camarucu* se elegían a las mejores chicas bonitas y a los mejores varones, a dos mujeres y dos varones. Esos estaban en la bandera y había que respetarla. (...) Se hacía de Bariloche para afuera, cerca de Rio Chico. El único lugar donde se hacía hasta hace poco tiempo era ahí... Ahora ya no hay quién lo organice. Se perdió... (C. Pereyra, comunicación personal, 17 de agosto de 2017).

Mediante todo lo que hemos hecho de años, empezamos con mi mamá hace como treinta y pico de años a valorizar nuestra cultura porque antes decir que eras indio hacía de cuenta que eras de otro planeta. Y un día hablando con mi mamá me dice “podríamos ir a desfilar un 25 de mayo”, y ahí fuimos. Empezamos en Azul, nos tildaban a veces de cosas incoherentes pero gracias a Dios reivindicamos la cultura. Nuestra familia tenía vergüenza decir que eran indios, hasta yo en el hospital porque yo soy enfermera jubilada y me decían “no firmes con el nombre Catriel” y yo decía por qué no si yo de chica nunca negué que era india (M. Piñateli Catriel, comunicación personal, 20 de junio de 2017).

En estos fragmentos es posible observar cómo las distintas mujeres indígenas se apropian de manera heterogénea de esa cultura ancestral, referenciando diferentes cuestiones para reafirmar su identidad como sujetos individuales. De este modo se hace visible la articulación entre la historia familiar de un individuo y la conformación de su identidad, es decir, se pone en juego una memoria familiar (BESTARD, 1998). Al considerar la construcción simbólica familia desde una dimensión temporal (es decir, desde una perspectiva histórico-social) se devela la relación entre el pasado y el presente, y se explicitan las narraciones de los antepasados como una forma de comprender los códigos que organizan la vida familiar en la actualidad. El parentesco, a través del discurso genealógico, se convierte en una forma particular de memoria cuyo dominio puede relacionarse con otros dominios culturales y, en particular, con las diferentes formas de construir la identidad de que dispone un grupo social.

En este marco, las narrativas se vuelven relevantes en tanto son reconstrucciones (no arbitrarias) que están atravesadas por experiencias tensionadas. Es decir, en cada relato se escogen, seleccionan y suprimen elementos, por lo que se pone de manifiesto aquello a lo que Lahire (2006, p. 15)

explicita como “los efectos de negación, silenciamiento, ceguera, postergación e inhibición que el mundo social (particularmente por medio de las categorías perceptivas interiorizadas) ejerce, sin que ellos lo sepan, sobre los actores”. No obstante, si bien los actores se encuentran atravesados por múltiples cuestiones que difícilmente podrían identificar, dada su naturalización en la vida cotidiana, sería interesante reconocer su capacidad de agencia al momento de organizar el relato, es decir, qué decir y qué no, cómo decirlo, la jerarquización y secuenciación de los hechos.

En este sentido la identidad de un individuo se va construyendo a partir de los diversos elementos culturales que lo atraviesan en el transcurso de su vida, de modo que los conceptos de identidad y cultura se encuentran de alguna manera vinculados. Desde la perspectiva de Giménez (2005) se concibe a la identidad como una interiorización de la cultura, en la cual los sujetos la incorporan con el fin de poder definirse a sí mismos en relación a los otros. Este autor piensa a la cultura como una telaraña de significados los cuales son compartidos y relativamente duraderos. Otro autor que es importante retomar para referir al concepto identidad es Barth (1976), el cual expresa que la identidad resulta de un proceso dinámico y cambiante. Desde esta perspectiva lo interesante es visibilizar cómo se ponen en juego los procesos de autoadscripción y adscripción por otros, presentando de manera articulada el cómo los sujetos son vistos o definidos por los demás y cómo se definen/construyen a sí mismos.

Las mujeres indígenas como actores políticos

En este contexto, la subordinación de los pueblos indígenas al Estado Nación devino en la pérdida del control de su *Wall Mapu* (RADOVICH; BALAZOTE, 1998). Por este motivo, el reclamo de las organizaciones indígenas pasa por una redefinición de las relaciones con el Estado Nación que apunte a la implantación de un régimen autonómico. En esta misma línea, una de las líderes del movimiento indígena local considera que es necesario “posicionarnos en un nuevo paradigma, un nuevo enfoque epistemológico más profundo contrapuesto contra el academicismo y el positivismo”, refiriéndose a que “otros saberes nos hablan de una integralidad, diferentes sentires y percepciones que tenemos” (M. Millán, comunicación personal, 30 de mayo de 2017). De este modo, se vuelve a

contraponer la mirada de los pueblos indígenas con la mirada hegemónica, argumentándose por un lado la propiedad comunitaria de la tierra y por otro la propiedad privada e individual. En este sentido, estas demandas no sólo se encuentran dirigidas al Estado Nacional sino también al ámbito científico, solicitando que se garantice la reparación histórica correspondiente de acuerdo al marco legal vigente.

Pensando puntualmente a las mujeres indígenas como sujetos de derecho y atendiendo en particular a sus reclamos, fue posible visibilizar aspectos que entrecruzan tanto la opresión producto de las distintas formas de expresión del patriarcado (GARGALLO CELENTANI, 2014; PAREDES, 2010) como de la situación de desigualdad estructural en la que se encuentran los pueblos indígenas (STAVENHAGEN, 2004). Con lo primero, se hace referencia a las situaciones de violencia contra las mujeres indígenas, la desigualdad económica, las diferencias en el ejercicio del poder y la toma de decisiones, la desinformación y falta de circulación del conocimiento, entre otras cuestiones. Sin embargo, resulta complejo pensar todo lo anterior sin aludir a las condiciones de salud, educación y vivienda en que las mujeres originarias y sus familias se encuentran inmersas. Asimismo, la relación con la tierra y la naturaleza es de vital importancia para estas mujeres según se expresa desde su cosmovisión:

Las mujeres indígenas afirmamos nuestra responsabilidad de proteger a la Tierra, nuestra Madre. Las mujeres indígenas experimentamos, con relación a nuestra Madre, el mismo dolor y efectos causados por los abusos físicos y la explotación excesiva del mundo natural, del cual somos parte integrante. Defenderemos nuestras tierras, aguas, territorios y recursos, que son la fuente de nuestra pervivencia, con nuestras vidas. (Declaración de Lima de la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, octubre 2013).

A nivel nacional, en mayo del 2017, se realizó en Bahía Blanca el Primer Foro de Pueblos Originarios: Genocidio y Argentinización, un esfuerzo conjunto de las 36 naciones originarias de todo el país. La misión de este primer foro fue “visibilizar las muertes que han quedado invisibles, como primera medida, y que no sabemos cuántas son” (p. 12, 26/5/17). Moira Millán, coordinadora general del movimiento Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, considera que los territorios tienen memoria y este genocidio es una continuidad con aquel que constituyó este Estado: que no ha puesto la premisa de Memoria, Verdad y Justicia para los pueblos originarios. Establece que es necesario e importante que “la justicia sea el

resultado de asumir esta verdad y esa verdad va a emerger en la medida que se nos permita hablar desde nuestros cuerpos y territorios” (p. 12, 26/5/17). A su vez, en junio del 2018 la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, presento la creación del Movimiento de Mujeres indígenas por el Buen Vivir como un nuevo paso de transformación para el fortalecimiento de la lucha de los 36 pueblos y naciones indígenas que habitan este territorio.

En este marco, se observa que el movimiento de mujeres en Argentina ha crecido mucho en los últimos años, en tanto ellas -las mujeres originarias- están tejiendo una trama de unidad nueva entre los pueblos, que están teniendo la capacidad de construir el consenso desde otro lugar. En palabras de Moira Millán:

Pienso que las mujeres estamos pudiendo humildemente acercar nuestras diferentes visiones y perspectivas, desde nuestros dolores y penas, que nos encuentran logrando esta unidad. Por eso celebramos que las 36 naciones estén en un solo acuerdo que es el buen vivir como derecho. Por otro lado también somos las guardianas de la vida, las que estamos en este momento poniendo el cuerpo en la defensa de los territorios. Por supuesto, están los varones también, pero a veces están demasiado neutralizados por la droga, por el alcohol, y entonces ahí las mujeres nos quedamos bastantes solas en la defensa territorial y el resguardo de nuestros niños y niñas, de nuestros viejitos. Y por otro lado, también, en esa forma de ser dadoras de vida, y hacedoras de modos de vida, estamos articulando entre nosotras una propuesta del buen vivir, llamadas a ser protagonistas de un nuevo momento histórico. Un momento histórico en el que pasamos a ser constructoras de un marco teórico distinto de cómo pensar la vida. De cómo recuperar la forma ancestral de vivir, el arte de habitar de los pueblos desde la realidad que nos atraviesa hoy. Y nos parece maravilloso esto, que podamos pensar el buen vivir en todos los aspectos, en el transporte, en la matriz energética, en lo económico, en la educación, en la salud, etc. (Moira Millán en Colectivo Zur, 10/9/17).

Comentarios finales

En función de lo expuesto, es posible afirmar que el concepto de patrimonio indígena se considera como un elemento clave para repensar y analizar las identidades de las mujeres entrevistadas. Como se mencionó anteriormente, una de las características centrales del patrimonio cultural es su capacidad para representar simbólicamente identidad(es), de modo que tanto el patrimonio como la identidad presentan un carácter dinámico (PRATS, 1998). A su vez, la idea del patrimonio como proceso cultural, y no como una “cosa” o “evento”, permite una

apertura de la mirada crítica, y facilita un examen de las consecuencias de definir algo como “patrimonio”, o hacer que ciertas cosas lo sean. De este modo, permite comprender no sólo lo que ha sido recordado, sino también lo que ha sido olvidado, y por qué ha sido olvidado (SMITH, 2006; ALONSO GONZÁLEZ, 2014).

En este marco, pensar la problemática de las mujeres indígenas en relación con su patrimonio cultural desde lo académico implica visibilizar que el patrimonio tiene un género, el cual con frecuencia es “masculino” y por ende cuenta una historia predominantemente centrada en el hombre, promoviendo una visión masculina del pasado y el presente (SMITH, 2008). De este modo, el género es otro elemento significativo en la construcción y expresión de la identidad. Sin embargo, es un concepto que se da por sentado y, a menudo, es naturalizado como una categoría biológicamente determinada (FACIO; FRÍAS, 2005).

De acuerdo con Smith (2008), el discurso patrimonial autorizado ha “encarnado” los valores y las percepciones masculinas (particularmente los valores masculinos de las clases sociales de élite), los cuales han tendido a “dominar” la manera en que el patrimonio es definido, identificado, valorado y preservado. En este sentido, se ha afirmado que los supuestos sobre el género, las prácticas laborales y de exhibición y las relaciones de poder, mantienen la autoridad del discurso patrimonial autorizado y el sentido masculino de la historia y el pasado que construye (CHAPMAN; RUTHERFORD, 1998; GERO; CONKEY, 1991).

En suma, hacer trabajo de campo con mujeres que se reconocen como indígenas en la contemporaneidad local permitió comenzar a visibilizar un conjunto de cuestiones que no fueron sistemáticamente analizadas desde una perspectiva de género. Desde esta mirada, fue posible poner de manifiesto la producción social de su diversidad cultural: sentires, percepciones, experiencias, posicionamientos y recuerdos. Es en esa diversidad donde se logra identificar la complejidad de lo cotidiano, del surgimiento de las tensiones y las disputas, de las relaciones familiares y los vínculos con los demás, los aprendizajes y las enseñanzas. Por lo tanto, en el marco de la presente investigación, es posible afirmar que la trayectoria personal de las entrevistadas da cuenta de los cambios experimentados a lo largo de sus vidas –acompañando las transformaciones sociales y políticas contemporáneas- y el creciente proceso de auto-identificación y empoderamiento como mujeres y como indígenas que han vivido.

Por ello, en el marco de la tesis de doctorado, se pretende hacer un aporte y una primera aproximación al tema a través de un estudio exploratorio inicial que tome como caso de estudio la ciudad de Olavarría, donde habitan mujeres que asumen una identidad indígena y que están desarrollando, como tales, un rol activo en la comunidad. El informe de UNESCO (2015) afirma que la relación entre patrimonio y género constituye un campo de estudios interdisciplinarios emergente, que puede generar un aporte significativo para el conocimiento sobre la producción social del patrimonio, pero también contribuir a la elaboración de políticas más inclusivas en líneas con un desarrollo sustentable.

REFERÊNCIAS

ALONSO GONZÁLEZ, Pablo. Patrimonio y ontologías múltiples: hacia la coproducción del patrimonio cultural. In: GIANOTTI GARCÍA, C., BARREIRO MARTÍNEZ, D.; VIENNI BAPTISTA, B. *Patrimonio y multivocalidad: teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*. Uruguay: CSIC, 2014, p. 179-198.

ARIZPE, Lourdes. Intangible cultural heritage, diversity and coherence. *Museum Internacional*, UNESCO, n. 221-222, p. 130-136, 2004.

BALAZOTE, Alejandro; RADOVICH, Juan Carlos. *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. La Plata: Minerva, 1999.

BARABAS, Alicia. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Revista Alteridades*. México, v. 14, n. 27, p. 105-119, 2004.

BARTH, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BESTARD, Joan. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

BLAKE, Janet. Género y Patrimonio Cultural Inmaterial. In: UNESCO. *Igualdad de Género patrimonio y creatividad*. París: UNESCO, 2015, p. 48-60.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias. In: CEBALLOS, R. *Antropología y políticas culturales: patrimonio e identidad*. Buenos Aires: Departamento de Antropología y Folklore, 1989, p. 397-408.

CHAPMAN, Rowena; RUTHERFORD, Jonathan. *Male order: unwrapping masculinity*. London: Lawrence and Wishart, 1998.

CRESPO, Carolina. Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia, Argentina). *Frontera Norte*, México, v. 23, n. 45, p. 231-256, 2011.

CRESPO, Carolina. *Tramas de la diversidad: patrimonio y pueblos originarios*. Buenos Aires: Antropofagia, 2013.

CRIADO AGUILAR, Encarnación. Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas. *Cuadernos de Antropología Social. Cultura y Patrimonio, Perspectivas Contemporáneas en la Investigación y la Gestión*, Buenos Aires, n. 21, p. 51-69, 2005.

DE JONG, Ingrid. “Indios Amigos” en la frontera: vías abiertas y negadas de incorporación al estado nación (Argentina, 1850-1880). In: ESCOBAR OHMSTEDE, A.; FALCÓN, R.; BUVE, R. *La arquitectura histórica del poder: la conformación y visión de y sobre los estados nacionales, 1750-1950*. México: CEDLA, 2010, p. 157-158.

DE JONG, Ingrid. Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los `indios amigos` en la frontera de Buenos Aires (1856-1866). *CUHSO*. Chile, n. 15, p. 75-95, 2008.

DELGADO CULTELLI, Martin. La mujer que camina los territorios por el buen vivir: entrevista a Moira Millán. *Colectivo Zur*. Disponible en: <http://www.zur.org.uy/content/la-mujer-que-camina-los-territorios-por-el-buen-vivir-entrevista-moira-mill%C3%A1n>. Acceso en: 10 sept. 2017.

ENDERE, María Luz. Algunas reflexiones acerca del patrimonio. In: ENDERE, M. L.; PRADO, J. L. *Patrimonio, ciencia y comunidad: su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*. Olavarría: UNICEN, 2009, p. 19-48.

FACIO, Alda; FRÍAS, Lorena. Feminismo, género y patriarcado. *Revista Academia*, Buenos Aires, v. 6, n. 3, p. 259-294, 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Los usos sociales del patrimonio cultural. In: AGUILAR CRIADO, E. *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Consejería de la Cultura; Junta de Andalucía, 1999, p. 16-33.

GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

GERO, Joan y CONKEY, Margaret. *Engendering archaeology: women and prehistory*. Oxford: Blackwell. 1991.

GIMÉNEZ, Gilberto. La cultura como identidad y la identidad como cultura. In: *III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2005.

GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

GUBER, Rosana. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.

GUTIÉRREZ, Paula; ROGGI, Cecilia. Encuentros y desencuentros: reflexiones sobre el trabajo de campo. In: GIARRACA, N. *Estudios rurales: temas, problemas y estrategias metodológicas*. Buenos Aires: La Colmena, 1999, p. 173-184.

HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 1994.

LAHIRE, Bernard. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial, 2006.

- LANTERI, Sol. Colonización oficial en la frontera. Azul en el siglo XIX. In: PEDROTTA, V.; LANTERI, S. *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración: una mirada multidisciplinar*. La Plata: AAAHPBA, 2015, p. 95-131.
- LANTERI, Sol; RATTO, Silvia; DE JONG, Ingrid; PEDROTTA, Victoria. Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización: los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX). *Antíteses*, Brasil, v. 8, n. 4, p. 729-752, 2011.
- MONFORT, Florencia. Originarias unidas. *Página 12*. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/39985-originarias-unidas>. Acceso en: 26 mayo 2017.
- MUNJERI, Dawson. Patrimonio material e inmaterial: de la diferencia a la convergencia. *Museum Internacional*, UNESCO, n. 221-222, p. 13-21, 2004.
- PEDROTTA, Victoria *et alii*. Tejiendo saberes: patrimonio intangible, identidad y valorización social: el caso de Ercilia Cestac. *Runa*, Buenos Aires, v. 1, n. 34, p. 91-112, 2013.
- PÉREZ GUIRAO, Francisco Javier. Identidad y diversidad cultural: una visión antropológica del género y la sexualidad. *RESED*. España, v. 2, p. 12-31, 2014.
- PRATS, Llorenç. El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 11, p. 115-136, 1998.
- RADOVICH, Juan Carlos; BALAZOTE, Alejandro. Orden y desorden en el Wall Mapu: formas de organización identitaria. *Revista Naya*, 1998.
- RADOVICH, Juan Carlos. Del paternalismo a la autogestión: transformaciones en la política indígena en la Argentina. En: BALAZOTE, A.; RADOVICH, J. C. *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. La Plata: Minerva, 1999, p. 13-24.
- ROSAS MANTECÓN, Ana. El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación. *Revista Alteridades*, México, v. 16, n. 8, p. 3-9, 1998.
- SMITH, Laurajane. Heritage, gender and identity. In: GRAHAM, B.; HOWARD, P. *The Ashgate Research Companion to heritage and identity*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2008, p. 159-178.
- SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Londres: Routledge, 2006.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Derecho internacional y derechos indígenas. *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas*, Chile, n. 23, p. 15-26, 2004.
- TAYLOR, Steve y BODGAN, Robert. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós, 1986.
- TROUILLOT, Michel-Rolf. *Silencing the past: power and the production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- VAN ZANTEN, Wim. La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial. *Museum Internacional*, UNESCO, n. 221-222, p. 36-43, 2004.

Rocio Lencina é Doutoranda em Antropologia na Facultad de Ciencias Sociales da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. Bolsista de Doutorado pelo Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Como citar:

LENCINA, Rocio. Narrativas de mujeres indígenas: relatos y significaciones sociales sobre la lucha ancestral. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 16, n. 1, p. 348-364, jan./jun. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.