

“Mujeres Antiguas” y “Mujeres Nuevas”. Representaciones sociales de género en las intervenciones de desarrollo dirigidas a las indígenas del Chaco argentino

“Ancestral Women” and “New Women”. Social representations of gender in development interventions aimed at indigenous women of the Argentine Chaco

“Mulheres Ancestrais” e “Novas Mulheres”. Representações sociais de gênero nas intervenções de desenvolvimento dirigidas às mulheres indígenas no Chaco argentino

Denuncio, Anabella

Anabella Denuncio

denuncioanabella@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (ICA-FFyL-UBA), Argentina

Estudios Rurales. Publicación del Centro de Estudios de la Argentina Rural

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

ISSN: 2250-4001

Periodicidad: Semestral

vol. 14, núm. 29, 2024

estudiosrurales@unq.edu.ar

Recepción: 18 Septiembre 2023

Aprobación: 14 Marzo 2024

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/181/1814869015/>

DOI: <https://doi.org/10.48160/22504001er29.520>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina.

Resumen: El artículo analiza las representaciones sociales de género presentes en los espacios de encuentro gestados entre agentes pastorales y mujeres indígenas durante la década de 1980, cuando comienza a incorporarse una perspectiva de género en los proyectos de desarrollo destinados a los y las indígenas chaqueños/as. Estas intervenciones de desarrollo se enmarcan en las acciones de una red de misiones de pastoral aborígen que se gestó hacia fines de la década del sesenta y principios de los años setenta y que se extendió por el este de la provincia de Salta y el centro-oeste de las provincias de Chaco y Formosa, Argentina. Metodológicamente se sirve de documentos de la época y entrevistas etnográficas realizadas a las agentes de pastoral y mujeres indígenas involucradas en los mencionados proyectos.

Palabras clave: Misiones de pastoral aborígen, Desarrollo, Género, Pueblos Indígenas, Chaco.

Abstract: The article analyzes the social representations of gender present in the meeting spaces created between pastoral agents and indigenous women during the 1980s, when a gender perspective began to be incorporated into development projects aimed at the Chaco indigenous people. These development interventions are framed in the actions of a network of indigenous pastoral missions that began in the late 1960s and early 1970s and spread throughout the eastern part of the province of Salta and the center-west of the provinces of Chaco and Formosa, Argentina. Methodologically, it uses documents from the time and ethnographic interviews carried out with the pastoral agents and indigenous women involved in the aforementioned projects.

Keywords: Aboriginal pastoral missions, Development, Gender, Indigenous People, Chaco.

Resumo: O artigo analisa as representações sociais de gênero presentes nos espaços de encontro criados entre agentes pastorais

e mulheres indígenas durante a década de 1980, quando uma perspectiva de gênero começou a ser incorporada em projetos de desenvolvimento voltados aos povos indígenas do Chaco. Essas intervenções de desenvolvimento se enquadram nas ações de uma rede de missões pastorais indígenas que começaram no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 e se espalharam pela parte leste da província de Salta e centro-oeste das províncias de Chaco e Formosa, Argentina. Metodologicamente, utiliza documentos da época e entrevistas etnográficas realizadas com os agentes de pastoral e mulheres indígenas envolvidas nos referidos projetos.

Palavras-chave: Missões pastorais aborígenes, Desenvolvimento, Gênero, Povos Indígenas, Chaco.

INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XX un conjunto de profundas transformaciones aconteció en el seno de las iglesias cristianas y se plasmaron en los consensos alcanzados en el Concilio Vaticano II (1962-1965). A partir de esos posicionamientos, que posteriormente se reflejaron en las declaraciones de Medellín (1968), en América Latina se conformó una heterogénea red de actores socio religiosos integrada por curas, monjas y laicos orientados al trabajo de base. En este marco, desde fines de la década de 1960, en el Gran Chaco argentino se configuraron “misiones de pastoral aborígen”, definidas por Miguel Leone (2022) como grupos indigenistas eclesíásticos -católicos y protestantes- que se asentaron en distintas localidades rurales del oeste chaqueño y que influenciados por el sentido ecuménico del Concilio Vaticano II anudaron una red de trabajo pastoral que impulsó nuevas formas de organización social. Vale mencionar que quienes se enrolaron en este tipo de iniciativas lo hicieron desde una mirada crítica respecto de las prácticas asimilacionistas desempeñadas hasta entonces por iniciativas misioneras previas, buscando el respeto y la promoción de la especificidad cultural de los pueblos indígenas (Leone, 2019). El influjo del paradigma del desarrollo de entonces los impulsó a desplegar una serie de proyectos de salud, educación y trabajo con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas. En este sentido, a través de sus intervenciones de desarrollo fueron modelando y forjando formas propias, específicas y novedosas de aproximarse a los pueblos indígenas chaqueños (Castelnuovo y Denuncio, 2023). Algunas de estas iniciativas se originaron en la acción misionera de las iglesias, como por ejemplo la Junta Unida de Misiones (Iglesia Metodista, Iglesia de los Discípulos de Cristo, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Valdense), Iniciativa Cristiana (Iglesia Anglicana), o el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (Iglesia Católica). Otras tuvieron su origen en la iniciativa de grupos de laicos con formación técnica o profesional y vocación de servicio vinculados a confesiones religiosas, por ejemplo: el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) y la Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ), ambas vinculadas a la Iglesia Católica (Mendoza, 1992).

En este artículo coloco la mirada en las iniciativas emprendidas por la Junta Unida de Misiones (JUM) y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) en la provincia de Chaco, Argentina, que estuvieron dirigidas específicamente a las mujeres indígenas. Estoy interesada, por un lado, en reconstruir las acciones destinadas a las mujeres indígenas que estas instituciones pusieron en marcha en la década del ochenta; por el otro, en rastrear las representaciones sociales de género (Jodelet, 1986; Barrig, 2001) que circulaban por entonces en los espacios de encuentro femeninos promovidos por estas instituciones en los que las agentes pastorales y mujeres indígenas y campesinas de la región del Gran Chaco argentino se dieron cita.

El trabajo se organiza en seis partes. En la primera se ofrecen precisiones acerca del abordaje teórico-metodológico del artículo. En la segunda se describen y analizan las trayectorias de trabajo de JUM e INCUPO con los pueblos indígenas chaqueños, enfatizando el momento en que las mujeres indígenas

se convierten en un nuevo sujeto destinatario de iniciativas de desarrollo. Las secciones tres y cuatro reconstruyen y analizan dos iniciativas destinadas a las mujeres indígenas por estas instituciones: los Talleres de Costura y Tejido y los Encuentros de Mujeres Multiplicadoras del Norte Argentino. La quinta sección analiza las representaciones sociales de género que emergieron en esos espacios de reunión femeninos a partir del análisis de notas periodísticas publicadas en el periódico Acción de INCUPO. A modo de cierre se ofrecen algunas reflexiones finales.

ENFOQUE Y MÉTODOS

¿En qué consistieron las primeras iniciativas de desarrollo de JUM e INCUPO destinadas a las mujeres indígenas en el Chaco argentino? ¿Cómo fueron organizadas? ¿Qué conocimientos impartían? ¿Cómo interpretaban las agentes de pastoral y las mujeres indígenas aquello que sucedía en los espacios de reunión femeninos en los que participaban? ¿Qué imágenes sobre las mujeres indígenas permearon las actividades que allí se emprendieron?

El enfoque teórico al que recorro en el artículo encuentra inspiración en el concepto de representaciones sociales[1] (Jodelet, 1986) y en el tratamiento que Barrig (2001) ha dado a esta noción en el desarrollo rural al estudiar las miradas construidas por las instituciones de promoción del desarrollo sobre las mujeres indígenas y las relaciones de género en comunidades indígenas andinas de Perú[2]. Por su parte, el abordaje metodológico descansa en lo que se conoce como una "triangulación" metodológica (Taylor y Bogdan, 1984).

La investigación se nutre, por un lado, de un conjunto de entrevistas etnográficas que realicé, a partir de la técnica conocida como "bola de nieve" (Taylor y Bogdan, 1984), entre los años 2013 y 2019 a agentes pastorales de JUM e INCUPO y a mujeres indígenas que estuvieron involucradas en las iniciativas impulsadas por estas instituciones. Durante 2013 y 2014, en el marco de la investigación que llevé adelante para la elaboración de mi tesis de maestría, viajé en numerosas ocasiones a Pampa del Indio, Provincia de Chaco, para realizar trabajo de campo en comunidades indígenas, interesada en los procesos organizativos e identitarios de las mujeres qom (Denuncio, 2017). Allí realicé entrevistas etnográficas a mujeres indígenas nucleadas en la organización social Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (MCCQ). En este artículo recupero los testimonios que me brindó Juana Silvestre, una mujer qom (toba) que actualmente ejerce el rol de co-coordinadora de la organización MCCQ y que cuando era una jovencita participó muy activamente de las primeras iniciativas de desarrollo que INCUPO destinó a las mujeres indígenas de Pampa del Indio. Asimismo, en las charlas que mantuve con las mujeres indígenas de la organización reiteradamente referenciaron el trabajo de Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos. Durante los años setenta estas religiosas pertenecientes a la Congregación Hermanas de la Caridad de las Hijas de María Santísima del Huerto se identificaron con los aires renovadores del Concilio Vaticano II (1962-1965) en la Iglesia Católica y con algunos postulados de la Teología de la Liberación. Ello las condujo a "optar por los pobres", abandonar el modo de vida consagrado e incorporarse a la pastoral que estaba desarrollándose en zonas postergadas del país (Denuncio, 2019). Las religiosas llegaron a Pampa del Indio gracias al apoyo de instituciones que conformaban la red de misiones de pastoral aborígen -entre las que se destacan INCUPO y el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA)- en el marco de las iniciativas de desarrollo dirigidos a las mujeres indígenas. Siguiendo esa pista aportada con insistencia por mis interlocutoras indígenas, en julio de 2014 visité a las hermanas Angélica y Susana en la casa de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América ubicada en el barrio Mosconi en la periferia de la Ciudad de Córdoba. Fui recibida y hospedada generosamente, y durante tres días compartimos profundas conversaciones que me permitieron conocer su historia y reconstruir sus trayectorias (Denuncio, 2019). En aquella oportunidad, ellas mencionaron el trabajo que habían realizado en conjunto con la JUM, e insistieron en que debía contactarme con Mabel Dalmas[3]. Finalmente, conocí a Mabel Dalmas en el transcurso de dos campañas de campo (en diciembre de 2018 y marzo de 2019) que realicé en Juan José Castelli, Provincia de Chaco. Allí pude entrevistarla en

varias oportunidades, con frecuencia me invitaba a charlar en el patio de su casa ubicada a doscientos metros del predio de la JUM en Castelli y generosamente compartió conmigo documentos de su archivo personal sobre su trabajo con las mujeres indígenas en los años ochenta y noventa. Mabel había llegado a la JUM sin una función específica -era ante todo la esposa del pastor Collet-, no obstante, buscó la forma de acercarse a las mujeres indígenas a través de un taller de costura y tejido que implicaba el uso de viejas máquinas de coser. Así se convirtió en la encargada de llevar adelante la primera iniciativa de desarrollo que la JUM destinó específicamente a las mujeres indígenas a comienzos de la década de 1980.

Por otro lado, el artículo se sirve en un conjunto de documentos (notas periodísticas, informes, imágenes, folletines, etc.) con los que tomé contacto en los últimos años, que se encuentran alojados en distintos archivos o repositorios documentales: el archivo institucional de la JUM en Juan José Castelli, en la provincia de Chaco; el centro documental del Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) de Pozo de Tigre, en la provincia de Formosa; y el Archivo Histórico de Formosa. Entre ellos, en el artículo cobran especial importancia para rastrear las representaciones sociales de género un conjunto de notas periodísticas publicadas entre 1985 y 1989 en el periódico Acción de INCUPO[4] que dieron a conocer las experiencias de trabajo llevadas adelante con mujeres rurales en diversas localidades del norte argentino. Considero que en las publicaciones que ponen el foco en las mujeres indígenas es posible identificar las imágenes e impresiones dominantes que se habían forjado en los espacios de encuentro gestados entre agentes de pastoral y mujeres acerca de quiénes eran estas últimas, y los roles y las relaciones de género que desempeñaban.

Los documentos constituyen una vía de acceso privilegiada para explorar el objeto que el artículo coloca bajo análisis. Al recurrir a documentos que se produjeron en ese momento, es decir, lo más contemporáneamente a la implementación de los proyectos de desarrollo es posible acceder a lo que Guber denomina “una contemporaneidad en sucesión” (2013, p. 143). Asimismo, Rockwell (2009) subraya que, a través de una mirada etnográfica de los documentos de archivo, es posible dar cuenta de la dimensión cultural y del mundo de las prácticas concretas de las instituciones. En tal sentido, Muzzopappa y Villalta (2011) aportan que, al abordar los documentos de archivo desde una perspectiva etnográfica, éstos no pueden ser considerados sólo como una fuente de la cual extraer datos, sino que ante todo es necesario situar el contexto de su producción, lo que implica una ruptura de la temporalidad en la que se encuentra el investigador y una lectura retrospectiva que indague acerca de los sentidos que en ese “momento otro” prevalecían alrededor de determinados temas.

UN NUEVO SUJETO PARA LAS MISIONES DE PASTORAL

Las instituciones en las que el artículo coloca la mirada, JUM e INCUPO, son organizaciones actualmente activas cuya presencia y trayectoria en el Gran Chaco argentino se inicia en la década del sesenta. A lo largo del tiempo sus acciones y modos de vincularse con el territorio y sus pobladores se han ido transformando acorde a nuevos contextos históricos, políticos, económicos; a las necesidades de las familias destinatarias de sus acciones y a las tendencias favorecidas por las agencias de cooperación internacional que financiaron sus obras.

La JUM es una institución impulsada por un conjunto de iglesias protestantes históricas (Iglesia Metodista, Iglesia de los Discípulos de Cristo, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Valdense) cuya sede se encuentra en la localidad de Juan José Castelli, provincia de Chaco, Argentina. Los inicios de su actividad se remontan a 1964, a partir de la puesta en marcha de un proyecto de asistencia socio-sanitaria y educativo enfocado en el tratamiento de la tuberculosis en población indígena que fue coordinado por el Dr. Cicchetti y secundado por un grupo de misioneras -enfermeras y educadoras- que fueron enviadas al Chaco por las iglesias metodistas suizas y estadounidenses. Sin abandonar las iniciativas sanitarias y educativas, durante la década de 1970 la JUM implementó proyectos de desarrollo económico y social entre los pueblos indígenas chaqueños que colocaron el acento en la producción para el mercado y en la mecanización de

la producción agrícola. Sin embargo, poco tiempo después estas iniciativas -que tuvieron un fuerte énfasis en el eje económico y productivo- entraron en crisis y se produjo un cambio de enfoque en el tratamiento del desarrollo indígena que viró hacia la demanda de reivindicaciones de "reparación histórica" frente al Estado (Denuncio, 2021b). En tal sentido, previo al retorno de la democracia, junto a otras instituciones de raigambre religiosa, la JUM fue pionera en lograr que se visibilizara la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, y a partir de 1983 estos reclamos se cristalizaron en normativas indigenistas a nivel provincial y nacional (Carrasco y Briones, 1996; Leone, 2022; Muñoz, 2018). Desde esta nueva perspectiva, propició procesos de organización política y participación comunitaria, experiencias educativas alternativas, programas de formación de líderes, procesos de regularización de tierras, etc. En tal sentido sus acciones fueron trascendentales en los reclamos de tierras y demanda de derechos indígenas frente al Estado.

Por su parte, el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO) tiene su origen en 1968 en Reconquista, en el norte de la provincia de Santa Fe, Argentina. Posteriormente su presencia fue expandiéndose hacia otras provincias del norte argentino -Formosa, Chaco, Corrientes, Misiones, Entre Ríos, Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, La Rioja, Jujuy y Salta-. Su labor inicial se orientó a la educación popular -a partir de la realización de programas radiales, la publicación del periódico Acción y el desarrollo de jornadas y cursos de formación- con el objetivo de fortalecer la organización de comunidades indígenas, campesinas y pobladores de barrios periféricos. La experiencia comunicacional de INCUPPO retoma la labor de las radios escuelas latinoamericanas promovidas por la Iglesia Católica en los andes colombianos. Y recibió el influjo de los ensayos alfabetizadores desarrollados a mediados del siglo XX por Paulo Freire en el nordeste de Brasil que consistían en un análisis crítico de los contextos para asumir una actitud protagónica de cambio, proponiendo una alfabetización liberadora y concientizadora. A comienzos de la década de 1970, INCUPPO desarrolló un Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) que cobró importancia como ámbito social de intercambio y constituyó un espacio clave para la producción de materiales pedagógicos, la edición de folletines y medios de divulgación (Leone, 2016). La principal fuente de financiamiento de INCUPPO fueron agencias eclesiales europeas de cooperación para el desarrollo, como por ejemplo Misereor. Las figuras de los "promotores", "monitores" y "técnicos" se convirtieron en una característica de la presencia y acción de INCUPPO en las comunidades indígenas y campesinas. Con el correr del tiempo las propuestas de esta organización se fueron ampliando, e incorporaron la educación para la salud, para la vida familiar, para el trabajo, la producción y la formación política. Asimismo, el trabajo de INCUPPO se vio atravesado por las transformaciones acontecidas en el contexto de la recuperación democrática y de reconocimiento de los derechos indígenas a nivel provincial y nacional que se tradujo en una reestructuración de las organizaciones indígenas. En este contexto INCUPPO incentivó y promovió el protagonismo de las comunidades indígenas y campesinas en la visibilización de sus derechos postergados. Si originalmente el principal sujeto social receptor de su acción había sido el campesinado, el aborigen, el cosechero, el asalariado, a partir de mediados de la década del ochenta y en los noventa se producen transformaciones en los modos de llevar a cabo las tareas de promoción y desarrollo rural, ampliando el abanico de sujetos destinatarios de sus acciones con la incorporación de mujeres indígenas y campesinas, pequeños y medianos productores que solicitan asesoramiento y familias de pequeños pueblos (Telleria, 2022).

Una mirada en clave de género sobre la trayectoria de estas instituciones deja al descubierto que, desde los inicios de su actividad, aunque sus iniciativas buscaron involucrar a todos los miembros del grupo familiar, terminaron colocando un fuerte acento en la población masculina. Así, los varones indígenas y campesinos se convirtieron en los principales destinatarios de sus acciones (Denuncio, 2021a). Este rasgo presente en los proyectos de desarrollo ha sido problematizado en la bibliografía sobre desarrollo rural y género. Boserup (1993) ha subrayado que la preferencia masculina en los proyectos de desarrollo de entonces era afín a una filosofía que invisibilizaba las contribuciones económicas de las mujeres al considerarlas exclusivamente en el rol de reproductoras. Asimismo, Castelnuovo Biraben (2010) aporta que en el mencionado contexto la agricultura era vista como un asunto netamente masculino y que los varones eran los destinatarios preferidos

de las capacitaciones ofrecidas en el marco de proyectos de desarrollo rural. Mientras que la economía del hogar era pensada como un asunto femenino a partir de la representación de las mujeres en el rol de madre. En consecuencia, la contribución económica femenina era desestimada y los efectos nocivos que traían consigo los programas de desarrollo sobre la vida de las mujeres eran ignorados. Al respecto, Pena (2013) señala que en los años setenta y ochenta los enfoques que consideraban la existencia de la pobreza meramente como una consecuencia de la escasez de recursos económicos recibieron profundas críticas. La cooperación internacional para el desarrollo abandonó esa perspectiva y dio lugar a otras visiones en las que la pobreza fue colocada en un marco más amplio y complejo de estructuras económicas y políticas que se denominó “Enfoque de Derechos”. Desde este nuevo enfoque las iniciativas de desarrollo colocaron en primer plano la agencia y el empoderamiento de los sujetos afectados por la pobreza como la clave para superarla. La búsqueda se reorientó hacia la superación de la desigual división de poder entre hombres y mujeres, a partir de la idea de que lo que los programas de desarrollo debían lograr era revertir la subordinación de las mujeres y mejorar su autoestima a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones (Castelnuovo Biraben, 2015).

En este contexto, permeado por la presencia de las discusiones en torno al género en el desarrollo, las misioneras de la JUM y las agentes de pastoral de INCUPO comenzaron a cuestionar el lugar secundario que les estaba siendo asignado a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo y, al mismo tiempo, la posición subordinada que ellas mismas ocupaban en el seno de sus propias instituciones. No obstante, durante el primer lustro de la década de 1980 las misioneras y agentes de pastoral lograron advertir y cuestionar aquella dinámica (Denuncio, 2021a).

Esta transformación en las dinámicas de trabajo, que comenzó a contemplar a las mujeres indígenas y campesinas como destinatarias específicas de acciones de desarrollo, quedó plasmada en un documento producido por INCUPO en 1988 titulado “¿Por qué trabajar con la mujer en INCUPO?”. El documento, en sus primeras páginas, reflexiona acerca de cómo habían sido pensadas las capacitaciones brindadas en el medio rural desde los orígenes de INCUPO en 1968. Enfatiza que el trabajo había deseado “abarcar a la familia entera” (INCUPO, 1988: s/p) pero que la experiencia les mostraba que después de veinte años no habían logrado promover efectivamente la participación de las mujeres en sus comunidades y que por ello debían comenzar a destinar actividades específicas para ellas que, efectivamente, fomentaran la igualdad de oportunidades entre los géneros.

Al cabo de 20 años las evaluaciones muestran los resultados: 1) Son pocas las mujeres que vienen a los cursos asisten a las reuniones. Son pocas las que tienen responsabilidades en su medio y les es difícil asumirlas. 2) Sin embargo las mujeres actúan, hacen tomar las decisiones, animan o desmovilizan y se van organizando a su manera y por su cuenta [...] Entonces debemos cuestionar el planteo inicial ya que dejar las puertas abiertas a todas y todos para que tengan las mismas oportunidades de formación, no parece la solución para que la mujer, a la par del hombre, participe de la vida de la institución y de otros grupos sociales (INCUPO, 1988: s/p).

El fragmento expresa una serie de discusiones y elaboraciones críticas que tuvieron lugar en el interior de estas instituciones respecto al lugar de las mujeres en el desarrollo y en el trabajo de las organizaciones de desarrollo. Ilustra un nuevo modo de acción que se pone en marcha durante la década del ochenta, que da lugar a un conjunto de iniciativas de desarrollo que estuvieron dirigidas específicamente a las mujeres indígenas y campesinas en el Gran Chaco. Tanto JUM como INCUPO diseñaron e implementaron programas dirigidos específicamente a las mujeres de las familias con las que estaban trabajando. ¿En qué consistieron?

TALLERES DE COSTURA Y TEJIDO: LAS EXPERIENCIAS DE JUM E INCUPO

Según me relató Mabel “[La máquina de coser fue] un elemento para entrar en el barrio [...] un puente digamos para poder conocer otra cultura, para poder relacionarme, para ganar confianza con las

mujeres" (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018). Poco tiempo después de su llegada a Juan José Castelli, a comienzos de la década del ochenta, otra misionera le comentó que en el barrio indígena Nocaayí se encontraban algunas máquinas de coser a pedal que habían llegado como donación por parte de las iglesias pero que aún estaban en desuso. Este artefacto llamó la atención de Mabel, quien consideró que las máquinas de coser constituían un "elemento" perfecto para "entrar" al barrio, para tender un "puente" entre ella y las mujeres indígenas, un artefacto que le permitiría "ganar confianza" con ellas. Este fue el origen de los primeros grupos de mujeres indígenas que fueron estimulados por la JUM durante la década del ochenta. La iniciativa de la asistente social y misionera Mabel logró reunir a las mujeres indígenas del barrio y dar inicio a los Talleres de Costura y Tejido.

Llegamos acá [a Juan José Castelli] a fines del año 79 y empecé a trabajar con las mujeres del Barrio Nocaayi [...] En la primera reunión que tuvimos había más de cincuenta mujeres [...] Ahí les propuse si querían armar un grupo con las personas que ellas quisieran (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Entre los contenidos impartidos en el taller Mabel enseñaba a las mujeres indígenas cómo hacer funcionar la máquina de coser, se trataba de un saber hacer que había heredado de su madre -profesora de corte y confección-. Un conocimiento que había pasado de una generación a otra entre las mujeres de su familia. Así las mujeres indígenas comenzaron a coser sábanas, mosquiteros, ropa para niños y adultos, entre otras confecciones ideadas por ellas. Esta iniciativa despertó el interés de las mujeres y rápidamente se extendió a otros barrios y parajes rurales indígenas. A medida que tomaban conocimiento de la propuesta, más mujeres se acercaban para conocer el trabajo que estaban realizando.

Y resulta que se corrió la voz [...] Y las demás mujeres de los barrios y de los parajes se fueron enterando. ¿Y qué pasó? Se dio una explosión de que venían ya las mujeres con la comisión armada, el fondo con plata para comprar telas y querían proyectos (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Tal fue el interés que la propuesta despertó entre las mujeres indígenas que Mabel se vio en la necesidad de ampliar el equipo, y fue entonces que recurrió a la Hermana Fátima, una monja que por entonces realizaba una experiencia de vida inserta en medios populares rurales.

A fines de los 80 y principios de los 90 yo viví tan desbordada que le pedí a la JUM que me tenía que ayudar porque no podía sola con todo esto. Por más que la Hermana Fátima estaba allá. Y cuando la Hermana Fátima se fue, hubo otra mujer de acá, de Castelli que enseñaba. Pero muchas de las mujeres ya sabían, se enseñaban entre ellas, se multiplicaba la enseñanza (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

La iniciativa fue sumamente próspera, según se desprende de diversos informes[5] de la JUM, durante el primer lustro de la década de 1990 la institución acompañó al menos veintiséis grupos de mujeres indígenas localizados en diversos barrios y parajes en un radio de 100km. desde Juan José Castelli. Y estos grupos reunieron, en total, aproximadamente entre 400 y 500 mujeres indígenas.

Una vez que los talleres comenzaron a funcionar con regularidad las mujeres indígenas debieron organizarse para tomar decisiones y administrar los recursos que emanaban de los proyectos en los que se encontraban involucradas. Así las misioneras y agentes de pastoral introdujeron a las indígenas en los rudimentos de operaciones matemáticas básicas que les permitiera manejar el dinero y llevar adelante la contabilidad de los talleres de costura y tejido o de cualquier otra organización comunitaria.

En los 80 empezamos todo el proceso de organización, como manejar el asunto del dinero, había algunas que ya sabían. Me acuerdo que le pedí a Carlos Benedetto, porque él era profesor de matemática, que fuera a enseñarnos entrada, salida, lo que queda, los cuadrillos esos. La idea era que las mujeres tuvieran herramientas para poder [hacerlo] ellas [mismas]. Y lo que nosotras enfatizábamos era que esta clase de organización de una comisión no era solamente para el grupo de costura, sino que ellas podían de esa manera saber cómo se maneja la comisión en la escuela, la cooperadora, cómo se manejaba en la iglesia, cómo se manejaba la [venta de] artesanía[s]. Que ellas pudieran tener injerencia en otras organizaciones (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Los talleres de costura y tejido en principio permitieron a sus participantes realizar un aporte económico en el hogar. No obstante, el objetivo último que perseguían las mujeres misioneras era que las mujeres indígenas qom recuperaran espacios de poder que antiguamente poseían y que habían ido cediendo a partir del contacto con la “sociedad envolvente” -un término que utilizaban las/os misioneras/os para hacer referencia a la sociedad no-indígena-.

Y la idea era que no fuera solamente un emprendimiento económico, sino un Movimiento de Mujeres donde se reforzaba el rol de la mujer tradicional como educadora dentro de su familia, porque la abuela y la mamá eran las educadoras. [...] el abuelo y el papá hacían mucho de práctica sobre todo con los adolescentes [...] pero en realidad el idioma, los valores era la mujer. Y era alrededor del fueguito todas las noches y lamentablemente eso se ha ido perdiendo muchísimo (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Con el objetivo de coordinar las actividades de esos grupos, las mujeres indígenas –alentadas por las misioneras- conformaron una instancia organizativa que denominaron “Comisión *L'taraaiipi*”, que en lengua qom significa “Comisión Grande”. Allí se reunían las delegadas de los diversos grupos de mujeres indígenas localizados en los múltiples barrios y parajes indígenas.

Existe una comisión *L'taraaiipi*, compuesta por delegadas de los grupos urbanos y del monte. Esta comisión coordina las actividades de capacitación de los grupos, es receptora de los problemas que muchas veces surgen en ellos. Los analiza y en forma conjunta con los mismos trata de encontrar las posibles soluciones. Asesora a los grupos y los acompaña en la compra de materiales para confeccionar prendas de vestir, también se refuerza la actividad económica con ventas de su artesanía tradicional (JUM, 1995, Informe “Organización de mujeres aborígenes tobas”, p. 3).

De esta manera las mujeres misioneras introdujeron a las mujeres indígenas en nuevos conocimientos vinculados a la participación ciudadana en las sociedades democráticas contemporáneas: sistemas de representación, delegación y ejercicio del poder; así como ciertos valores para alcanzar el “bien común”, impulsándolas a *decidir, participar y ser protagonistas* (Imagen 1).

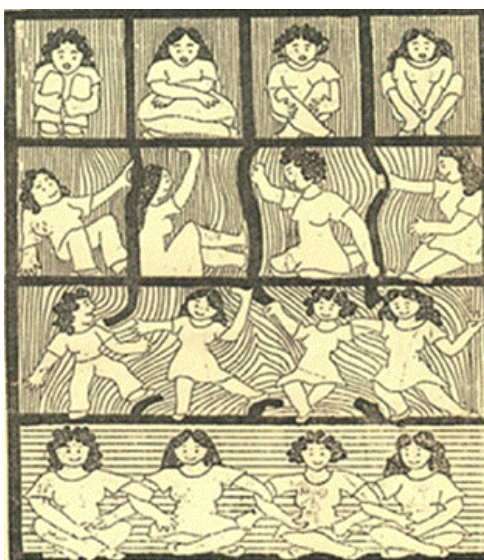


IMAGEN 1

Portada del Proyecto “La mujer aborígen decide, participa, es protagonista” (1990-1991)

Fuente: Archivo JUM

Qomlashepi - Mujeres Qom

Hacia mediados de los ochenta en el marco de las actividades de INCUPO en Pampa del Indio, las agentes de pastoral Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos impulsaron la conformación de grupos de

mujeres indígenas que fueron bautizados bajo la denominación "Qomlashepi" que en lengua qom significa "Mujeres Qom". Estos grupos se localizaron en diversos parajes o asentamientos indígenas aledaños al pueblo de Pampa del Indio: Campo Alemany, Campo Medina, Santa Rita, Cuarta Legua, Pampa Grande, Pampa Chica, entre otros. Inicialmente, también consistieron en talleres de costura y tejido.

Una promotora de INCUPO nos cedió el lugar a nosotras, ella se dio cuenta que no era suficiente estar junto a los varones, sino que las mujeres también necesitaban una capacitación [...] Con las mujeres se empezó con la costura, yo les enseñaba con la máquina de coser [...] en un ranchito, carente de todo (Entrevista a Angélica de los Santos. Córdoba, junio de 2014).

Al igual que Mabel, en primera instancia las agentes de pastoral enseñaron a las mujeres indígenas a usar la máquina de coser:

Algunas máquinas que recibimos de donaciones eran usadas y otras fueron compradas. Aprendimos a manejar una máquina, no sabíamos nada. Antes hacíamos las ropitas cosiendo a mano. Aprendimos con la Hermana Susana, nos hizo los moldes para cortar y nos ayudó a entender cómo se hacen los vestiditos, los pantalones. También aprendimos tejido. Después una madre hacía tres o cuatro pantalones, elegía uno para su hijo y el resto entregaba para la venta (Entrevista a Juana Silvestre. Pampa del Indio, octubre de 2013).

Pero posteriormente las actividades se fueron ampliando. Trabajaron en la alfabetización de las mujeres indígenas y en distintos cursos para el aprendizaje de oficios: corte y confección de ropa para niños y adultos, confección de alpargatas, tejidos, medicinas naturales, huertas, cocina y alimentación, entre otros. También se dedicaron a la recuperación de antiguas técnicas de tejido artesanal con hilo de cháguar, totora y/o lana que conocían las mujeres indígenas más ancianas. Juana Silvestre, una mujer indígena que conocí en mi trabajo de campo, hizo referencia a esas capacitaciones que tuvieron lugar durante la década de 1980 en una entrevista realizada y publicada por un equipo de extensionistas de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE):

Hubo momentos en que nosotras mismas hicimos nuestra propia huerta comunitaria, tenía de todo (zapallo, lechuga, sandía, perejil, acelga, tomate, papa, de todo) era una huerta grande, cuando llegaba el momento de cosechar nos repartíamos. Realizamos algunos cursos que nos ayudaron a recuperar antiguas técnicas, como la del tejido en telar de pie porque va hasta el piso, como lo hacían nuestras ancianas. Utilizábamos lana porque era más fácil de conseguir que el cháguar [pero no] era una tradición ancestral, se trajo por contacto cultural. Damiana, una anciana qom, en cuclillas nos enseñaba a tejer bolsos, chalecos y mantas de abrigo, ella aprendió de su madre con el hilo de cháguar, cuando vino la lana aprendió a tejer con lana. Hacíamos tinturas y se teñía la lana cruda, se secaba y se hilaba. Nosotras no entendíamos nada de eso, esta señora nos enseñó la técnica. También había tejido de totora, se inundaba de totora, en aquella época había más agua y totora linda. Se aprovechaba para sombreros, sandalias, canastos, sabíamos hacer mejor y se vendía mucho en las familias (Juana Silvestre, en Sandoval, 2013, pp. 24-26).

Iniciativas similares fueron llevadas adelante, en aquellos años, en muchas otras localidades del Gran Chaco argentino donde se desplegaban proyectos de desarrollo comunitario, tanto con poblaciones rurales campesinas como indígenas, con el objetivo de favorecer la participación de las mujeres dentro de las comunidades y fuera de ellas. En 1985, de manera conjunta, la JUM e INCUPO comenzaron a organizar encuentros zonales y regionales de mujeres rurales (Imagen 2). Estos encuentros y capacitaciones en ocasiones se realizaban en los pueblos en los que habitaban las mujeres indígenas y otras veces ellas viajaban a centros de capacitación ubicados en otras localidades del Chaco argentino. Por ejemplo, se reunían en: el Centro de Capacitación Integral (CECAPI) de Pampa del Indio, Chaco; el Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) de Reconquista, Santa Fe; el Centro de Desarrollo Integral (CEDEIN) de Ibarreta, Formosa; y el Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) de Pozo de Tigre, Formosa.



IMAGEN 2

Convocatoria al “Curso para encargadas de costureras en comunidades aborígenes”, en Pampa del Indio (1988).

Fuente: Archivo JUM

Esos centros de capacitación funcionaron como una red de espacios de encuentro para las mujeres rurales en los que compartían actividades de intercambio y aprendizaje con mujeres indígenas de diversas etnias (qom, wichí, pilagá) y con mujeres criollas campesinas de otras provincias.

ENCUENTROS DE MUJERES MULTIPLICADORAS DEL NORTE ARGENTINO

Entre las misioneras y agentes de pastoral de JUM e INCUPO se crearon fuertes lazos de amistad y trabajo que posibilitaron una labor conjunta. Estos lazos hicieron posible la promoción de encuentros zonales y regionales de mujeres indígenas. A partir de 1987 y durante más de una década convocaron conjuntamente los “Encuentros de Mujeres Multiplicadoras del Norte Argentino” que reunieron a numerosas mujeres indígenas y campesinas de la región [6]. Si bien formalmente la organización y financiamiento de esta actividad estaba en manos de INCUPO, tal como se encarga de visibilizar Mabel Dalmas en la entrevista, la coordinación y la convocatoria de estos encuentros estuvieron desde el comienzo a cargo de INCUPO, la JUM, y ENDEPA.

En los Encuentros [de Mujeres Multiplicadoras] de INCUPO [...] la programación la hacíamos [la JUM] en conjunto con las Hermanas [Susana, Mercedes y Angélica] que también eran de ENDEPA. No la hacía INCUPO solo. Primero empezamos como JUM-INCUPO, después INCUPO nos propuso “mirá tenemos esta plata, económicamente tenemos esto, ustedes pongan sus pasajes o la comida, pero vamos a programar juntos”, y ahí empezamos con Magui Charpentier [de INCUPO], que era la mujer de Jean [Charpentier], y otras más a armar todo eso [...] El proyecto armado por INCUPO lo financiaba Misereor o Caritas (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Las misioneras y agentes de pastoral aborígen buscaron acompañar a grupos de mujeres rurales (indígenas y campesinas) que participaban en distintas instituciones y ONG del norte argentino (Formosa, Chaco, este de Salta, Santiago del Estero, Corrientes, Entre Ríos, Misiones y Santa Fe) con el objetivo de reflexionar sobre distintas temáticas que atravesaban la vida de las mujeres y organizar contenidos y metodologías de trabajo con ellas.

Organizados con frecuencia anual, de los Encuentros de Mujeres Multiplicadoras (EMM) participaban delegadas indígenas y campesinas que habían sido designadas por sus grupos junto a las misioneras y agentes de pastoral que estaban acompañando el trabajo de sus grupos. El esquema planteado consideraba que al final de cada encuentro se eligiera un tema de interés para las mujeres rurales sobre el que tendrían que

indagar en sus localidades de origen. Los resultados de esas indagaciones locales se expondrían en el siguiente encuentro anual. Además, las misioneras ofrecían a las participantes una capacitación específica sobre la temática escogida y una lectura bíblica de la problemática desde una perspectiva ecuménica.

Durante el encuentro se pone[n] en común las distintas investigaciones, se las interpreta y después de una capacitación adecuada se decide en común las grandes líneas de contenidos y de metodología. Cada año, el tema elegido es iluminado a partir de una reflexión bíblica que podríamos llamar ecuménica ya que participan mujeres de distintas Iglesias. Al regresar a su Institución o ONG cada una [de las delegadas indígenas o campesinas] podrá aplicar las ideas adaptándolas a los procesos de sus grupos (Informe del 12° Encuentro de Mujeres Multiplicadoras, JUM e INCUPO, 7 al 10 de octubre de 1997, p. 1).

Entre 1987 y 1996 los temas que fueron abordados en estos encuentros se concentraron principalmente en los siguientes tópicos: corte y confección para las familias rurales; alimentación y cocina; economía familiar y autoabastecimiento; pan y sustitutos; conservación en el medio rural; las economías de la mujer y el mercado; las mujeres rurales y las leyes, entre otras (Imágenes 3 y 4).

Las capacitaciones estaban a cargo de las Hermanas, que nos daban tejido, corte y confección de ropa, alimentación. Pero también con el correr del tiempo nos invitaron de afuera [se refiere a los Encuentros de Mujeres Multiplicadoras]. Ahí también se hicieron muchas capacitaciones sobre alimentación, mercadeo del hogar, todo lo que sea administración económica de la casa, de huertas y otras. Algunas mujeres que iban a capacitarse luego volvían y reiteraban esa capacitación para todas las mujeres (Entrevista a Juana Silvestre. Pampa del Indio, octubre de 2013)



IMAGEN 3

Portadas de los Informes de los Encuentros de Mujeres Multiplicadoras del Norte Argentino

Fuente: VI EMM "Leyes que deben manejar las mujeres", CECAL, 1991. Archivo CECAZO.



IMAGEN 4. PORTADAS DE LOS INFORMES DE LOS ENCUENTROS DE MUJERES MULTIPLICADORAS DEL NORTE ARGENTINO
Fuente: X EMM “Las mujeres, el mercadeo y el mercado”, CECABS, 1995. Archivo CECAZO.

La dinámica de capacitación predominante en estos encuentros tomaba prestadas sus características de las dinámicas de la educación popular promovidas por Paulo Freire, “capacitarse para luego capacitar a otros”. De este modo, las mujeres indígenas comenzaban a trascender el espacio doméstico y comunitario. Empezaban a organizarse, a participar, a socializar sus necesidades y a capacitarse en diversas temáticas y problemáticas que afrontaban en tanto mujeres e indígenas.

Creo que estos encuentros grandes nos facilitaron muchísimo la tarea de que hubiera una capacitación integral en la mujer y un espacio donde la mujer se pudiera expresar. Favorecieron un lugar para las mujeres, y re interesante por el diálogo que se daba entre las criollas y las indígenas. Nosotras trabajábamos un tema y lo trabajábamos mujeres indígenas por un lado y mujeres criollas por otro. Después nos juntábamos y eran espectaculares las cosas que daban. Aprendíamos nosotras también. Y nosotras como gringas teníamos que también juntarnos, y dábamos nosotras nuestro parecer también, porque a veces nada que ver. Pero fue muy interesante, yo la verdad que me enriquecí muchísimo (Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018).

Los Encuentros de Mujeres Multiplicadoras, generalmente, tenían lugar en el Centro de Capacitación de Líderes (CECAL) de La Lola, Reconquista, Santa Fe. Asimismo, este centro de capacitación se convirtió en el espacio de reunión y reflexión para las mujeres misioneras o agentes de pastoral de las distintas instituciones y ONG que acompañaban el trabajo de las mujeres indígenas y campesinas, quienes comenzaron a reunirse para reflexionar juntas sobre su tarea (Imagen 5).

Pero también, nos capacitábamos nosotras paralelo a todo. Fue una etapa en la que se empezaron a hacer encuentros de mujeres tanto aborígenes como criollas, con INCUPO y con ENDEPA. Entonces nos empezamos a relacionar aquellas mujeres que estábamos trabajando y sentíamos muchísimo la necesidad de encontrarnos porque teníamos más preguntas que respuestas. Sentíamos que no sabíamos si estábamos bien, en el camino adecuado o no. Entonces se armó todo un proyecto, entre JUM, INCUPO y ENDEPA, aunque económicamente era JUM e INCUPO, y nos empezamos a encontrar

en Reconquista. En un lugar que se llama La Lola que tienen [centros] de capacitación. En el centro de capacitación y ahí nos empezamos a encontrar las mujeres de las distintas instituciones que acompañábamos (Entrevista a Mabel Dalmás, Castelli, diciembre de 2018).



IMAGEN 5. PORTADA DEL TERCER ENCUENTRO DE CAPACITACIÓN A PERSONAS DE APOYO A GRUPOS DE MUJERES

Fuente: Archivo JUM

LA PUNTA DE LA MADEJA: MISIONES DE PASTORAL Y REPRESENTACIONES SOCIALES DE GÉNERO

Desde los inicios de su actividad, en 1968, INCUPO colocó un fuerte énfasis en la vinculación entre medios de comunicación y educación en los sectores populares. Para fortalecer la organización comunitaria INCUPO comienza a realizar programas radiales y a partir de 1971 implementa el formato gráfico con la creación del periódico Acción. Dicha gaceta llegaba a sus lectores mensualmente mediante una red de distribuidores voluntarios que alcanzaba los lugares más apartados y olvidados de la geografía. Lo recibían los hacheros de la cuña boscosa en el norte de Santa Fe, los campesinos minifundistas del Chaco y los peones y changarines de los barrios periféricos de ciudades como Resistencia o Santiago del Estero. A mediados de la década de 1980 el periódico [7] inauguró una nueva sección llamada "La punta de la madeja" (Imagen 6). Su nombre hacía alusión a los hilos y las lanas utilizados por las mujeres rurales -indígenas y campesinas- en los talleres de costura y tejido, y los contenidos de la sección estaban específicamente destinados a ellas.



IMAGEN 6
 Nueva sección “La punta de la madeja”
 Referencia: Periódico Acción de INCUPO, mayo de 1988.

La sección se dedicó especialmente a abordar las dificultades que encontraban las mujeres que comenzaban a participar en los talleres de costura y tejido, así como los impedimentos con que se topaban para integrarse en las comisiones comunitarias existentes en sus comunidades y que permanecían monopolizadas por los varones. Ello puede observarse en la volanta del artículo que se muestra en la imagen 6:

En una charla entre mujeres, algunas se mostraron preocupadas por su escasa participación en los asuntos de la comunidad. Un ejemplo: la comisión de la Colonia era toda de hombres. Así es que entre todas empezaron a buscar la punta de la madeja de esta cuestión de la participación de la mujer (Acción de INCUPO, mayo de 1988).

A continuación analizo algunos fragmentos extraídos de una serie de artículos publicados en Acción entre 1985 y 1989 que dieron a conocer las experiencias de trabajo gestadas conjuntamente entre agentes de pastoral y mujeres indígenas y campesinas en diversas localidades del norte argentino. Entiendo que el periódico no tuvo gran efectividad en su llegada a las mujeres indígenas debido a que una gran proporción de ellas eran analfabetas y, otras tantas, monolingües -se comunicaban exclusivamente en su lengua materna-[8]. De modo que “La punta de la madeja” probablemente haya tenido una mayor llegada a las mujeres campesinas que a las indígenas. Sin embargo, considero que en las publicaciones de Acción que ponen el foco en los espacios de trabajo interétnicos en los que se encontraban mujeres indígenas -qom (tobas), wichí o pilagá- y agentes de pastoral es posible rastrear las representaciones sociales de género imperantes.

Las representaciones sociales[9] (Jodelet, 1986) son imágenes que condensan significados que permiten interpretar y dotar de sentido aquello que sucede habitualmente e incluso lo que se presenta como inesperado. Permiten clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos; es la manera en que los sujetos sociales

aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria. Es decir, se trata del conocimiento de sentido común que se constituye a partir de nuestras experiencias y de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. Es un conocimiento socialmente elaborado y compartido que permite comprender y explicar los hechos e ideas, y actuar sobre o con otras personas, situarnos respecto de ellas, etc. Se trata de un conocimiento práctico, que participa en la "construcción social de nuestra realidad" (Berger y Luckman, 2003).

¿Cómo interpretaban las agentes de pastoral y las mujeres indígenas aquello que sucedía en los espacios de reunión femeninos en los que participaban? ¿Qué imágenes sobre las mujeres indígenas permearon las actividades que se realizaban allí?

Una de las imágenes que sobresale en la lectura de los artículos de "La punta de la madeja" es la de la mujer indígena como madre, educadora y poseedora y transmisora de ciertos conocimientos.

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

En estos fragmentos seleccionados es posible advertir la construcción de una imagen o la representación de una mujer indígena que es madre y educa a los hijos; y que además es poseedora, cuidadora y transmisora de ciertos saberes prácticos (hilar, tejer, hacer artesanías, saber reconocer y recolectar de frutos del monte, materner, enseñar la lengua indígena) que son puestos en valor en los espacios de encuentro femeninos.

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

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

Otra imagen que aparece con fuerza es la distinción entre "mujeres antiguas" y "mujeres nuevas" en relación con los saberes y destrezas que poseen las mujeres indígenas y las diferencias intergeneracionales:

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

MUJERES NUEVAS. *La vida de la mujer aborígen ha ido cambiando*. Porque la vida de todas las comunidades ha ido cambiando. Se necesitan en la comunidad haciendo otras cosas, *aprendiendo cosas nuevas*. "Yo soy alfabetizadora desde hace 5 años [...] ayudo a mis hermanos a aprender a leer y escribir" (Lucía, Ing. Juárez). "Llevamos a los chicos a la Sala y para la vacunación. Cuidamos la *salud* de las criaturas" (Maruca, Pozo de Tigre). "[...] Aprendemos cosas nuevas como a *hacer pan*. Tenemos *taller de costura*. En algunas comunidades nosotras mismas enseñamos a nuestras compañeras a cortar y coser.

Hacemos la ropa para nuestra familia y también vender” (Sancerena, Ibarreta). La mujer quiere *capacitarse*. “Si se capacita el hombre solo y la mujer no, es como si él solo creciera y ella se queda chiquita” (Encuentro de mujeres, Pozo de Tigre). Sin duda es un *tiempo nuevo* para las mujeres aborígenes. *Su participación en la comunidad es necesaria [...] Mujeres nuevas que no olvidan sus raíces* (Acción de INCUPO, septiembre de 1986, pp. 16-17. Mayúsculas presentes en el original, las cursivas me pertenecen).

Para comprender mejor estas imágenes o representaciones, es necesario aclarar que al decir “mujeres antiguas” se alude a la “cultura de los antiguos”, un “término con el que [los/as indígenas] refieren a los estilos de vida previos a su conversión religiosa a alguna de las modalidades del cristianismo presentes en la región” (Citro y Torres Agüero, 2015, p. 211). A esta diferenciación entre “antiguos” y “nuevos” han hecho referencia Ceriani y Citro (2005) al analizar el uso de estas categorías nativas por parte de los indígenas. Consideran que a través de este código de adscripción los indígenas redefinen su identidad y que esta redefinición no se restringe al ámbito de la vida personal, sino que abarca la historia sociocultural del pueblo indígena. Además observaron que existe un juicio de valor o una carga valorativa en torno a la adscripción “antiguos”/ “nuevos”. Sobre los primeros identificaron que existe una mirada peyorativa:

Los ‘antiguos aborígenes’ eran considerados ‘salvajes’, ‘borrachos’, que ‘siempre andan bailando’ y se los relacionaba con un amplio espectro de carencias: ‘no trabajaban’, ‘no tenían casas, andaban de un lado al otro’ (en alusión al nomadismo), eran ‘pobres’, ‘no tenían Dios’, eran ‘ignorantes’, no conocían el idioma castellano, etc. (Ceriani y Citro, 2005, pp. 139-140).

Mientras que la mirada sobre los “nuevos” era legitimadora:

El evangelio [los nuevos], en cambio era asociado con rasgos comunes al modo de vida de los ‘blancos’ (doqshi) que ellos, los ‘nuevos’ poseían y los antiguos no, de allí la deslegitimización de estos últimos (Ceriani y Citro, 2005, pp. 139-140).

Es decir, en este contexto cuando se habla de la cultura de los antiguos se está haciendo referencia al conocimiento de las lenguas indígenas o “idioma”, a los saberes necesarios para recolectar frutos y productos del monte, y a la producción de objetos reconocidos como “artesanías”. Por lo tanto, las mujeres antiguas son aquellas que hablan el idioma, que saben ir al monte para hacerse de sus frutos, y que hilan, tejen y modelan el barro para confeccionar vasijas. Saberes que –a juicio de las misioneras y agentes de pastoral- estaban perdiendo legitimidad y valor en las sociedades indígenas a partir del contacto con la sociedad occidental y que buscaron ser revalorizados en estos espacios femeninos de capacitación y trabajo. En este nuevo contexto, a diferencia de lo planteado por Ceriani y Citro (2005), hay una revalorización de los conocimientos que poseen las mujeres antiguas.

Al mismo tiempo, las representaciones sobre las mujeres indígenas anunciaban que había llegado un tiempo nuevo, en el que estaba teniendo lugar la participación de las mujeres nuevas en la comunidad aprendiendo cosas nuevas a través de la capacitación. Los nuevos aprendizajes de las mujeres jóvenes, obtenidos gracias a la capacitación que realizan organizadas en grupos, estaban vinculados a la lectura y la escritura (en contraste con las mujeres antiguas que no habían desarrollado esta habilidad), al cuidado de la salud de los niños acercándose al centro de salud, a la elaboración de alimentos antiguos y nuevos, a coser ropa para su familia y que a través de su venta les permitiría realizar un aporte monetario al hogar, y a la recuperación de técnicas artesanales que utilizaban sus ancestros o los antiguos. En estas imágenes construidas en torno a las mujeres indígenas se conjugaba la representación de una mujer que trasciende el espacio doméstico para capacitarse y aportar a la comunidad y a su familia pero sin abandonar sus raíces.

REFLEXIONES FINALES

Durante la década de 1980 las misioneras y agentes pastorales estaban convencidas de que los roles de las mujeres indígenas se habían transformado a partir de los contactos establecidos entre las sociedades indígenas chaqueñas y la sociedad occidental. Su hipótesis residía en la idea de que las mujeres indígenas habían ido

perdiendo o cediendo los espacios de poder que antiguamente detentaban. Observaban que las mujeres indígenas ancianas aún conservaban algo de ese poder mientras que las jóvenes habían perdido la injerencia que tenían sus antecesoras. Entendían que el antiguo rol de las mujeres indígenas se había visto dañado y que los proyectos de desarrollo habían contribuido a acentuar esta situación al no destinarles, desde sus inicios, herramientas específicas y/o capacitaciones que promovieran su participación en el espacio público comunitario.

En los espacios de reunión femeninos gestados entre las misioneras, las agentes de pastoral y las mujeres indígenas se representó a estas últimas a partir de la conjugación de dos imaginarios: el de las mujeres antiguas y el de las mujeres nuevas. Las capacitaciones, y los espacios conjuntos de reunión y trabajo buscaron performar la conducta de las mujeres indígenas estimulando una forma de ser mujer que cabalgara entre esos dos mundos.

Por un lado, la mujer indígena fue representada como madre, esposa y artesana. Es decir, se hizo presente la imagen de las mujeres indígenas como madres que desempeñaban una importante función en el hogar dedicadas a la crianza de los hijos, las labores domésticas y la elaboración de artesanías. En este sentido, las representaron como mujeres poseedoras de saberes antiguos o ancestrales, entre los que se hallaban el idioma, los conocimientos vinculados al monte y la manufactura de artesanías -a través del hilado, el tejido y el modelado de piezas de barro-. Entendían que esos saberes debían seguir transmitiéndose de generación en generación y las mujeres eran consideradas las encargadas de llevar adelante la reproducción de esos saberes culturales antiguos o ancestrales.

Por otro lado, emerge la imagen de las mujeres indígenas viviendo un tiempo nuevo, mostrando que la vida de la mujer estaba cambiando y que ellas debían conservar ciertos aspectos ligados al mundo de las mujeres antiguas e incorporar nuevos conocimientos y habilidades que se correspondían con el mundo de las mujeres nuevas. Conocimientos a los que podrían acceder una vez que trascendieran el espacio doméstico y participaran en las distintas capacitaciones: aprender a leer y escribir, incorporar pautas de higiene y salud occidentales acercándose al hospital o centro de salud con sus hijos/as, incorporar nuevos alimentos, contribuir económicamente al hogar a través de la venta de sus productos. Así se abría ante las mujeres indígenas la posibilidad de acceder a nuevos conocimientos asociados a la participación fuera del espacio doméstico. Por ejemplo, la utilización del idioma castellano para comunicarse con otras mujeres no-indígenas, rudimentos sobre las operaciones matemáticas básicas que les permitieran llevar adelante la contabilidad en los talleres de costura y tejido, el manejo de la máquina de coser y su reparación, la confección de distintas prendas de vestir, conocimientos sobre la participación ciudadana en las sociedades democráticas (mecanismos de representación y estilos de liderazgo), conocimientos sobre las leyes que afectan a los pueblos indígenas y a las mujeres, técnicas y reglas de mercadeo para lograr la inserción de sus producciones en el mercado.

De modo que las acciones de las misioneras y/o agentes de pastoral tuvieron la virtud de impulsar a las mujeres indígenas a trascender el espacio doméstico y emprender procesos organizativos y participativos en el espacio público; favorecieron espacios de socialización entre las mujeres indígenas en los que compartieron sus problemas, preocupaciones y necesidades; asimismo lograron desarrollar emprendimientos productivos y organizaciones comunitarias femeninas que acrecentaron su participación en los asuntos de la comunidad y también fuera de ella. No obstante, esas intervenciones de desarrollo conservaron ciertas imágenes acerca de las mujeres indígenas ancladas en representaciones de género en las que ellas se desempeñaban principalmente en la esfera del trabajo "reproductivo", o bien en emprendimientos productivos vinculados a las tareas del hogar, cristalizando imágenes que reproducen una desigual división del trabajo -productivo y reproductivo- entre varones y mujeres respectivamente.

NOTAS PERIODÍSTICAS

- (1985), “Ahora nos toca a nosotras como mujeres nuevas”, Acción de INCUPO, Reconquista, septiembre.
 (1986), “ATSINAI. MUJERES. YAVORPI”, Acción de INCUPO, Reconquista, septiembre.
 (1988), “La punta de la madeja”, Acción de INCUPO, Reconquista, mayo.
 (1988), “La punta de la madeja”, Acción de INCUPO, Reconquista, junio.
 (1988), “Doña Rebusque”, Acción de INCUPO, Reconquista, agosto.
 (1988), “Capaz de dar la vida”, Acción de INCUPO, Reconquista, octubre.
 (1988), “Parteras de oficio”, Acción de INCUPO, Reconquista, diciembre.
 (1989), “La mujer en la organización. “Tenemos mucho para dar”, Acción de INCUPO, Reconquista, febrero.
 (1989), “Un tejido fuerte y resistente”, Acción de INCUPO, Reconquista, abril.

OTROS DOCUMENTOS

- INCUPO (1988). ¿Por qué trabajar con la mujer en INCUPO? Archivo CECAZO.
 INCUPO (1988). “Curso para encargadas de costureros en comunidades aborígenes”. Archivo JUM.
 INCUPO (1991). VI Encuentro de Multiplicadoras Permanentes “Leyes que deben manejar las mujeres”. CECAL, 9 al 13 de mayo.
 INCUPO (1995). X Encuentro Interinstitucional de Mujeres Multiplicadoras “Las mujeres, el mercadeo y el mercado”. CECABS, 30 de mayo al 2 de junio.
 JUM (1990-1991). Proyecto “La mujer aborígen decide, participa, es protagonista”. Archivo JUM.
 JUM (s.f.e.). Informe: “Organización de mujeres aborígenes tobas”. Archivo JUM.
 JUM (1995). Informe: “Organización de mujeres aborígenes tobas”. Archivo JUM.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. CLACSO-ASDI.
 Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
 Boserup, E. (1993). *La mujer y el desarrollo económico*. Minerva.
 Carrasco, M. y Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. IGWIA-Lhaka Honhat.
 Castelnuovo Biraben, N. (2010). La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 24(41), 223-241.
 Castelnuovo Biraben, N. (2015). *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Antropofagia.
 Castelnuovo Biraben, N., Denuncio, A. (2023). Trayectorias de agentes pastorales en el Gran Chaco. Desarrollo, Política y Derechos Indígenas. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies (CJLACS)*, 48(1), 1-29.
 Ceriani Cernadas, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del Evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero Jiménez *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Ediciones Campvs.
 Citro, S. y Torres Agüero, S. (2015). Las músicas amerindias del Chaco argentino entre la hibridación y la exotización. *Journal de la société des américanistes*, 101(1-2), 203-230.

- Denuncio, A. (2017). "Ahora nos toca a nosotras, como mujeres nuevas". Procesos organizativos e identitarios de mujeres indígenas en el Chaco argentino. El caso de las "Madres Cuidadoras de la Cultura Qom". [Tesis de Maestría]. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Denuncio, A. (2019). De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio. *Sociedad y Religión*, 52(29), 97-120.
- Denuncio, A. (2021a). Las mujeres misioneras en las misiones indigenistas chaqueñas de las décadas de 1970-1980. *Itinerantes*, 14, 153-181.
- Denuncio, A. (2021b). Tecnologías, Género y Etnia en los Proyectos de Desarrollo destinados a los Pueblos Indígenas chaqueños. [Tesis Doctoral]. Universidad Nacional de Quilmes.
- Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Biblos.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II: Pensamiento y vida social* (pp.469-494). Paidós.
- Leone, M. (2016). De 'pueblo pobre' a 'pueblo indígena'. Pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985). *Quinto Sol*, 20(3), 1-23.
- Leone, M. (2019). "Por la liberación del indígena". Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión. Sociología, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*, 29(51), 112-141.
- Leone, M. (2022). *En el nombre del otro: cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina, 1965-1994*. Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de La Plata y Universidad Nacional de Misiones.
- Mendoza, M. (1992). Organizaciones no-gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco argentino. *Scripta Ethnológica*, 14, 51-56.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea digital*, 2, 1-25.
- Muñoz, R. (2018). El proceso de génesis de la Ley N° 3258 De Comunidades Indígenas y la creación del Instituto del Aborígen Chaqueño en la provincia de Chaco, Argentina. 1983-1987. *X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ensenada, 5-7 de diciembre.
- Muzzopappa, E. y Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 13-42.
- Pena, N. (2013). El impacto del feminismo en discursos y prácticas de derechos humanos y desarrollo. En N. Pena, B. Pereyra y V. Soria (Comps.), *Desarrollo y Derechos de las Mujeres*. CICCUS.
- Rockwell, E. (2009). La etnografía en el archivo. En *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Sandoval, S. (2013). *Experiencias en Educación Bilingüe Intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom*. UNNE y Contexto.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1984). Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Paidós Ibérica.
- Tellería, M. C. (2022). INCUPO: Comunicación comunitaria y educación popular desde fines de los '60. En: W. Uranga y S. Meléndez-Labrador (Comps.), *Reivindicar el cambio: comunicación popular, comunitaria y ciudadanía en América Latina* (pp. 192-207). Huvaití Ediciones.
- Wynarczyk, H. (1997). Los Tobas. Un estudio de tres comunidades. *Suplemento Antropológico*, 32(1-2), 101-169.

NOTAS

- [1] La teoría sobre el concepto de representaciones sociales, aunque encuentra en la sociología una de sus raíces a partir de la categoría 'representaciones colectivas' elaborada por Durkheim, fue desarrollada por Serge Moscovici en el marco de la psicología social. Desde esta disciplina se configuró un campo de investigación a mediados de la década de 1960

- (Jodelet, 1986). Su desarrollo reconoce tres influencias fundamentales: uno, la Etnopsicología de Wilhelm Wundt; 2) el Interaccionismo Simbólico de George Herbert Mead; y, 3) el concepto de Representaciones Colectivas de Emile Durkheim (Moscovici, 1979; citado en Mora 2002).
- [2] La autora sostiene que las representaciones sociales que construyen los programas y técnicos del desarrollo sobre las y los indígenas tienen la capacidad de traducirse en las acciones cotidianas que llevan adelante las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) de desarrollo rural. Para ilustrar esta cuestión analizó lo sucedido en la década del noventa cuando las instituciones de promoción del desarrollo, condicionadas por las agencias de cooperación, comenzaron a incorporar en los proyectos de desarrollo rural una perspectiva de género. La autora observó que, frente al avance de las planificaciones con perspectiva de género, los profesionales pertenecientes a las ONG se mostraban escépticos respecto de la validez de esa categoría analítica –el género- para comprender lo que sucedía en las comunidades rurales de los andes peruanos. Para Barrig (2001) dicho escepticismo se anclaba en la construcción de ciertas interpretaciones ritualizadas acerca de los roles, identidades y relaciones de género -es decir, representaciones sociales de género- en el mundo indígena andino. En este sentido, sostiene que desde las instituciones de promoción del desarrollo se construyeron representaciones sociales de género en las que se representó a las mujeres indígenas como mujeres sabias y férreas defensoras de las tradiciones culturales de los Andes. Asimismo, señaló la persistencia de un imaginario de igualdad y complementariedad entre hombres y mujeres indígenas. Además, mencionó que en estas interpretaciones idealizadas fungía cierto miedo a la contaminación de la pureza de las comunidades indígenas frente a la invasión del mercado, de las costumbres ciudadinas o de las modas occidentales como el concepto de género.
- [3] Mabel creció en el seno de una familia de pequeños productores rurales uruguayos que se congregaban en la Iglesia Valdense. A comienzos de los setenta migró a Buenos Aires para estudiar la carrera de asistente social y se casó con Jorge Collet, un pastor de la Iglesia Metodista. En 1979, luego de un período de trabajo pastoral junto a su marido en la provincia de Santa Fe, ambos llegaron a Juan José Castelli, puesto que el pastor Collet había sido designado por la Iglesia Metodista para desempeñar la función de Capellán en la JUM.
- [4] El conjunto de números del periódico Acción que examino en este artículo me fueron confiados generosamente por el Doctor Miguel Leone, quien los había consultado en el marco de su investigación doctoral en el Archivo Histórico de Formosa.
- [5] JUM (s.f.e.) Organización de mujeres aborígenes tobas. Archivo JUM [fecha probable de edición: 1992]; JUM (1995) Organización de mujeres aborígenes tobas. Archivo JUM.
- [6] En esta iniciativa fueron apoyadas por Magui Charpentier, quien -desde Reconquista, en el norte santafesino- fue la principal promotora del trabajo con mujeres rurales (campesinas e indígenas) de INCUPO.
- [7] Magui Charpentier, una de las principales impulsoras del trabajo con mujeres indígenas y campesinas de INCUPO, formaba parte del equipo de redacción del periódico Acción y se nutría de las informaciones y novedades que le hacían llegar las agentes de pastoral que trabajan en terreno.
- [8] Realizo esta afirmación apoyándome en los testimonios que me ofrecieron las mujeres indígenas en el trabajo de campo y en las cifras que surgen de un estudio elaborado por Wynarczyk (1997), con datos recolectados en 1984 en los barrios qom de Castelli y en el paraje rural El Colchón, que aporta precisiones acerca del analfabetismo y el nivel educativo -discriminado por género- en esa población indígena. El autor sostiene que en el barrio Curishí el nivel de analfabetismo entre las mujeres de más de 14 años era del 81%, mientras que para los varones era del 64%. Asimismo, cuando observa lo que sucede en el paraje rural El Colchón afirma que el 91% de las mujeres indígenas de más de 18 años nunca habían asistido a la escuela, frente al 49% de los varones indígenas (1997, p. 131).
- [9] La teoría sobre el concepto de representaciones sociales, aunque encuentra en la sociología una de sus raíces a partir de la categoría ‘representaciones colectivas’ elaborada por Durkheim, fue desarrollada por Serge Moscovici en el marco de la psicología social. Desde esta disciplina se configuró un campo de investigación a mediados de la década de 1960 (Jodelet, 1986). Su desarrollo reconoce tres influencias fundamentales: uno, la Etnopsicología de Wilhelm Wundt; 2) el Interaccionismo Simbólico de George Herbert Mead; y, 3) el concepto de Representaciones Colectivas de Emile Durkheim (Moscovici, 1979; citado en Mora 2002).