

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales,

FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Género

Convocatoria 2020 – 2023

Tesis para obtener el título de doctora en Sociología

Horizontes de lucha de los feminismos. Disputas sobre lo nacional/ plurinacional en los  
(ex) Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina.

Anahí Macaroff Lencina

Asesor/a:

Sofía Argüello

Lectores/as:

Quito, noviembre de 2025

<i>Introducción:</i> .....	7
Organización de la tesis.....	11
<i>Capítulo 1. La cocina de la investigación: un espacio de reflexiones metodológicas</i> .....	18
1.1 Los desafíos del trabajo de campo en contexto de pandemia .....	20
1.2 El feminismo y la ética del cuidado como parte de las formas de hacer investigación .....	22
1.3. Realizar etnografía por medios virtuales .....	24
1.4. La etnografía y la investigación como un proceso de diálogo .....	27
1.5 Trayectorias de un hablar situado .....	29
1.6 Lo que quedó fuera. El difícil ejercicio de seleccionar .....	45
<i>Capítulo 2. Herramientas teóricas para analizar las disputas contrahegemónicas del movimiento feminista de mujeres y diversidades</i> .....	47
2.1 La hegemonía como herramienta para analizar la politicidad subalterna.....	48
2.2 La experiencia como la base para la politicidad .....	51
2.3 El Feminismo y la Cuestión de la Transformación Radical. Renovando viejos debates sobre la política y lo político .....	59
2.5 El feminismo como propuesta contrahegemónica.....	68
<i>Capítulo 3. El rol de los Encuentros Nacionales de Mujeres en la conformación de politicidades y articulaciones del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina</i> .....	72
3.1 La construcción de formas de politicidad, democracia y ciudadanía con una mirada de género .....	72
3.2 Los Encuentros Nacionales de Mujeres: origen y características .....	76
3.3 El ingreso masivo de mujeres de sectores populares en los ENM y la emergencia de un movimiento cada vez más heterogéneo.....	85
3.4 Características del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina .....	98
3.5 La masificación de los ENM en los últimos años .....	108
<i>Capítulo 4. Genealogías del movimiento feminista de mujeres y diversidades. Politicidades que se cruzan</i> .....	118
4.1 Historia de la politicidad subalterna.....	118
4.2 Feminismos liberales y modernidad.....	123
4.3 De patriarcados y colonialidades .....	140
4.4 El mito de que Argentina bajo de “ciertos” barcos. Construcción nacional en base a la negación .....	144
4.5 Mujeres indígenas y afrodescendientes como sujetas políticas .....	169
<i>Capítulo 5. Nación y plurinacionalidad como proyectos políticos en Argentina</i> .....	184
5.1 La plurinacionalidad como demanda surgida desde los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia.....	184
5.2 La nación como elemento de cohesión estatal .....	187

5.3 Cuestionamientos al modelo de Estado-nación.....	189
5.4 Las autonomías como una clave para la plurinacionalidad .....	192
5.5 Procesos constituyentes y reconocimiento del carácter plurinacional del Estado.....	194
5.6 La plurinacionalidad más allá del Estado .....	196
5.7 Lo nacional y popular y la primacía de la identidad subalterna de base clasista .....	199
5.8 El bicentenario de la independencia argentina y la activación de demandas de plurinacionalidad .....	202
5.9 La estigmatización de las poblaciones indígenas y afrodescendiente como extranjeras; terroristas o inventadas.....	211
<i>Capítulo 6. Encuentros y desencuentros en torno a la plurinacionalidad dentro del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina.....</i>	<i>229</i>
6.1 Emergencia y consolidación de una demanda en torno a la plurinacionalidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres.....	230
6.2 Las disputas políticas en torno a cómo nombrar los Encuentros .....	238
6.3 Controlar las Comisiones organizadoras de los Encuentros. Tensiones entre las formas de hacer y pensar la política y lo político.....	247
6.4 ¡Pero si ya están contenidas! El feminismo y la importancia del nombrar.....	253
6.5 Tensiones entre los sentidos de lo nacional en el imaginario popular de izquierda, y las propuestas feministas .....	259
6.6 Sentidos de la plurinacionalidad, en la demanda de cambio de nombre de los ENM .....	260
6.7 La plurinacionalidad como herramienta de crítica .....	271
6.8 La plurinacionalidad como demanda social o demanda al Estado .....	275
6.9 Balance de los Encuentros Plurinacionales de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersex y No Binaries.....	284
<i>Conclusiones: La plurinacionalidad como una forma de redefinir el proyecto y sujeto político del feminismo .....</i>	<i>292</i>
<i>Epílogo: Cómo sobrevivir a la oscuridad sin dejar de soñar.....</i>	<i>309</i>
<i>Referencias.....</i>	<i>311</i>

## **Resumen:**

Esta investigación se adentra en el análisis de la construcción de la politicidad subalterna y las disputas contrahegemónicas dentro del dinámico movimiento feminista de mujeres y diversidades de Argentina, utilizando como caso de estudio el significativo debate en torno al cambio de nombre de los emblemáticos Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries (EPMLTTIBNB). En un contexto nacional caracterizado por una intensa "batalla cultural" y la persistencia de un relato de nación que históricamente ha invisibilizado la diversidad étnica y cultural, la tesis busca comprender cómo este movimiento, heredero de una tradición gramsciana y enriquecido por las perspectivas feministas, articula sus luchas y desafía las estructuras de poder hegemónicas. La elección de los ENM como caso de estudio radica en su rol histórico como espacio vertebral para el crecimiento, la articulación y el diálogo dentro de un movimiento inherentemente heterogéneo, cuyo accionar trasciende las demandas al Estado para confrontar patrones sociopolíticos y culturales profundamente arraigados. A través de una metodología cualitativa exhaustiva que combina la inmersión en el campo mediante la observación participante en las ediciones de 2022 y 2023 del encuentro plurinacional, la recopilación de relatos y perspectivas a través de entrevistas en profundidad a participantes clave, y un riguroso análisis de diversas fuentes primarias y secundarias, la investigación se propone desentrañar las complejidades de este debate. El foco en la discusión sobre la "plurinacionalidad" se presenta como una ventana privilegiada para observar las disputas contrahegemónicas fundamentales que moldean la politicidad subalterna y definen los horizontes de transformación que el movimiento feminista argentino persigue en su lucha por la justicia y la equidad en un escenario político y social en constante reconfiguración.

## **Agradecimientos:**

Estoy convencida de que toda producción de conocimiento es colectiva, y lo es en varios sentidos. El más obvio tiene que ver con el echo de que el conocimiento se produce principalmente a través del diálogo. Este diálogo puede estar mediado por un mate o café en el marco de la confianza, o ser un diálogo mediado por la escritura, en un diálogo con otros que escribieron, como yo escribo ahora.

Pero también porque el conocimiento, como la vida misma, requiere de cuidados y condiciones de posibilidad para escribirse y eso también es colectivo. Por lo cual quiero iniciar con un agradecimiento general a todos quienes, de una u otra manera, colaboraron para que esta investigación llegue hasta aquí.

Empezando por cada una de las personas entrevistadas que dedicaron parte de su tiempo y me brindaron generosamente sus experiencias y reflexiones, las cuales espero haber recogido fielmente en el entrevero con mis propios aportes.

Quiero agradecer especialmente a mis viejos, Mario y Rosy, quienes no solo han impulsado y acompañado cada paso de mi carrera, sino que son responsables de transmitirme la certeza de que siempre vale la pena luchar por un mundo mejor, incluso cuando la derecha, a ratos, parece estar ganando. Además, sin ellos materialmente esta tesis no sería posible; son ellos quienes posibilitaron mis dos estancias de campo, conocieron interminables horas tanto en San Luis como en Bariloche, cuidaron a mi hijo con amor y alegría mientras yo estaba en los encuentros y hacía entrevistas, e incluso viajaron a Ecuador por dos estancias largas para que yo tuviera tiempo de escribir.

A mi compañero, Stalin, quien me alentó cuando sentía que todo lo que escribía perdía sentido, y en los tramos de escritura se propuso intensos fines de semana de parques y juegos para dejarme sola en casa, condición indispensable para escribir.

A esos diálogos indispensables, empezando por Mel, quien en una charla camino a ver a Silvio Rodríguez me terminó de ayudar a definir mi caso de estudio.

A las conversaciones en cafés con Santiago para un congreso sobre plurinacionalidad y nacionalismo que finalmente no logramos sacar. A mi directora y sus valiosos comentarios. A Susana Wappenstein, por quien aprendí que todos los caminos conducen a Gramsci y por quien guardo un inmenso cariño.

A quienes me sostienen en la distancia, mi hermano de otra madre y padre, Martín, y los mates por videollamada; los podcasts que cruzan el océano intercambiados con Henar.

A mis amigas de la vida, Las Chis, esas que me acompañan desde los 18 años: Juli,

Ayma, Gringa, Vachu, Vani, Lori, Gabi, Pau, Nati y Mel. A la Flaca y Hebe, alias polilla, aliadas de la vida. Y en ellas, a mi vida y afectos de Rosario, un lugar al que siempre querré volver.

A Gabriela y Silvia, quienes acompañaron mis primeros pasos en la investigación y quienes en cada encuentro preguntaban por esta tesis.

A quienes acompañan la vida por estos Andes: Vane, Romi, Ana, Ale, Nora, César.

A mis compañeros de FES con quienes en este último año he compartido intensas reflexiones políticas y sobre la vida misma.

A FLACSO-Ecuador, que se ha transformado en un lugar clave al que siempre vuelvo y que fuera la razón por la que llegué a Ecuador allá por el 2009, sin saber que armaría mi vida por estos lares.

BORRADOR

## **Introducción:**

*Defender la alegría como un principio*

*Defenderla del pasmo y las pesadillas*

*De los neutrales y de los neutrones*

*De las dulces infamias*

*Y los graves diagnósticos*

*Mario Benedetti*

La presente investigación intenta analizar un momento histórico caracterizado por una fuerte “batalla cultural”, como pregonaba el actual presidente de Argentina, Javier Milei. En este contexto, la fuerza de la marea feminista y la pregunta planteada por el sociólogo Pablo Stefanoni (2021) sobre si “La rebeldía se volvió de derecha” son realidades en disputa que deben impulsarnos a reflexionar sobre las motivaciones políticas de las grandes mayorías. Es en este escenario que la presente tesis se propone examinar cómo se construye la politicidad subalterna y las disputas contrahegemónicas, tomando como caso de estudio el debate por el cambio de nombre de los ex Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en Argentina a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binarios (EPMLTTIBNB). Desde una herencia gramsciana que se combina con amplios aportes desarrollados desde los feminismos, sostendré que analizar los debates en torno a este cambio de nombre, haciendo un especial énfasis en la discusión sobre la plurinacionalidad, me permitirá dar cuenta de disputas profundamente contrahegemónicas, fundamentales para entender el proceso de politicidad subalterna y los horizontes de transformación en disputa del Movimiento feminista de mujeres y diversidades de Argentina.

La elección del caso de estudio responde a la importancia histórica de los ENM en el proceso de crecimiento del movimiento feminista de mujeres y diversidades de Argentina y a la relevancia que han adquirido los feminismos en las disputas contrahegemónicas. Precisamente, los ENM han actuado como un espacio vertebral en este proceso. Desde su primera edición en 1986, poco después del retorno a la democracia, que congregó a cerca de mil mujeres de diversas regiones del país, estos encuentros han experimentado un crecimiento exponencial –llegando a convocar a 300 mil participantes en 2019– y se han erigido como plataformas esenciales para el diálogo

y la articulación de un movimiento cuya heterogeneidad es una de sus características definitorias.

En este contexto, a partir de 2018 cobró fuerza la propuesta de renombrar el Encuentro Nacional de Mujeres como Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries (EPMLTTIBNB). Esta iniciativa generó intensos debates que culminaron en una histórica división durante el XXXV Encuentro presencial de 2022, tras la pandemia de COVID-19. Aunque el cambio de nombre se presentó como una unidad, en su seno se distinguen dos discusiones interrelacionadas pero con particularidades propias: la inclusión de las diversidades sexo-genéricas y el reconocimiento de la plurinacionalidad.

Este trabajo se enfocó específicamente en los debates y disputas en torno a la plurinacionalidad y sus significados en Argentina, un país cuya consolidación, especialmente desde la conmemoración del primer centenario de la independencia (1910), afianzó un relato de Nación masculino y tendiente a invisibilizar a las personas no blancas. Si bien este relato comenzó a resquebrajarse tras la crisis social y política de 2001 y fue cuestionado en las narrativas oficiales promovidas por los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández (2003-2015), es evidente su persistencia en el imaginario social, con significativas implicaciones materiales en la vida de quienes no se ajustan a ese ideal de blanquitud masculina.

La presente investigación tiene como guía responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo se manifiestan el proceso de politicidad subalterna y las disputas contrahegemónicas en el movimiento feminista de mujeres y diversidades de Argentina, en la disputa por reconocimiento de la “plurinacionalidad” de los ex Encuentros Nacionales de Mujeres? Para responder a esta pregunta, se abordarán los siguientes objetivos específicos:

1. Analizar el impacto de los Encuentros Nacionales de Mujeres en el crecimiento y proceso de politicidad subalterna del movimiento feminista de mujeres y diversidades.
2. Comprender las disputas políticas que se configuran en torno a la historia nacional, llevadas adelante por el movimiento feminista de mujeres y diversidades en términos de inclusión o transformación radical de los pactos de dominación.



3. Examinar cómo se articula el debate sobre lo Nacional/Plurinacional con las transformaciones del sujeto y proyecto político del feminismo en términos de contrahegemonía en Argentina.

Aquí, propongo leer analíticamente el accionar del movimiento feminista de mujeres y diversidades (FMD) como sujeto complejo, construido a partir de diversas *Experiencias* (Thompson, 1984; Joan Scott 2001) de subalternidad que a la vez que interiorizan condiciones de explotación contiene las posibilidades de liberación mediante la subjetivación política. La experiencia permite a las personas organizar y explicar sus condiciones de explotación-marginación (Thompson, 1984) algo que puede materializarse en la consigna feminista que afirma que *lo personal es político*.

A su vez, siguiendo a Joan Scott, consideramos que “los sujetos son constituidos discursivamente por la experiencia, y la experiencia es un evento lingüístico” (2001, 66). En este punto, las investigadoras feministas pusieron en evidencia la interrelación de factores en juego, mostrando que las desigualdades de clase no podían ser leídas sin atender a los modos de dominación étnica, y estas últimas no terminaba de dar cuenta de la realidad sino se incorpora también una dimensión por mucho tiempo invisibilizada que tienen que ver con el género. Así entonces, el debate sobre el cambio de nombre de los Encuentros, y las distintas conceptualizaciones sobre que significa la plurinacionalidad parte justamente de experiencias que organizan la discusión sobre el “sujeto político del feminismo” y en esta dinámica construcción de su politicidad el movimiento FMD participa activamente en disputas contrahegemonicas.

Siguiendo la línea de trabajo de Margara Millán, me interesa mirar la potencialidad de los movimientos sociales, en nuestros contextos, para constituir lugares de prefiguración de una “política otra” y las posibilidades de estos movimientos “con sus intervenciones a través de la acción práctica y discursiva, del imaginario que movilizan, impactan en el terreno más amplio de los imaginarios sociales, poniendo en cuestión certezas fundantes del orden civilizatorio vigente” (Millán 2013, 46).

De este modo, considero que, siendo los feminismos un actor clave dentro de los movimientos sociales en Argentina, el debate sobre su nombre y la división del histórico encuentro constituyen un momento clave para observar la historia de las relaciones entre Estado y sociedad como una sucesión de “pactos de dominación” temporales (Brachet, 1998). “Una visión interactiva de la formación del Estado nos orienta también a considerar la incorporación en la ideología oficial no sólo de reglas

que favorecen a los ricos y a los poderosos, sino también de guiones culturales populares profundos” (Brachet 2012, 136).

Atendiendo a un contexto donde las posiciones conservadoras han llegado a ser gobierno<sup>1</sup>, la expansión de los feminismos debe leerse como el crecimiento de un movimiento dinámico y una práctica de cuestionamiento que no solo se remite al Estado y a los gobiernos, sino que interpela a la sociedad en su conjunto.

La presente investigación, de corte cualitativo, se realizó en base a una estrategia metodológica que combinó la observación participante con la recopilación exhaustiva de diversas fuentes primarias y secundarias. La observación participante se llevó a cabo durante dos ediciones sucesivas del Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries (EPMLTTIBNB): la XXXV realizada en San Luis (2022) y la XXXVI realizada en Bariloche (2023). Esta inmersión en el campo permitió registrar de primera mano las dinámicas, debates y expresiones del movimiento feminista en un espacio central de su articulación.

De manera complementaria, se realizaron 24 entrevistas en profundidad a diversas participantes clave de los encuentros y del proceso de debate en torno al cambio de nombre. Estas entrevistas buscaron explorar en detalle las experiencias, perspectivas y argumentos de las activistas, teóricas y referentes del movimiento. Asimismo, se implementó una estrategia de recolección de datos más ágil a través de 43 preguntas rápidas dirigidas a un espectro más amplio de participantes durante los encuentros, con el objetivo de capturar una diversidad de opiniones y percepciones sobre temas específicos.

El corpus de análisis se enriqueció con un amplio relevamiento de fuentes secundarias, incluyendo notas de prensa, conferencias y ponencias presentadas en diversos espacios académicos y activistas, así como comunicados y documentos oficiales emitidos por organizaciones y colectivos feministas.

Es importante destacar que una parte significativa de esta investigación y del proceso de discusión en torno al cambio de nombre de los Encuentros se desarrolló en el contexto de la pandemia de COVID-19. Esta coyuntura impuso limitaciones a la

---

<sup>1</sup> El 10 de diciembre de 2023, Javier Milei asume la presidencia de la República Argentina. El nuevo presidente argentino se ha presentado a sí mismo como un férreo opositor del feminismo y cualquier política de género, incluso en contra de todas las políticas sociales.

presencialidad en las etapas iniciales, pero también brindó oportunidades inéditas para la participación y el acceso a conferencias y reuniones virtuales. Muchas de estas instancias fueron grabadas, lo que permitió ampliar considerablemente el corpus de análisis con registros audiovisuales de debates y reflexiones que de otra manera hubieran sido inaccesibles. La combinación de estas metodologías, adaptadas a las circunstancias del contexto pandémico, me permitió construir una comprensión profunda y multifacética del fenómeno estudiado.

### **Organización de la tesis**

El presente trabajo se organiza en seis capítulos. El primero inicia presentando la cocina de la investigación y una serie de reflexiones metodológicas que transparentan no sólo las preguntas y objetivos que guiaron la investigación, sino las incertidumbres y obstáculos para llegar a los mismos. Interesa, de manera particular, mostrar las decisiones metodológicas tomadas bajo el contexto del despliegue de la pandemia Covid-19 y el confinamiento, que signaron particularidades en la realización de esta investigación. Este contexto fue también una oportunidad para mirar reflexivamente el quehacer del trabajo de campo y la manera de establecer vínculos, ya que parto desde una posición epistémica que no considera la investigación como una relación con “un objeto de investigación” sino con una problemática encarnada por personas de carne, hueso y emociones. En este sentido, diferenciando rigurosidad de objetividad, me planteé realizar un trabajo riguroso pero política y sensiblemente situado, por lo cual el apartado metodológico finaliza explicitando, tanto mi lugar de enunciación como describiendo de manera muy breve las trayectorias de las personas entrevistadas. Considero que esto es crucial para brindar a futuros lectores elementos centrales respecto del origen de las reflexiones que aquí se retoman y plantean.

El segundo capítulo presenta el marco analítico para comprender la politicidad del movimiento feminista de mujeres y diversidades como un actor complejo en la contienda contrahegemónica. Se fundamenta en la teoría gramsciana de la hegemonía, entendida no como una imposición ideológica, sino como la construcción conflictiva que involucra tanto a dominadores como a dominados. Además, se introduce la propuesta de Vivian Brachet sobre los "pactos de dominación" para analizar la relación con la nación como un equilibrio dinámico entre pacto y coerción.

El capítulo profundiza en la noción subalternidad, concibiéndola como la experiencia de subordinación marcada por la tensión entre aceptación y rechazo de la dominación, y con una subjetividad heterogénea. Se subraya la importancia de analizar la subjetivación política en contextos históricos específicos, trascendiendo la visión centrada únicamente en la organización proletaria. Asimismo, se introduce el concepto de "experiencia" desarrollado por E.P. Thompson (1984) y complejizado por Joan Scott (2001), para analizar cómo la vivencia de la subalternidad, moldea la conciencia y la acción política. Se discute la crítica de Scott a la homogeneización de las luchas bajo categorías universales y la importancia del lenguaje en la construcción de identidad y politicidad atendiendo a los efectos del silenciamiento estructural señalado por Gayatri Spivak (2003).

Este capítulo se adentra en la compleja y debatida cuestión del sujeto político del feminismo, un problema que entrelaza teoría y práctica política y que se reedita en el contexto del cambio de nombre de los ENM a EPMLTTIBNB. Se rastrean los orígenes del feminismo moderno en su crítica a la exclusión de las mujeres del proyecto ilustrado y se examina el debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, así como su devenir en el contexto neoliberal y multiculturalista. A través de la perspectiva de autoras como Joan Scott (2001) y Judith Butler (1989), se analiza la deconstrucción de la categoría "mujer" como sujeto esencialista y los riesgos de las identidades fijas en la acción política, considerando la propuesta del "esencialismo estratégico" y la dinámica constante de la constitución subjetiva.

En este marco, se considera la "eclosión" del sujeto feminista (Millan, 2018) como una diversidad colectiva con potencial transformador, examinando la relación entre lo universal y lo particular a través de las ideas de Chantal Mouffe (1999) y Ernesto Laclau (1996) sobre la construcción de un "universal colectivo" y la articulación de luchas en cadenas equivalenciales contra un "principio de cierre" opresivo.

Finalmente, el capítulo reflexiona sobre el feminismo como propuesta contrahegemónica, analizando su capacidad para articular luchas fragmentadas y desafiar el "sentido común" dominante.

El tercer capítulo se enfoca en el rol fundamental que los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) han desempeñado en la conformación de la politicidad subalterna y las

articulaciones del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina. Se explora el origen de estos encuentros, las influencias de las tradiciones y experiencias feministas tanto regionales como locales, y sus características distintivas.

Se analiza cómo la metodología de los talleres, con su autonomía y capacidad de ampliación temática por las participantes, permitió la construcción de un primer sujeto político centrado en la categoría de mujer, aunque inicialmente heterocisnormada. Se subraya la importancia de la confianza entre mujeres como elemento clave para la politización de lo íntimo y cotidiano. El análisis se centra en cuatro elementos presentes desde el inicio de los ENM: la autonomía respecto a las organizaciones políticas, el Estado y las iglesias; el carácter nacional con una apuesta federal y rotación de sedes; la visibilización como hecho político nacional a través de las marchas y la producción política colectiva; y la articulación de demandas feministas con la defensa de la democracia y los derechos humanos en el contexto post-dictadura.

Luego se explora cómo, a partir de la década del '90, los ENM experimentaron un ingreso masivo de mujeres de sectores populares, transformando un movimiento inicialmente ligado a capas medias profesionales en uno cada vez más heterogéneo. Este proceso, aunque generó tensiones y debates, enriqueció los encuentros con nuevas demandas y perspectivas, evidenciando la articulación entre las problemáticas de género y las consecuencias de las políticas neoliberales. La crisis de 2001 actuó como punto de inflexión, visibilizando la diversidad territorial y étnico-racial del país y fortaleciendo la participación de movimientos barriales y territoriales en los ENM, ampliando la agenda feminista hacia demandas de redistribución y justicia social, en un diálogo cada vez más marcado por la perspectiva de la interseccionalidad y las experiencias de los feminismos populares y disidentes.

Este recorrido permite generar una caracterización del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina en base a dos conceptos claves capilaridad y heterogeneidad. Capilaridad producto de la múltiple militancia de sus integrantes en diversas organizaciones sociales, políticas y territoriales, lo que permite una articulación de demandas desde adentro de estos espacios y una circulación de perspectivas feministas que los tensiona y transforma. Esta capilaridad alimenta su enorme heterogeneidad, basada en un rechazo a las identidades esencialistas y en la comprensión de la identidad como un proceso dinámico y relacional, atravesado por

múltiples ejes como raza, clase, orientación sexual e identidad de género, generando un movimiento polifónico y complejo.

El cuarto capítulo profundiza en la heterogénea multiplicidad de genealogías que nutren al movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina, trascendiendo la visión limitada de un feminismo moderno circunscrito a las experiencias de mujeres blancas e ilustradas. Si bien reconoce la importancia de estas luchas iniciales, el análisis incorpora la crucial perspectiva de las resistencias históricas de los pueblos indígenas, afroargentinos y los sectores populares, desafiando así la colonialidad del poder y del saber que invisibilizó las voces y teorías del Sur global y generó una "sordera epistemológica" hacia las experiencias de las mujeres racializadas y empobrecidas. Estas diversas herencias y legados, a menudo no catalogados inicialmente como feministas, resultan fundamentales para comprender las intersecciones de politicidades que configuran el movimiento actual, así como sus disputas en torno a la historia nacional y los pactos de dominación desde una perspectiva feminista y decolonial.

El capítulo aborda cómo estas experiencias de lucha se vinculan estrechamente con la construcción de narrativas de nación basadas en un proyecto de blanqueamiento social que buscó borrar las marcas étnicas y racializadas de gran parte de la población, perpetrando un doble genocidio de las poblaciones indígena y afrodescendiente a través del sojuzgamiento y la negación sistemática de su existencia, lo que configuró un relato hegemónico de "etnicidad ficticia". Sin embargo, el capítulo muestra cómo esta etnicidad impuesta fue resistida y cuestionada históricamente, y cómo, desde los años 90, se observa un proceso de re-etnización y fortalecimiento organizativo de indígenas y afrodescendientes, proceso que se inscribe en la genealogía del movimiento feminista de mujeres y diversidades, ya que las luchas contra el racismo y por el reconocimiento étnico atraviesan y constituyen un feminismo que necesariamente incorpora estas dimensiones. En su sección final, el capítulo explora organizaciones de mujeres y diversidades dentro del movimiento indígena y los espacios organizativos afrodescendientes, evidenciando estas intersecciones y la riqueza de las genealogías que confluyen en el feminismo argentino actual.

El quinto capítulo explora la plurinacionalidad como proyecto político en Argentina, contrastándola con las experiencias de Ecuador y Bolivia, donde la demanda surgió de los movimientos indígenas y logró reconocimiento constitucional. Se analizan los debates sobre la plurinacionalidad en estos países, sus implicaciones para la concepción

del Estado y la nación, y cómo estas discusiones resuenan en el contexto argentino. El capítulo examina la tensión entre la visión de la nación como un elemento de cohesión estatal, a menudo lograda mediante la homogeneización y la anulación de otras identidades, y la propuesta plurinacional que busca reconocer y articular la diversidad de naciones dentro de un mismo Estado.

El capítulo también examina diversas perspectivas sobre la plurinacionalidad, desde aquellas centradas en la transformación del Estado hasta visiones que la conciben más allá de la institucionalidad estatal, incluyendo enfoques decoloniales y comunitarios, destacando las tensiones y debates en torno a su implementación y su relación con el modelo moderno de Estado-nación y el sistema capitalista. A continuación, introduce la relevancia de estos debates en el contexto argentino, marcado por un proceso histórico de negación y homogeneización de su diversidad étnica y cultural.

Se examinan cómo los reclamos indígenas en Argentina fueron procesados en términos de clase en lugar de derechos étnico-políticos, y cómo la lógica multicultural presente también, en los gobiernos progresistas, puede folclorizar lo indígena sin ceder poder real. Finalmente, se analiza el recrudecimiento de discursos estigmatizantes y de negación de la identidad indígena y afrodescendiente, especialmente por sectores nacionalistas de derecha y medios de comunicación, que los presentan como extranjeros, terroristas o "inventados", en el marco de recrudecimiento de los conflictos territoriales y cambios políticos. Este capítulo nos da un marco fundamental para entender el contexto y la disputa de narrativa en la cual se incarta el debate por el cambio de nombre de los ENM y su reconocimiento como plurinacional.

El sexto capítulo se centra en el surgimiento y la consolidación de la demanda de reconocimiento de la plurinacionalidad y las diversidades dentro de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en Argentina. El capítulo describe cómo la masiva participación de mujeres indígenas en el ENM de 2017 en Resistencia, Chaco planteó la necesidad de incorporar la perspectiva plurinacional. Se analiza cómo esta demanda se articuló explícitamente en el siguiente ENM en Trelew, impulsada por la campaña "#NosQueremosPlurinacional".

El capítulo explora los argumentos en contra y a favor del cambio, impulsado por la campaña "Somos Plurinacional". Se identifica una reticencia basada en la idea de que las mujeres indígenas y las diversidades ya estaban "contenidas" bajo las categorías existentes de "Mujer" y "Nacional", argumentando que el cambio borraría la historia del

movimiento y diluiría la lucha histórica de las mujeres. Se analiza cómo esta postura refleja tensiones entre universalismos y particularismos, y la resistencia a descentrar una identidad hegemónica dentro del feminismo. El capítulo también aborda la preocupación de algunos sectores por una supuesta pérdida de centralidad del sujeto "mujer" y el temor a "abrir la puerta" a masculinidades, revelando concepciones biologicistas del feminismo. Se examinan los argumentos que vinculan la defensa de lo "nacional" en los Encuentros contraponiéndose a visiones que entienden lo plurinacional como un paso necesario para un feminismo más inclusivo y representativo de la diversidad territorial y de identidades.

Respecto a los argumentos a favor de la plurinacionalidad, el capítulo se adentra en los múltiples significados otorgados a esa plurinacionalidad. Con conceptualizaciones que van desde el reconocimiento de una realidad diversa y negada en Argentina, saldar una deuda histórica con mujeres indígenas y afrodescendientes, hasta incluir a las numerosas mujeres y diversidades migrantes que participan activamente en los encuentros. El capítulo examina la tensión entre la afirmación de una plurinacionalidad ya existente y la necesidad de construirla mediante nuevas formas de diálogo y cuestionamiento. Además, analiza el concepto de "deuda histórica" como motor del cambio, problematizando el riesgo de reducir la acción política a un mero gesto reparatorio y la complejidad de las relaciones entre "deudoras" y la "otredad". A su vez, explora cómo la noción de plurinacionalidad se entrelaza con el internacionalismo feminista, reconociendo la movilidad de las poblaciones, la tradición de solidaridad global y la creciente importancia de los ENM como espacio de referencia regional y mundial.

Este capítulo argumenta que la demanda de plurinacionalidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) no se basa en una definición única y acabada, sino que representa un consenso sobre la necesidad de cuestionar las bases del movimiento feminista y la sociedad en general. A diferencia de los procesos en Ecuador y Bolivia, donde la plurinacionalidad se articuló como un proyecto político de reforma estatal impulsado por el movimiento indígena, en Argentina surge desde las mujeres indígenas hacia el movimiento feminista, buscando interpelarlo y, a través de él, a la sociedad. Finalmente, el capítulo destaca que, si bien existe un acuerdo general sobre la importancia de nombrar la plurinacionalidad, el debate profundo sobre sus implicaciones y su construcción práctica aún está en sus inicios, incluso dentro del



propio movimiento feminista. Se plantea que la adopción del término "plurinacional" funciona estratégicamente como una herramienta de crítica que señala lo que el feminismo ya no quiere ser, abriendo un espacio para imaginar nuevas formas de organización y resistencia, marcando el inicio de un proceso de deconstrucción y reinención del tejido social y político.

Las conclusiones de esta investigación resaltan cómo la adopción de la plurinacionalidad por parte del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina, evidenciada en el cambio de nombre de los Encuentros, representa una redefinición de su sujeto y proyecto político. A diferencia de procesos constituyentes en otros países latinoamericanos, en Argentina esta demanda surgió dentro del movimiento feminista, impulsada por mujeres indígenas y diversidades, buscando interpelar al propio movimiento y a la sociedad en general, más que directamente al Estado. La investigación subraya la importancia histórica y la autonomía de los Encuentros como espacios de debate y articulación, permitiendo la confluencia de diversas identidades y luchas, aunque no exentas de tensiones y disputas de poder, como se manifestó en la división temporal de los encuentros en 2022.

A diferencia de otros contextos, la demanda de plurinacionalidad en Argentina se dirige principalmente a la transformación del propio movimiento feminista, con la posibilidad de irradiar hacia una demanda social más amplia, aunque la discusión sobre una eventual reforma del Estado sigue siendo un debate más presente entre las mujeres y diversidades indígenas.

El análisis revela que la plurinacionalidad, en este contexto, funciona como una herramienta de crítica contrahegemónica, cuestionando el mito de una Argentina blanca y europea y buscando el reconocimiento de las existencias y derechos de quienes históricamente fueron borrados. En este proceso la plurinacionalidad es una herramienta en las disputas contrahegemónicas llevadas adelante por el Movimiento feminista de mujeres y diversidades.

---

[1] El 10 de diciembre de 2023, Javier Milei asume la presidencia de la República Argentina. El nuevo presidente argentino se ha presentado a sí mismo como un férreo opositor del feminismo y cualquier política de género, incluso en contra de todas las políticas sociales.

## **Capítulo 1. La cocina de la investigación: un espacio de reflexiones metodológicas**

Llegar a definir el interrogante que guía esta investigación fue fruto del recorrido y maduración de una serie de preocupaciones de larga temporalidad. Realizaré aquí un breve recuento de ese recorrido ya que, revisar los límites de otras investigaciones y la manera creativa en la que cada quien fue respondiendo a los mismos para adecuar metodologías e incluso hacer cambios en sus propias preguntas de investigación fue sumamente enriquecedor en mi propio proceso. De manera que, el presente apartado busca brindar un aporte para quienes estén abordando un trabajo de investigación y/o un proceso similar.

Al inicio de mi posgrado, mis preocupaciones giraban, a grandes rasgos, en los cruces entre historia, memoria, exclusiones y sentidos de la nación argentina. Me interesaba observar cómo los movimientos sociales se nutrían al mismo tiempo de memorias de corta y larga duración. Consideraba que en Argentina los debates históricos no eran solo un tema especializado, sino que tenían resonancia social y podían generar discusiones acaloradas en medio de un asado de amigas o una cena familiar y que, tras esos debates se condensaban disputas políticas estructurales. Así también, que el contexto de los festejos del bicentenario, y en especial su uso político, era un gran espacio de disputa que articulaba memoria, historia y política. Ya en el proceso de relevamiento bibliográfico para construir un estado del arte me encontré con una gran cantidad de investigaciones y producciones, que si bien no tenían exactamente el enfoque de mis reflexiones me llevaron a repensar la originalidad y los aportes que podía realizar mi investigación.

En medio de esas amplias preocupaciones me encontraba, al inicio de mi doctorado y por lo tanto, las preguntas de investigación de aquella rimera propuesta tenían tal extensión, que no lograba definir claramente un objeto de investigación.

Fue en un proceso de repensar en profundidad mis intereses y realizar muchas lecturas, con el acompañamiento de tutoras y conversaciones con colegas, donde las preguntas de investigación fueron tomando forma. En este sentido, mientras más se

objetiva/verbaliza aquello que se quiere estudiar más se evidencian tanto las falencias del planteo como sus virtudes.

Fue en una de esas conversaciones realizadas con una amiga y colega, donde se mencionó el Encuentro Nacional de mujeres en Argentina; las repercusiones y disputas en torno al cambio de nombre. Ese intercambio me permitió observar que allí se condensaba, en un caso específico, la mayoría de mis preocupaciones. Efectivamente, así era. Empece a preguntarme:

¿Cuál es el impacto de los Encuentros nacionales e mujeres en el crecimiento y proceso de politicidad subalterna del movimiento feminista de mujeres y diversidades?

¿Cuáles son las disputas políticas en que se configuran en torno a la historia nacional llevadas adelante por el movimiento feminista de mujeres y diversidades en términos de inclusión o transformación radical de los pactos de dominación?

¿Cómo se articula el debate sobre *lo Nacional* /Plurinacional con las transformaciones del sujeto y proyecto político el feminismo en términos de contrahegemonía en Argentina?

A partir de allí, replanté mi investigación en torno a un interrogante principal que buscaba entender: ¿Cómo se manifiestan el proceso de politicidad subalterna y las disputas contrahegemónicas en el movimiento feminista de mujeres y diversidades de Argentina, en la disputa por reconocimiento de la “plurinacionalidad” de los ex Encuentros Nacionales de Mujeres?

Es decir mi investigación se propone dar cuenta e los siguientes objetivos de investigación:

1. Analizar el impacto de los Encuentros Nacionales de Mujeres en el crecimiento y proceso de politicidad subalterna del movimiento feminista de mujeres y diversidades.
2. Comprender las disputas políticas que se configuran en torno a la historia nacional, llevadas adelante por el movimiento feminista de mujeres y diversidades en términos de inclusión o transformación radical de los pactos de dominación.

3. Examinar cómo se articula el debate sobre lo Nacional/Plurinacional con las transformaciones del sujeto y proyecto político del feminismo en términos de contrahegemonía en Argentina.

### **1.1 Los desafíos del trabajo de campo en contexto de pandemia**

Proveniente de la disciplina antropológica, mis estudios de doctorado coincidieron con dos acontecimientos vitales, uno social y otro personal. Solo unos días antes de lo que iba a ser el inicio de los cursos doctorales la pandemia provocada por el COVID-19 expandía los contagios con fuerza en Ecuador, y se daba inicio al período de confinamiento (aislamiento social). A todxs nos tomó tiempo ver que el confinamiento no sería algo pasajero o de corto plazo. Al mismo tiempo, por esos días me enteré que estaba embarazada lo cual sumaba excepcionalidades a mi cotidiano. Para cuando tenía planeado iniciar mi trabajo de campo, ni la pandemia ni el confinamiento habían pasado todavía, las posibilidades de viajar en avión estaban sumamente restringidas y las vacunas aún estaban lejos de llegar. A las difíciles condiciones sanitarias se sumaba la pequeña vida que tenía entre mis brazos y a la que no estaba dispuesta a exponer.

En ese contexto comencé a re-planificar mi trabajo empírico e inicié un arduo relevamiento de notas de prensa, entrevistas en medios de comunicación, conferencias y reuniones virtuales, siempre con la esperanza de que la situación mejore y “pueda salir a hacer trabajo de campo”. Aquí agradezco la insistencia de mi tutora que todo el tiempo me señalaba la importancia no menospreciar el relevamiento de fuentes que estaba realizando.

Me tomó bastante tiempo y reflexiones, disipar los fantasmas de Malinowski y Margaret Mead que me acosaban y la angustia de no haber iniciado el trabajo de campo, tal y como yo lo imaginaba. Cuando por fin me saqué a Bronislaw de encima logre sentir que ya estaba haciendo mi investigación y replantear mis propios prejuicios. Fue allí cuando comencé a buscar información metodológica sobre las etnografías digitales, pero sobre todo a generar preguntas sobre las formas de investigación no sólo en términos metodológicos sino también ético-políticos.

La primera distinción a realizar, es que el presente trabajo no es una etnografía digital (Bárcena 2024) sino la incorporación, inicialmente forzada, de herramientas digitales para la realización del trabajo de campo. Dicho esto, quisiera adentrarme en las

particularidades y aprendizajes metodológicos que las condiciones de producción de esta tesis me dejaron.

Uno de los primeros desafíos y fuente de ansiedad tenía que ver con, cómo acceder a las personas que quería entrevistar cuando había planificado mi participación en el siguiente Encuentro Nacional de Mujeres por EPMTTBINB como el espacio idóneo para presentarme y establecer contactos.

La ansiedad disminuyó cuando logré iniciar las entrevistas a profundidad con activistas conocidas, compañeras con quienes ya tenía una confianza previa. Sin embargo, fue la tercera entrevista, realizada con una de las organizadoras del 35 Encuentro, a quien nunca en mi vida había visto, la que logró hacerme entender subjetivamente que el trabajo de campo estaba iniciado. Esa entrevista, realizada a través de una llamada virtual que duró casi 2 horas y en la que compartimos un mate a través de la pantalla me permitió ver que era posible generar un vínculo de confianza y cercanía a pesar de la virtualidad. Tanto es así, que luego cuando nos vimos, muchos meses después nos abrazamos como si nos conociéramos de toda la vida.

A partir de allí la angustia inicial de la situación provocada por la pandemia COVID-19 se tornó una oportunidad, en tanto podía realizar entrevistas a personas dispersas a lo largo y ancho del territorio argentino, desde mi casa en Ecuador. Algo que de manera presencial hubiera sido sumamente dificultoso, incluso estando en Argentina, con las distancias entre los distintos territorios no habría sido posible de la misma manera.

Como señalaba la antropóloga Rosana Guber (2021), en un foro virtual, las plataformas virtuales se constituyeron en una alternativa de presencialidad “en” el campo tanto para los sujetos como para el/la investigador/a. El desafío, fue no perder de vista la reflexividad, incorporando a la misma las particularidades que este tipo de acceso mediado generan.

Aquí se busca aportar a una serie de reflexiones metodológicas (Montes de Oca y Gómez Rojas, 2021; Rivera Sánchez L. y O. Odgers 2021; Zambrano 2021; Hanson R. y P. Richards 2021) que han aparecido recientemente sobre las transformaciones en el campo de la investigación social que trajo la pandemia COVID-19 y sus posibles efectos duraderos para pensar la investigación social pos pandemia. Liliana Rivera Sánchez y Olga Odgers (2021) nos hablan de dos tipos de reflexiones en este sentido. Aquellas que enfatizan las dificultades e incluso riesgos en torno a la profundización de

la investigación remota o subcontratada. Las autoras alertan respecto de la posibilidad de que las academias del norte transformen el trabajo de campo en una práctica burocrática (2021, 21) realizada por investigadores e investigadoras subalternizadas del sur. Esta es una alerta no menor, que debe ser tomada en cuenta en un mundo académico que reproduce los altísimos niveles de desigualdades generales y, donde muchas veces las personas con las que se trabaja en una investigación son tratadas como objetos de investigación sin más. Pero también existen reflexiones sobre las potencialidades que abrió la pandemia, rama en la cual se ubican las autoras y en la que se enmarcará mi trabajo en un cruce con los aportes que desde hace muchos años vienen realizando las investigadoras desde el feminismo.

## **1.2 El feminismo y la ética del cuidado como parte de las formas de hacer investigación**

La presente investigación se enmarca en un interés tanto académico como vital y por tanto político de aportar a la construcción de horizontes de futuro que pongan en el centro la vida.<sup>2</sup>En este sentido, investigar desde una propuesta feminista no solo implica estudiar al feminismo sino repensar epistemológicamente la forma en la que se produce el conocimiento.

Esto se vuelve particularmente importante en el contexto de la pandemia COVID-19 pero nos permite reflexionar sobre las lógicas patriarcales y coloniales que se encuentran presente también en las metodologías y prácticas investigativas.

Dicho esto, plantear una investigación desde la ética del cuidado tiene, al menos dos ámbitos ineludibles, el cuidado tanto de quien investiga y de quienes están a su alrededor como el cuidado para con quienes se trabaja al llevar adelante dicha investigación.

Me interesa particularmente la reflexión que realizan Rebecca Hanson y Patricia Richards (2021), sobre cómo los orígenes coloniales de la antropología perfilaron las expectativas de cómo se espera que sea el trabajo de campo etnográfico. Las autoras plantean que el modelo ideal de trabajo de campo está moldeado por lógicas patriarcales y coloniales donde el etnógrafo hombre ingresa “valientemente” y solo -sin pares

---

<sup>2</sup> Poner la vida en el centro es una propuesta surgida desde la economía feminista, la contradicción existente entre vida y capital existente en el actual sistema de acumulación.

occidentales ya que los “informantes nativos” no son considerados pares- al campo con el apoyo de las fuerzas coloniales. En su trabajo ellas muestran la persistencia de esta presión en el imaginario de lo que debe ser un buen trabajo etnográfico, el cual requiere confrontar los peligros del campo. Realizar investigación en un campo “peligroso” en general es *per se* más valorado independientemente de cómo se realice la investigación y de sus resultados.

El contexto de pandemia, confinamiento y distancia corporal, generó una situación atípica, sobre todo por su carácter global, en la cual la presencia corporal como vía principal y casi única de construcción de confianza e intimidad para el trabajo de campo requirió ser revisada. El contacto corporal no solo, fue restringido por normativa, en muchos de nuestros países, sino que se trató de un momento en el cual todo contacto que no estuviera ligado a tareas de cuidado y/o garantías de medios de vida era un factor que incrementaba el riesgo de expansión de la enfermedad. Por lo tanto, salvo para las posturas negacionistas, evitar el incremento de los contagios fue entendido como una responsabilidad de cuidado colectivo y social.

En este marco, sin duda la realización de entrevistas, grupos focales y demás formas de trabajo de campo que implican un contacto corporal cercano, significaban un riesgo tanto para la investigadora como para las personas participantes. En esta misma línea Sneha Annavarapu en un panel acerca de la etnografía virtual, organizado por el Center for the Study of Gender and Sexuality de la Universidad de Chicago, observó que los académicos frecuentemente sospechan de los métodos digitales, como si fueran de alguna manera “más livianos” o “menos serios” que los métodos de investigación más tradicionales. Pero, Annavarapu plantea que la pandemia nos dio la oportunidad para reflexionar acerca de la romantización de las interacciones cara a cara, los esfuerzos a largo plazo para establecer la compenetración y la observación directa. Sus reflexiones llaman la atención acerca del grado en el que la etnografía sigue estando envuelta en las dinámicas de poder raciales y de género, tanto como con la imaginación colonial (2021, 27).

Quisiera aclarar que lo anterior no implica, abandonar el trabajo de campo cara a cara, ni mucho menos desvalorizar todo lo que puede aportar un proceso de investigación participativa, sino que permite complejizar los imaginarios en torno al trabajo de campo y enfatiza en la necesidad de incorporar una dimensión y una ética de cuidado también en ésta fase de la investigación.

### **1.3. Realizar etnografía por medios virtuales**

Hasta antes de la pandemia la etnografía digital estaba dirigida especialmente a investigar las interacciones sociales digitales y el mundo social que se abría en estos entornos específicos; es decir era mayormente una etnografía digital para el mundo digital.

Con la pandemia los medios virtuales se tornaron una herramienta o un medio para acceder a información que no se relacionaba estrictamente con el mundo digital. Ello fue posible justamente porque no solo quienes investigábamos estábamos confinadas sino porque hubo un proceso de familiarización general con las formas de contacto interpersonal mediadas por una herramienta digital.

Lo que quiero decir es que fue un aprendizaje de doble vía, no solo como investigadoras aprendimos a pensar las entrevistas y el trabajo de campo adaptado al entorno mediado, sino que, en gran medida esto fue posible porque las personas a las que queríamos entrevistar, aprendieron a moverse en este mundo virtual. Por un lado, para la mayoría de las personas, hacer una videollamada se tornó algo relativamente familiar. Por otro lado, las reuniones a las que queríamos asistir como parte del trabajo de campo se realizaron de manera virtual, lo cual me permitió asistir a las mismas a pesar de estar a miles de kilómetros.

Es importante no romantizar de todas maneras la mediación digital, ya que en nuestros países la pandemia puso en evidencia las desigualdades estructurales en términos de conectividad, profundizando aún más las brechas de acceso y participación de amplios sectores de la población.

Otra cuestión a desdramatizar, es qué implica hacer trabajo de campo desde el hogar, cuando las tareas de cuidado y la investigación se superponen incluso más que antes.

Laura Orrico (2015) quien trabajaba en etnografía digital antes de la pandemia, señalaba que, el énfasis que se ha puesto en el cuerpo humano como la herramienta principal por la cual los etnógrafos logran la intimidad, omite los distintos retos con los cuales los y las investigadoras se enfrentan, precisamente debido a lo que sus cuerpos particulares significan. Además de este elemento que bien señala Orrico, sin duda uno de los más importantes desafíos de esta suerte de etnografía “desde el hogar” fue cómo lograr un ambiente de confianza, intimidad en un entorno virtual.



Aquí me parece interesante remarcar otro elemento tradicional del trabajo de campo que fue trastocado con el confinamiento. En general quien investiga, se traslada e ingresa en el mundo de las personas entrevistadas, cuando éstas lo permiten. En otros casos las entrevistas se realizan en espacios “neutrales” como cafeterías, plazas, etc. Sin embargo, con el confinamiento no solo las personas entrevistadas abrían sus mundos íntimos sino también, quienes investigamos lo hacíamos desde nuestro entorno hogareño y familiar. Esta particular coyuntura generó situaciones como la siguiente: mi trabajo de campo inició cuando mi hijo tenía menos de un año y si lograba concretar alguna entrevista nos organizábamos con mi pareja para que se quedara a cargo del cuidado. No obstante, la casa era pequeña y no teníamos un cuarto que pudiéramos utilizar de estudio, por lo cual, en casi todas las entrevistas en algún momento mi hijo lograba escapar de su padre y se colaba en mis entrevistas. Esta situación si bien generaba interrupciones también puso sobre la mesa las dimensiones de cuidado, las implicancias de un encierro compartido y permitió generar otras formas de intimidad y empatía.

Investigar durante la pandemia ha evidenciado dos tipos de vulnerabilidades. Por una parte, la vulnerabilidad de las personas a quienes nos acercamos para hacer nuestra investigación, sobre todo si viven en situaciones de precariedad; por otra parte, la vulnerabilidad que tenemos en nuestras propias vidas y el impacto que esto puede implicar en nuestro desempeño. Advertir estas dos vulnerabilidades nos invita a reflexionar sobre la pertinencia, el alcance y la modalidad de nuestro trabajo. (Montes de Oca y Gómez Rojas, 2021).

Como señalé al inicio, las primeras entrevistas las realicé con personas a quienes conocía y con quienes ya tenía un vínculo de confianza previo. Luego de ello la famosa *bola de nieve* funcionó muy bien, ya que mis entrevistadas me pasaban nuevos contactos, la mayoría de las veces se comunicaban previamente con las personas para avisarles y/o preguntarles si estaban dispuestas a darme una entrevista. En estos casos un 80% de las personas que contacté por esta vía accedieron a darme una entrevista a través de alguna plataforma de videollamada.

Otro camino fue a partir de mi relevamiento en prensa, cuando encontraba entrevistas a personas que me interesaba entrevistar y buscaba sus contactos ya sea mediante redes sociales o correos y me comunicaba directamente presentándome con un resumen de mi investigación. Para mi sorpresa y a pesar de no mediar ninguna referencia previa de las

6 personas que contacté por este medio, 5 me respondieron afirmativamente, aunque luego solo logré concretar 4 de estas entrevistas.

Ciertamente, una dificultad para las entrevistas fue la existencia de brechas de conectividad, provocada por los altos índices de desigualdad, en el cual no todas las personas contaban con acceso a internet ni a los medios digitales que se requieren para poder sostener una entrevista de manera virtual. Sin embargo, cuando las vacunas comenzaron a llegar, los aeropuertos empezaron a tener vuelos y el EPMLTTIBNB tuvo fecha para su realización presencial y finalmente viajar.

Participar del XXXV EPMLTTIBNB, me permitió experimentar la mística de estar en los talleres de cuerpo presente, mirar, escuchar, anotar, emocionarme. Durante el desarrollo del XXXV EPMLTTIBNB apliqué una encuesta rápida al azar con personas con quienes me cruzaba con una única pregunta: ¿Crees que el encuentro tiene que ser plurinacional y por qué? Cabe remarcar que ese año se realizaron dos encuentros y la mayoría de quienes no estaban a favor no estaban en este encuentro, sino que asistieron al que se realizó el mes siguiente, por lo cual era de esperar que la mayoría de respuestas fueran favorables a la plurinacionalidad. Como estábamos en el marco del encuentro la pregunta fue respondida de manera más bien rápida y sin entrar en detalles. Bajo este formato recabé 43 respuestas, que no tienen la pretensión de tener un carácter muestral, pero permitieron construir una idea general de sentidos al respecto.

A su vez, aproveché para presentarme y solicitar entrevistas con diferentes personas. Lo interesante es que, salvo dos excepciones ligadas justamente a temas de conectividad, finalmente la mayoría de las entrevistas no las realice en ese momento ni de manera presencial, sino que acordamos realizarlas después, “más tranquilas y con más tiempo”, de manera virtual. Esto da cuenta de los cambios traídos por la pandemia, en la cual mis mismas entrevistadas preferían realizar la entrevista en otro momento, pasado el encuentro ya desde sus hogares. Esto les permitía además organizar sus tiempos y darme una hora o incluso más, pero sin contar con tiempos de traslado. Esto me permitió tener entrevistas con personas ubicadas a lo largo y ancho del país, y reactivar la *bola de nieve*, por lo tanto, seguí realizando entrevistas incluso bastante tiempo después de haber retornado a Ecuador.

En dos casos de entrevistas que realice de manera presencial tenían que ver justamente con personas a quienes las desigualdades estructurales en términos de conectividad les hacía muy difícil mantener una entrevista por medios digitales.

Quisiera contar un detalle menor, pero que terminó siendo un recurso no pensado. A mí me gusta bordar y llevaba tiempo bordando un pañuelo verde de la campaña por la despenalización del aborto en Ecuador que llevé conmigo durante todo el XXXV encuentro en San Luis, cuando tiempo después me comunicaba con las personas a las que había solicitado sus contactos durante esos días, las primeras 3 personas a las que llamé rápidamente me dijeron: ah si, ¡sos la del pañuelo bordado! Luego de ello cuando la persona a la que llamaba no me reconocía rápidamente apelaba al pañuelo e inmediatamente era recordada.

Aquí quisiera señalar que el universo de testimonios recogidos en esta investigación, en términos metodológicos se divide en dos: por un lado, el grupo más grande responde a entrevistas en profundidad realizadas entre el 2022 y el 2023 a mujeres y diversidades de distintas edades y trayectorias. Por el otro, el grupo está compuesto por entrevistas en medios de comunicación y conferencias públicas de personas cuyos testimonios me resultaban claves, pero a quienes - por diferentes razones- no les pude realizar entrevistas de manera directa. Es importante señalar que me refiero a personas con una fuerte voz pública que me interesa retomar aquí.

#### **1.4. La etnografía y la investigación como un proceso de diálogo**

*La palabra legítima le pertenece a los de arriba,  
los de abajo dan insumos.  
Lo mismo que en todo sistema de conocimiento,  
nosotros producimos materia prima  
y nos devuelven producto elaborado  
(Rivera Cusicanqui, 2016).*

Nótese que no hablo de informantes claves, algo sobre lo que también quisiera reflexionar brevemente, dado que aquí retomo la propuesta de James Clifford que apunta a repensar la etnografía y especialmente el trabajo de campo como un diálogo: es necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de una realidad ‘otra’ acotada, sino como una negociación constructiva que involucra al menos dos, y usualmente más sujetos conscientes y políticamente significativos (1988, 41).

Me interesa retomar esta propuesta, sin caer en una idealización de falsa igualdad, ya que omitir las relaciones de poder lo único que hace es no problematizar el poder, pero me parece que pensar el trabajo de campo como un proceso de diálogo nos permite

abordar dos dimensiones. La primera tiene que ver con la demanda de comunidades y actores tradicionalmente considerados como “fuentes de información” de ser objeto de un extractivismo académico. En una entrevista pública la weychafe e intelectual mapuche, Moira Millán señalaba:

En la actualidad tenemos diferentes actores académicos, tenemos compañeras que están poniendo todas sus herramientas, técnicas de abordaje de las problemáticas al servicio del movimiento y están trabajando codo a codo con nosotras. También hay académicas extractivistas que lo que esperan es que produzcamos nosotras conceptos e información, como ha sido por ejemplo el concepto de terricidio o de la plurinacionalidad de los territorios, que son conceptos nuevos que ha ido creando el movimiento de mujeres indígenas, para tomarlos y apropiárselos, lo que los vacía de contenido. Porque no son sólo palabras, son praxis y prácticas de nuestras luchas en los territorios (Millán, 2020).

Leanne Betasamosake Simpson (2017), intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg, en Canadá afirma que un modo de empezar a romper con las prácticas extractivas de la academia es dejar de considerar a las poblaciones indígenas dice ella (a las personas con quienes se trabaja diría yo) como un recurso por extraer y comenzar a verles como actores sociales que piensan y producen conocimiento válido.

La segunda dimensión se relaciona estrechamente con la anterior y es justamente entender que todo conocimiento forma parte de un proceso colectivo en el cual como investigadora no solo se dialoga con otras investigaciones y propuestas teóricas de colegas, sino que permite pensar el trabajo de campo, como afirma Rappaport, también como un proceso de co-teorización con los grupos que estudiamos, proporcionando tanto a nuestros interlocutores como a nosotros mismos nuevas herramientas conceptuales para dar sentido a las realidades contemporáneas. En otras palabras, la colaboración convierte el espacio del trabajo de campo entendido como de recolección de datos en co-conceptualización (2007, 201). Tomar esta postura implica considerar los pensamientos de las personas con las que trabajamos como formas paralelas de análisis, más que como datos etnográficos (Rappaport, 2007).

Tampoco quiero romantizar mi propio proceso investigativo y el trabajo de campo como un trabajo de investigación colaborativa, en la cual se discuten colectivamente los hallazgos y se toman decisiones sobre cómo presentarlos, etc. Ese no es el caso de esta tesis, pero lo que me interesa aquí remarcar es que en mi proceso reflexivo los aportes

de mis interlocutoras en el trabajo de campo son tomados como reflexiones en un status similar a otras reflexiones académicas o investigativas. En este sentido es que me propongo dialogar con este conjunto de pensamientos y desde ese diálogo elaborar mis aportes.

### **1.5 Trayectorias de un hablar situado**

Comparto la posición epistemológica y metodológica que Donna Haraway realiza respecto a “las políticas y epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional” (1991, 335). En este sentido quiero abogar por una rigurosidad científica que no sea sinónimo de neutralidad. Haraway invita, de manera persistente, a asumir la responsabilidad no solo de la enunciación sino del quehacer investigativo. A continuación, me interesa presentar de manera breve las trayectorias que permiten situar las voces de quienes con sus generosas palabras conforman gran parte de las reflexiones de este trabajo.

Voy a empezar por mi propio lugar de enunciación y las razones que motivaron la presente investigación, no a modo de justificación biográfica sino para situar los intereses que dan origen a lo que luego se transformaría en interrogantes de investigación y mi recorte teórico y político al respecto.

Una de las entrevistadas me decía que su acercamiento al feminismo había sido tardío, claramente no hay algo como una llegada tarde, pero ella me explicaba sus recorridos militantes para contarme que el feminismo era lo más reciente en esa trayectoria. Yo pude verme reflejada en ese relato, con trayectorias diferentes, pero con una relación similar respecto al feminismo. Cuando en 2003 se realizó el XVIII ENM en la ciudad de Rosario, el cual marcó una inflexión por el ingreso de los sectores populares, yo habitaba aquella ciudad, pero no tengo el más mínimo recuerdo de haberme enterado y/o interesado en dicho Encuentro. Esos fueron años de intensa militancia, desde el 2001 dividía mi tiempo entre el estudio, la militancia universitaria en coordinadoras de luchas, la presencia en cortes de ruta y fábricas recuperadas; especialmente la activación de un centro cultural *La Toma*, un supermercado tomado y recuperado por sus trabajadores, luego de que sus dueños se declaren ‘en quiebra’. Esto se sumaba a la militancia barrial dada mi cercanía con el barrio Ludueña en el cual trabajaba Pocho Lepratti hasta ser asesinado por la policía en diciembre de 2001 y varios años de trabajo en el llamado “barrio toba de travesía” en donde pude ver de cerca las distintas facetas

de discriminación que la ciudad, con pretensiones de blanquitud, tenía para con quienes habitaban allí. Algunos intentos fracasados de montar una huerta comunitaria al sur de la ciudad, y el siempre involucramiento tanto político como investigativo, por mi propia historia, con la búsqueda de justicia en relación a la última dictadura cívico militar en Argentina. Hago este recorrido ya que me interesa mostrar que mi absoluta ignorancia y distancia del XVIII ENM realizado en mi ciudad en aquellos años no se debía a una ausencia de militancia, ni siquiera a un desdén de lo que significaba el feminismo bajo la famosa premisa de las contradicciones secundarias, sino más bien, que el feminismo como tal era algo que se encontraba completamente fuera de mi radar. En el año 2009, ya viviendo en Ecuador cuando me familiaricé con el reciente proceso constituyente, las demandas históricas de Plurinacionalidad, educación intercultural bilingüe y especialmente en el rol protagónico del movimiento indígena dentro del campo popular. Paradójicamente el puntapié inicial de mi involucramiento con el feminismo llegó aquí a partir del trabajo en un proyecto llamado “cartas de mujeres” (2012). Aunque muy institucionalizado abrió una puerta que luego se politizó. Así volví nuevamente la mirada a Argentina, con el *Ni Una Menos* primero y la *marea verde* que salpicó con fuerza los andes. Desde Ecuador se miraba al sur desde una experiencia propia y particular. Así llegamos al 2019, mientras se realizaba el XXXIV ENM en la ciudad de La Plata, en Ecuador el pueblo estaba en pleno levantamiento popular, en una de las represiones más duras que me haya tocado vivir. Fue en este contexto en el cual me enteré con más cabalidad de los ENM y su importancia, ya que si bien, desde años atrás conocía de su existencia, no les había prestado suficiente atención. Ese año supe sobre el debate abierto y la posibilidad de nombrar al Encuentro como plurinacional y esto inmediatamente captó mi atención. Siempre me interesó la apelación a la historia como un elemento fundamental para explicar y entender los presentes, al mismo tiempo que me llamaba la atención/ indignaba cómo el proceso de blanqueamiento de la historia argentina implicaba sentidos sociales y clausuras raciales profundas. Esa es la trayectoria e intereses que me llevan a realizar esta investigación y es desde esa experiencia vital desde la cual analizo y pretendo aportar con una mirada rigurosa pero subjetiva, que busca ser lo más amplia posible pero no universalizante. Que plantea una lectura posible y no pretende ser la única lectura ni hablar por nadie, mucho menos por un movimiento que, como veremos a lo largo del trabajo, se caracteriza por heterogeneidad y multiplicidad de voces. Esto último vale también para las voces y testimonios presentados, que no pretenden dar cuenta de la totalidad de trayectorias ni

posiciones, sino que presenta un abanico de reflexiones de un conjunto de personas diversas que conforman este movimiento.

Dicho esto, me interesa situar brevemente las trayectorias políticas y lugares de enunciación de quienes tienen una voz y forman parte de esta reflexión colectiva. El orden de presentación de las trayectorias responde sólo a la cronología con la que fueron hechas las entrevistas.

**Cecilia Checha Merchán.** Cordobesa, comunicadora, feminista y política. Durante el año 2004 fue Responsable de Comunicación Institucional, Consejo Nacional de la Mujer – Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales – Presidencia de la Nación. Dentro del ámbito de las actividades desarrolladas por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación fue coordinadora en los años 2005 y 2006 del Equipo de Capacitación del Programa Promotores Territoriales Para el Cambio Social. Además, durante 2007 trabajó como Coordinadora del Programa de Fortalecimiento de Derechos y Participación de las Mujeres “Juana Azurduy”. Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales dependiente de Presidencia de la Nación. Entre los años 2012-2015 coordinó el Comité Ejecutivo Para la Lucha Contra la Trata y la Explotación de Personas. –Jefatura de Gabinete de Ministros – Presidencia de la Nación. Fue Diputada nacional (2007-2011) y diputada del Parlasur. Impulsó la Ley de Servicios en Comunicación Audiovisual, la Ley de Matrimonio Igualitario; la ley de Identidad de género, la Ley contra la Trata de personas y la incorporación al Código Penal del delito de femicidio. Con la creación del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, pasó a ocupar el cargo de Secretaria de Políticas de Igualdad y Diversidad<sup>3</sup>. Desde el 2021 Checha decidió no tener más cargos públicos y actualmente es referente nacional de la organización Corriente Política y Social La Colectiva y trabaja con la editorial Chirimbote.

## **Mabel Redona**

---

<sup>3</sup> Ella renunció a su cargo en el año 2021 cuando Juan Manzur fue designado jefe de Gabinete. En 2019, Merchán y la ministra de la cartera, Elizabeth Gómez Alcorta, habían denunciado penalmente al entonces gobernador de Tucumán por obstaculizar el aborto legal a una niña de 11 años que había sido violada por la pareja de su abuela.

La negra, como le dicen cariñosamente es una mujer de la provincia de San Luis, que se define como:

Militante social, abortera, kirchnerista, feminista. Tengo muchos rótulos y tengo mucho pasado que lo sostiene. Pero no me quedo ahí, porque la coherencia no es lo mío. Si una es coherente siempre, no cambia. Y a mí, la incoherencia me lleva a decir estas cosas. (...) yo tengo 65 años soy de la generación desaparecida, pertenezco a una generación desaparecida con una pertenencia y una presencia que hoy es más relajada, pero que durante muchísimos años fue una culpa (Entrevista, septiembre 2022).

Además, es escritora, comunicadora popular y coplera. El de San Luis fue el primer encuentro en el que participó y lo hizo involucrándose en la comisión organizadora del XXXV Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries.

**Monica Menini.** Abogada oriunda de la provincia de Salta. Es especialista en Género y Políticas Públicas y forma parte de Católicas Por El Derecho a Decidir Argentina en donde buena parte de su trabajo está destinado a trabajar con mujeres de comunidades indígenas y a la adaptación sociolingüística de los protocolos de acceso al aborto y consentimientos informados en lenguas originarias. Forma parte del Consejo Asesor de la Dirección Nacional de Salud Sexual y Reproductiva del Ministerio de Salud de Argentina.

**María Alicia Gutierrez.** Socióloga, feminista, docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito. Especialidad en género, sexualidades, derechos sexuales y reproductivos, aborto. Tiene varios artículos de su autoría que abordan el aborto y los grupos conservadores. Ha publicado en revistas nacionales e internacionales y ha compilado, entre otros, *Voces polifónicas: Itinerarios de los géneros y las sexualidades* (2011) y *Entre-dichos-cuerpos. Coreografía de los géneros y las sexualidades* (2016) ambos de Ediciones Godot. Participó en Feministas Indignadas en la experiencia de 15M de la Plaza Cataluña (Barcelona) y produjo *Si no nos dejan*



*soñar no los dejaremos dormir (2013)* de Editorial la parte maldita. Nacida y criada en la llanura pampeana hace muchos años que se integró a la vida citadina, alternando con visitas asiduas a la quietud del Delta del Tigre donde escribe poesía.

**Juliana Díaz Lozano.** Feminista de 41 años, de la ciudad de la Plata. Es comunicadora, docente e investigadora. Integrante del Grupo de Trabajo Clacso "Cuerpos, territorios y feminismos". Participa desde 2002 en organizaciones populares y medios de comunicación alternativos. Integra la Cátedra Libre Virginia Bolten (Universidad Nacional de La Plata). Formó parte de la Comisión Organizadora del XXXIV Encuentro Plurinacional de Mujeres de La Plata (2019) y fue parte de la campaña "Somos plurinacional".

**Laura Hissa.** Torta no binarie, afro argentina, árabe y descendiente de italianes. A su vez es medio puntana (originaria de la provincia de San Luis) y medio cordobesa viviendo en Buenos Aires mientras estudia a la par Psicología y Criminología. Formó parte del sindicato de Asociación Trabajadores del Estado (ATE) mientras trabajó para el Ministerio de Seguridad. Su militancia empezó con grupos de la iglesia y luego a la educación popular siendo parte por muchos años de la universidad trashumante - una red de educación popular, autónoma y autogestionada- de presencia en el país. Su auto-reconocimiento como afro argentina fue un proceso relativamente reciente, si bien siempre supo que lo era

Siempre me preguntaban ¿de dónde son esos rulos? del norte cordobés, no sé si de Marruecos o de o de algún país esclavizado yo solo decía eso, pero solo si me preguntaban por los rulos, pero siempre me preguntaban de quién era descendiente, y yo siempre decía italiano y españoles (Entrevista, octubre 2022).

Además, Lau se posiciona también desde su lugar de sobreviviente de abuso sexual.

**Silvia Manzur.** Cordobesa jubilada, fue docente de colegios secundarios durante 32 años y milita desde los 25 años. Durante muchos años perteneció a un partido de izquierda trotskista, pero desde el año 2000 el centro de su activismo estuvo ligado al feminismo. Ella me cuenta el proceso de esa transición de la siguiente manera:

Todavía como militante del partido estaba viviendo en Santiago del Estero y allá había un sector que le daba bastante importancia a las mujeres. Nosotros en el partido no. Pensábamos que no era lo central, no sé bien si esto es una verdad de todos los partidos, pero yo en ese momento venía de esa forma de pensar. Me vengo a Córdoba en 1999 y en el 2000 una amiga, me dice que se iba a realizar un encuentro feminista nacional. Y bueno, a partir de ahí me sumé, me interioricé y fui parte de las organizadoras de ese encuentro, leí en ese verano un montón, estudié un montón y bueno y me convencí de lo contrario de lo que pensaba antes, entendí que era algo súper importante (Entrevista, noviembre 2022).

Desde entonces ella es feminista y en ese proceso se alejó de su militancia partidaria. Fue parte de la comisión organizadora del ENM realizado en la ciudad de Córdoba en 2007.

**Tamara Barbara:** militante afro-argentina. Desde muy joven comienza a participar junto a su madre en el movimiento afro, ella me cuenta: “Mi mamá es un gran referente de la comunidad afro Argentina en una asociación que se llama Asociación Multicultural Multiétnica y ahí comencé mis primeros pasos en esta lucha por los derechos” (Entrevista, marzo 2023). Con 19 años, participó en la Conferencia Mundial contra el racismo realizada en 2001 en Durban. Tras esos primeros pasos, “formamos la Unión Argentina de jóvenes afro y así fuimos mutando como organizaciones”. Actualmente es miembro de la Comisión de Afrodescendientes de la Asociación del Personal Legislativo, la cual se conforma durante la pandemia en base a las/os trabajadoras Legislativas Afrodescendientes del Congreso de la Nación Argentina. El asesinato en manos de la policía norteamericana de George Floyd, puso en eje a nivel mundial que *el Racismo Mata*, Latinoamérica debe impulsar acciones conjuntas contra el racismo, la discriminación racial y la xenofobia. Mi acercamiento a Tamara fue gracias a que en el Encuentro de San Luis, en 2022 participamos del mismo taller.

**Noelia Naporichi:** pertenece a la nación Qom, vive en la ciudad de Rosario, pero nació y creció en Juan José Castelli en Chaco con sus abuelos. Llegó a Rosario para conocer a su madre y sus hermanos cuando era una adolescente. Su madre llevaba mucho tiempo viviendo en la ciudad donde comenzó a ir a una iglesia cristiana. Noelia, a diferencia de

su madre, prefiere mantener la espiritualidad indígena y la medicina ancestral que heredó de su abuela y que su mamá no llegó a conocer por su temprana migración a la ciudad:

Mi madre es cristiana y en su momento ella me dijo, mira yo voy a la iglesia y mi abuela, me dijo un día vos podés agradecer a tal y tal planta, al río, vos puedes pedir y yo entendí ahí que había una ritualidad única” (Entrevista, septiembre 2022).

Con el tiempo logró entender la importancia de la fe cristiana que tuvo su madre cuando se quedó viuda al nacer ella. Sin embargo, decidió mantener la ritualidad ancestral que le había transmitido su abuela.

Al llegar a la ciudad le costó encontrar jóvenes que todavía hablan su lengua en el barrio y por eso buscaba ir al otro barrio donde vivía su tía donde había más personas y grupos de jóvenes que hablaban Qom. Ella se enfocó en intentar crear grupos para trabajar con las y los jóvenes y, entre otras cosas, contrarrestar los efectos de una ciudad racista como Rosario, que impulsa a que las y los jóvenes sientan vergüenza de sus orígenes. En este camino conoció a Moira Millán, en una visita que hizo a Rosario. En ese momento Noelia tenía 14 años y se acercó al Movimiento de Mujeres Indígenas y Diversidades por el Buen Vivir. Al momento de la entrevista Noelia ya tiene 29 años y continúa trabajando como parte del movimiento y en un centro comunitario en su barrio que se llama Centro Comunitario por el Buen Vivir.

**Sandra Chagas.** Negra candombera, Activista DDHH Afrodescendiente, Afrodiáspórica lesbiana-feminista antirracista. Cursa Licenciatura en Justicia y DDHH (2018 en la UNLA). Es parte de diáspora de la Trata Transatlántica Esclavista Genocidio de la Humanidad y la Diáspora de los países latinoamericanos y sus dictaduras económicas que expulsan a sus ciudadanxs. Estudiante de Licenciatura en Justicia y DDHH. Está dentro del activismo político cultural de Matriz Afro y el Movimiento Negro de Argentina desde (1983) y Grupo Cultural Afro (1983-1996) Comparsa Kalakan-Gue (1998-1999) Movimiento Afro cultural (2007) Matamba LBTIQ+ (2008) pertenece a varios colectivos afrodescendientes y de otras comunidades como la comunidad LBTTIQNB. Y al Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (2022). Ella señala que, nombrar los afro-feminismos antirracistas desde las

interseccionalidades es fundamental para llegar definitivamente a un proceso decolonial del deber ser y hacer.

**Nina** lonko del lof de Nehuen, de Mendoza. Como mujer mapuche, el Encuentro de San Luis, fue el primer Encuentro en el que decidió participar. Como la entrevista fue realizada al calor del mismo encuentro y no posteriormente como en la mayoría de los otros casos, no tuvimos oportunidad de tomarnos el tiempo suficiente para reconstruir su trayectoria, por lo cual solo puedo señalar que ella estaba ahí acompañando a dos niñas, una su hija, que había realizado un potente documento sobre la importancia de reconocer los derechos de las niñas.

**Verónica Azpiroz Cleñan** pertenece a la comunidad mapuche Epu Lafken de Los Toldos. Ella me cuenta que su origen mapuche viene del linaje de las Águilas de los Ñamku y que tiene dos nombres uno en castellano y otro en mapuzungun. Rayipi, se traduce como “la que hace florecer la palabra”. Verónica estudió Ciencia Política y Relaciones Internacionales en la ciudad de La Plata en los años '90 y por ese entonces aún no tenía completamente asumida su identidad mapuche. Este proceso de auto-reconocimiento estuvo ligado a la partida de su abuelo materno, Cándido Cleñan y acompañó ese despertar mapuche Miguel Leuman, un activista mapuche que huyó de la dictadura pinochetista en Chile y se integró a la comunidad Epu Lafken de Los Toldos. Verónica conoció en 2002 en un wiñoy xipahtü a Miguel, quien tenía una lectura política del proceso de remapuchización en Argentina. Tras graduarse de politóloga, trabajó en Buenos Aires en varios ministerios nacionales y luego realizó una maestría en Salud Intercultural en Nicaragua y así se acerca a los temas de salud reproductiva y (no) y violencia de género desde una perspectiva mapuche. Instala junto al Tejido de Profesionales Indígenas el debate acerca de la variable étnica en las estadísticas nacionales.

Desarrolla una militancia mapuche desde el 2002, sin embargo, antes fue parte del movimiento peronista y de organizaciones católicas. En el 2012 regresa a su territorio de origen a través de una recuperación territorial y desde allí proyecta su activismo mapuche, y crea en 2018 un espacio llamado el Tejido de Profesionales Indígenas.

Realiza consultorías para organizaciones feministas y organismos de Naciones Unidas (CEPAL, OPS, UNDPFA, FILAC; etc.).

**Lourdes Albornoz**, pertenece al pueblo diaguita de la Comunidad de Mollar en Tucumán. Es de profesión Trabajadora Social, me dice de su trabajo en el Poder Judicial de Tucumán fue “quizá una de las cosas que desencadenó en mí digamos mi identificación así públicamente y por ahí mi activismo si se podría decir, dentro de lo comunitario indígena... a ver uno siempre nace sabiendo que pertenece una familia indígena, pero con vergüenza”. Ahí en ese proceso (dice) ella transformó la vergüenza en reivindicación y reconstrucción de su propia historia. Ella me cuenta que las abuelas no han podido transmitir a sus hijas que también migran por trabajo, pero sí a las y los nietos, ya muchas abuelas han criados a sus nietos y nietas:

Se han criado así con las abuelas con mucha pobreza, pero con toda esa sabiduría, entonces creo que somos hoy quienes estamos entendiendo el valor de no callarse más, el valor de dejar atrás la vergüenza. Quizá estas mujeres que han tenido que ser empleadas domésticas para sobrevivir no podrían haberse reconocido en ese momento como indígenas porque las condiciones materiales no lo han permitido (Entrevista, noviembre 2022).

Hoy Lourdes forma parte de varias redes de Defensa de la Tierra y de El Tejido de Profesionales Indígenas.

**Alejandra Sánchez Nieto**, al momento de realizar la entrevista tenía 24 años, es una joven peruana que llegó a Argentina en 2018 para estudiar su carrera en la ciudad de La Plata. Ella me dice, “acá me agarro la Ola verde” (Entrevista, noviembre 2022). Cuando recién llegó no notó el racismo, la Ola Verde y la universidad la acogieron y se declaró feminista. Pero, tras unos años comenzó a sentir lo que implica ser migrante y de color marrón en una argentina racista, lo cual le generó rupturas en sus pertenencias organizativas y la necesidad de buscar nuevos espacios. Participó del ENM de 2019 haciendo cobertura comunicacional y del EPMLTTBNB de 2022.

**María Pía Cevallos**. Es una mujer travesti afro guaraní, de la provincia de Salta.

Ella dice de sí misma: “Mi familia viene de un paraje que se llama Las Peras en el Chaco Salteño yo nací en Tartagal”. Vivió parte de su infancia en Tartagal y luego se mudaron con su madre a Salta capital huyendo de la violencia de género que su padre ejercía sobre su madre.

Mi papá biológico era alcohólico y la golpeaba, la violentaba a mi mamá, entonces ella decide huir, escapar.... porque su amiga había fallecido producto de una violencia, entonces termina escapando a Salta capital con mi hermana más pequeña, conmigo y un bolsito (Entrevista, noviembre 2022).

María Pía me cuenta de las dificultades para sobrevivir en la ciudad a fines de los años 80, su madre una mujer pobre de pueblos originarios, que solo había logrado hacer tercer grado de primaria. Cuando estaba cursando la escuela secundaria ella ya sabía que no estaba cómoda con ser varón desde los 13 años. Expresar su decisión implicó que la expulsen de su casa:

Entonces he conocido a la calle y ahí, a quien encontré fue a otra travesti. En lo que me estaba pasando y en ese dolor de lo que es sentir culpa, de sentir soledad, de pensar que todo está mal encontré a otra compañera, otra amiga travesti y bueno, eso para mí fue fundamental... encontrar una referente de lo que a mí me pasaba, tenía una respuesta y que podía desear y querer y también ser feliz (Entrevista, noviembre 2022).

A pesar del paso por la calle, María Pía pudo continuar y terminar sus estudios secundarios. En 2001 la familia la estaba pasando muy mal económicamente y asistían a un comedor comunitario, a su vez, en ese periodo comenzó a travestizar su corporalidad y acompañó a una amiga que casi muere en un aborto clandestino. Estas experiencias la impulsaron hacia el activismo y la militancia, y en 2003 conforman un grupo con otras compañeras para hablar de educación sexual y salud sexual reproductiva: “pusimos los derechos sexuales en la ronda de mate, en la ronda de charla y bueno y comenzamos a formarnos comenzamos a ir a las escuelas a hablar de sexualidad” (Entrevista, noviembre 2022).

María Pía consigue una beca para asistir a la universidad, en donde inicia una nueva fase de militancia junto a la organización:

La Venceremos que trabajaba en los barrios, yo les contaba de dónde venía y comenzamos a activar y ahí di clase de apoyo a personas adultas para aprender a leer y escribir, se trabajó con un programa cubano que se llamaba: Yo sí puedo (...)

En el 2006 asesinan a una compañera que fue la compañera que inició en el 2003, la Marcha del Orgullo, era difícil salir del clóset en una sociedad tan compleja, aun cuando digamos que ya estábamos arrancando otro ciclo pero los patrones eran muy fuertes en cuanto al conservadurismo, la religión y el qué dirán era muy fuerte pero esa marcha no acabó sino que tomó otro rumbo más fuerte y más poderoso a raíz de este crimen tremendo (Entrevista, noviembre 2022).

**Irma Caupan Pierrot.** Es una mujer mapuche que fue criada por una familia de origen francés, que la adoptó de pequeña y de allí su segundo apellido. Ella nació en Esquel, y cuenta que:

Mi madre biológica vivía en Esquel y tenía 10 hijos, era muy pobre, muy empobrecida. Su último bebé falleció y lo enterró en su casa como algo natural. Esto lo ve el pueblo y la meten presa y estando presa sufre una violación y producto de esa violación nazco yo. Esto se sabe en el pueblo, porque en ese momento era muy chiquito y entonces al jefe de la cárcel de ese lugar lo sacan de su cargo. Mi madre totalmente empobrecida lo mejor que podía hacer era darme en adopción porque ya no podía mantener a sus nueve hijos y entonces me adoptó una familia francesa. Yo hasta los nueve años que en ese momento tardaba muchísimo la Ley de Adopción lleve mi apellido Caupan y mi padre francés me guardó la partida de nacimiento y siempre me dijo este es tu mayor tesoro, esto es tu identidad, a partir de los nueve años pasó a tener otro apellido. (...)

A los 20 años busqué a mi madre biológica, pero no la encontré. Cuando encontré sus datos ya había fallecido, falleció más o menos en el mismo año que murieron mis padres adoptivos, entonces bueno, con todo ese bagaje con toda esa fuerza, con toda esa búsqueda (Entrevista, marzo 2023).

Irma es psicóloga social y me dice:

Desde mi propia historia era lógico que yo me dedicara a las mujeres. Trabajé muchísimo tiempo con respecto a la violencia con respecto a la identidad y después fui haciendo mi propio proceso identitario, nunca viví en comunidad, pero siempre he estado en contacto siempre vuelvo a Esquel y voy a comunidades. En un momento dado empiezo a seguir a Moira, a escucharla y me empiezo a identificar con muchas de sus cosas, como mujer, como mapuche, me gustaba el modo de lucha que tenía y sobre todo porque es una weychafe (guerrera) que siempre ha ejercido su rol, que nunca ha tanzado con el Estado. Entonces cuando ella vino a Buenos Aires y empezó a convocar, yo me sumé a la convocatoria para empezar a armar lo que fue la marcha de mujeres indígenas (Entrevista, marzo 2023).

Desde entonces integra el Movimiento de mujeres y diversidades indígenas por el buen vivir. Ella no se define como feminista sino como anti-sistémica.

**Celina Rodríguez Molina.** Celina es una militante histórica, activa desde los años 70 y sobreviviente nada menos que de la ESMA<sup>4</sup>. Los derechos humanos han formado parte de mi vida, me señala, y agrega: “desde hace muchos años estoy en políticas sociales territoriales, ahora concretamente estoy militando en el espacio de Frente Popular Darío Santillán Corriente plurinacional en el Movimiento de los Pueblos y en Cátedra Libre Virginia Bolten de la Universidad de La Plata” (Entrevista, abril 2023).

Agrega:

Yo soy de un pueblo del interior de la provincia de Buenos Aires, pero el hecho de vivir y activar en los lugares relativamente chicos, como puede ser La Plata, Berisso y Ensenada te da muchas posibilidades de hacer muchísimas más cosas que si viviera en una ciudad más grande, así que hay un activismo acá en la zona que es muy importante. ¡En La Plata nosotros formamos parte de colectiva feminista desde el año '88, imagínate desde el siglo pasado! y formó parte de una colectiva que antes se llamaba Casa de la mujer a Azucena Villaflor<sup>5</sup> y después se llamó colectiva Azucena Villaflor. Ahí siguen nuestras compañeras, yo ya no formo parte solamente por un problema de tiempo (Entrevista, abril 2023).

---

<sup>4</sup> Escuela de Mecánica de la Armada, uno de los centros de detención clandestinos más grandes que funcionó durante la última dictadura cívico militar argentina.

<sup>5</sup> Azucena Villaflor fue una de las fundadoras de Madres de Plaza de Mayo que fue desaparecida por la dictadura cívico militar junto con dos monjas francesas.



Ella participa de los ENM desde 1986, primero como militante de derechos humanos y desde 1988 ya desde el feminismo.

**La Tana, Adriana Pascielli.** Con la vuelta democrática tuvo un acercamiento a la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y poco después se desempeñó como trabajadora de la CONADEP. Desde el 2001 formó parte del movimiento piquetero que luego será el Frente Darío Santillán. De esta experiencia cuenta:

Ahí realizamos una primera Asamblea de Mujeres en los cortes que hacíamos en puente Pueyrredón porque el 70, 80 % de la composición del movimiento piquetero, al menos en el conurbano y en casi todo el país eran mujeres, mujeres y jóvenes. Bueno, a partir de allí nos fuimos configurando como primer espacio de mujeres, estamos hablando del año 2003 (Entrevista, marzo 2023).

En 2005 participaron colectivamente del ENM realizado en Mar del Plata. Ella se declara feminista, pero aclara que llegar a reconocerse como feministas fue todo un proceso, en el cual fue fundamental la participación política de la mujeres.

**Laki Quispe.** Periodista y fundadora de TeleSISA. Su nombre es Laura Quispe, pero prefiere usar el apodo Laki compuesto por su nombre y apellido. Parte del Pueblo quechua, relata:

Soy del pueblo quechua, me reconocí como parte hace ya unos cinco o seis años más o menos, hoy tengo 40 años. (...) para empezar a recuperar mi identidad, tuve que hacer el proceso de denunciar el racismo que viví desde la escuela, desde mis 7 años hasta la actualidad. Eso era algo que yo estaba guardando o mejor dicho silenciando porque es muy difícil hablar de racismo en esta sociedad y más aún para aquellas personas que las hemos sufrido (Entrevista, mayo 2023).

Ella señala que el proceso de auto-reconocimiento tampoco fue fácil: no era fácil reconocerse del pueblo, de tu pueblo, de tu nación estando en la urbanidad, habiendo

nacido en la urbanidad. Porque cómo “qué locura ¿no? de golpe a los 30 decir que sos de un color originario, donde hay tantas personas con estos rasgos, con este mismo color de piel que no lo hacen”. Laki se acercó al feminismo con el *Ni una menos* y en este doble proceso de auto-reconocimiento étnico y feminismo junto a otras hermanas vieron la necesidad/importancia de crear un medio de comunicación propio de mujeres indígenas, así nació TeleSISA en 2019, nombre que rinde homenaje a homenaje a Bartolina Sisa, una mujer aymara que fue símbolo de la lucha anticolonial.

**María Belén Cevallos.** Mujer ecuatoriana, ha trabajado en temas de educación popular. En la actualidad trabaja en la Fundación Rosa Luxemburgo en Quito. Como parte de las labores de la fundación viajó al 33 Encuentro en 2019 en La Plata, acompañando especialmente a invitadas internacionales que participaban de la campaña “*Somos Plurinacional*”

**Mirta Alzugaray.** Se presenta como comunicadora comunitaria, ceramista afrodescendiente del tronco colonial santafesino y afrofeminista.

Durante mucho tiempo formó parte de la Casa de la Cultura Indoafroamericana Mario Luis López. Cuando la conoció tenía 21 años. Este espacio le permitió auto percibirse y reconocerse como afrodescendiente, y entender sus características fenotípicas que resaltan en su familia, donde si bien el resto tenía el pelo mota o la nariz ancha la mayoría tenía tez blanca, algo que incluso la llevó a preguntar a su madre si no era adoptada, algo que hoy reflexiona como parte de la resistencia racial.

A su vez, se acercó al feminismo a través de su trabajo como educadora popular y los talleres que les daba una organización llamada Acción Educativa Santa Fe. Ese primer feminismo que luego incluso cuestionará cuando conozca el feminismo negro fue un cambio en su vida: “empecé como a caminar sobre el conocimiento del feminismo, en ese momento yo tendría tu edad más o menos cuando arranqué con todo esto y fue un antes y un después, me costó la pareja también pero bueno no me arrepiento”, me dice entre risas (Entrevista, Julio 2023).

Por último, pero no menos importante, la comunicación comunitaria y el transitar la radio y convertirse en comunicadora comunitaria hizo que ‘pudiera tomar la palabra’, algo que -me señala- “no es algo fácil para las mujeres negras, poder expresar lo que

atraviesa a las mujeres negras de manera entendible, eso que puede pasar internamente pero no siempre se sabe cómo sacar hacia afuera” (Entrevista, Julio 2023). Esto le permitió crear un relato a través del ejercicio de la locución posibilitando que las compañeras encuentren en ella una referente y una voz desde las mujeres negras. Hoy Mirta no solo se reconoce feminista sino afrofeminista que le permitieron posicionarse y entender el cruce de opresiones.

### **Florencia Yaniello.**

Florencia Yaniello. Es comunicadora e investigadora de CONICET, tiene 36 años. Aunque estudió varios años en la ciudad de La Plata ella es de Bariloche, ciudad a la cual volvió hace algunos años y hoy forma parte de la Comisión de comunicación y prensa dentro de la organización del 36 Encuentro. Flor se define como feminista, aunque su militancia se centra en organizaciones por la defensa socioambiental. Integra el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS), el colectivo de comunicación ambiental Tinta Verde y la editorial comunitaria La Caracola. Ella entiende que buena parte de su feminismo proviene de su madre y sus amigas.

**Luciana Pingay Moreno.** Es una joven de origen Mapuche Tehuelche de parte de madre y padre. Producto de la Colonización nació y se crió en la ciudad de Bariloche, Patagonia Argentina. Como muchas y muchos perdieron sus territorios y hoy habitan los barrios pobres de Bariloche. De chica veía a la abuela de sus primos que utilizaba la vestimenta y hablaba Mapuzungum por lo que lo sentía como algo cercano, pero ni ellas ni sus hermanos hablaban el idioma. Sin embargo, en su adolescencia pudo ponerle palabras y rastrear sus orígenes algo que para ella “fue lindo y fue todo un descubrimiento a la vez” eso la llevo a querer reivindicar públicamente su identidad y descubrir el rechazo que esto generaba por ejemplo en su colegio secundario, donde a pesar de que muchos compañeros tenían rasgos similares no querían reconocer sus orígenes por la fuerte discriminación presente en la ciudad de Bariloche. Durante un tiempo se integró al Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir, pero luego siguió su activismo de manera autónoma. También escribe notas para un medio de comunicación

de mujeres indígenas que es una escisión de TeleSisa y hoy se llama Sisas y en el último tiempo acompaña la causa de las presas mapuches.

**Natalia D'amico** es feminista comunicadora y docente especializada en Educación Sexual Integral (ESI). Vive en La Plata y fue parte de la comisión organizadora del XXXIV Encuentro Plurinacional de mujeres lesbianas trans travesti bisexuales y no binaries e integró la campaña Somos Plurinacional. A su vez es parte de la organización política Marabunta, la cual se define como “corriente social y política que, a lo largo de toda la Argentina, territorio ancestral y plurinacional, se organiza para cambiar el mundo de raíz. Luchamos por el socialismo y por el feminismo, desde abajo y a la izquierda.”<sup>6</sup>

A continuación, presento dos trayectorias reconstruidas a partir de sus intervenciones públicas. Como se mencionó, son voces de personas con una fuerte voz pública a quienes finalmente no logré entrevistar, pero cuyas perspectivas son muy importantes para la presente investigación. Por ello, se tomaron de entrevistas de libre acceso, entendiendo que esto genera una diferencia metodológica con el resto de las voces y una distancia con las reflexiones que mi trabajo pueda plantear. Espero que dichas personas se encuentren reflejadas en la breve trayectoria aquí redactada.

**Claudia Korol.** Es una militante, periodista, educadora popular y feminista, marxista y anticolonialista. Su militancia comenzó en el Centro de Estudiantes de la Escuela Superior de Comercio “Carlos Pellegrini” y luego integró la dirección de la Federación Universitaria de Buenos Aires (1983-1984) y de la Federación Universitaria Argentina (1984-1987). Participó en la Brigada del Café que formó parte de las brigadas juveniles de solidaridad con Nicaragua (1984) y de las brigadas de solidaridad con Chile durante la dictadura de Pinochet (1984/1985/1986). Como educadora popular, participó –y continúa haciéndolo– en proyectos de formación política con organizaciones de mujeres, feministas y movimientos de campesinx y piqueterxs. Coordinó el equipo de educación popular de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (2000-2005) y participó en la coordinación de la Cátedra de Formación Política “Ernesto Che Guevara” en la misma Universidad. Ha sido corresponsal de ADITAL (Brasil), Punto

---

<sup>6</sup> Marabunta, ¿Quiénes somos? En <https://www.corrientemarabunta.org/quienessomos/>

Final (Chile), Jornal Brasil de Fato (Brasil), Radio Rebelde (Cuba), el periódico de las Madres de Plaza de Mayo (Argentina), Las Doce, Marcha y secretaria de redacción de la revista América Libre (el director era Frei Betto, 1993-2001). Integra el Equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía y forma parte de Ingéneros, un colectivo de trabajo en la Regional Avellaneda de la Universidad Tecnológica Nacional (UTN). Actualmente integra Feminismo de Abya Yala y Pañuelos en Rebeldía.<sup>7</sup>

**Moira Millán** nació en el Maitén provincia de Chubut en 1970. Su familia pertenece a las naciones Mapuche y Tehuelche. Ella es una *weychafe*, escritora, activista y fundadora del Movimiento de Mujeres y diversidades por el Buen Vivir.

Es hija y nieta de ferroviarios. En 1992, junto con su hermano Mauro Millán, fundó la Organización Mapuche-Tehuelche 11 de octubre. Su acción logró evitar desalojos y recuperar territorios de varias comunidades. En 2002, formó parte de las luchas y marchas contra la megaminería en la Patagonia. En Esquel, provincia de Chubut, fundó en 2011 el Movimiento Lucha por Trabajo (MLT). En 2013-2014, inició una caminata por la Argentina para convocar a todas las hermanas a movilizarse, lo que dio origen a la primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir realizada en 2015 y luego al Movimiento y una segunda marcha. En 2018, organizó el Primer Parlamento de Mujeres Indígenas, donde se acordó llevar adelante la campaña por la plurinacionalidad del encuentro de mujeres.<sup>8</sup>

## 1.6 Lo que quedó fuera. El difícil ejercicio de seleccionar

Como parte de mi acercamiento investigativo realicé un relevamiento de notas de prensa, tanto en medios de comunicación tradicionales como en medios alternativos. Especialmente en los medios tradicionales -ligados a posiciones conservadoras, nacionalistas y con un alto componente racista- muchos de los artículos publicados resultaron un verdadero ‘tesoro’. Pero también encontré muchas noticias que dan cuenta

---

<sup>7</sup> Tomado de: Entrevista a Claudia Korol de Pañuelos en Rebeldía: Trayectorias en educación popular, feminista, anticapitalista y descolonizadora. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.9625/pr.9625.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9625/pr.9625.pdf)

<sup>8</sup> Tomado de: Moira Millán, Planeta Libros. <https://www.planetadelibros.com/autor/moira-millan/000052000>

del peso de los abordajes sobre determinados temas, especialmente cuando las personas indígenas o racializadas son el centro de la noticia. Este material contiene un gran potencial de análisis mediático y de discurso respecto donde se pone en énfasis e incluso, como una misma lucha puede ser reflejada de manera diferente por los medios de comunicación según la coyuntura electoral. En fin, esta matriz de relevamiento fue creciendo de manera inusitada y cada vez incorporaba más categorías o palabras claves a dicha matriz, ya que casi todo me parecía sumamente relevante y significativo. Al momento de escribir me encontré con una matriz que recopila más de 600 notas. Inicialmente me había propuesto trabajar con noticias de tres diarios nacionales de gran tiraje: Página 12, Clarín y La Nación. Pero en el camino fui incorporando, portales de noticias, diarios locales, medios alternativos e incluso programas de radio. Cuando me enfrenté a ese cúmulo de información me pregunté cómo usar un corpus que había crecido de manera mucho más caótica de lo que había planeado, mi propio Frankenstein.

Dado que no tenía intención que la tesis fuera un análisis de medios, ni tampoco un abordaje desde el análisis del discurso, decidí dejar la mayor parte de este material para futuros análisis y posibles artículos. Ciertamente, fue una decisión difícil, pero considero que todo ese trabajo no ha sido en vano ya que me permitió reforzar muchos de los argumentos de esta tesis, e incluso algo de lo recopilado se presenta en el capítulo IV.

## **Capítulo 2. Herramientas teóricas para analizar las disputas contrahegemónicas del movimiento feminista de mujeres y diversidades.**

En el presente capítulo se elabora un marco analítico que busca comprender al movimiento feminista de mujeres y diversidades como un sujeto complejo que, en la dinámica construcción de su politicidad, participa activamente en las contiendas contrahegemónicas. En este sentido, la tesis se nutre de la tradición gramsciana, pero incorpora otras discusiones teóricas para proponer un modelo analítico que espero sea de utilidad no solo para el caso aquí estudiado.

En primer lugar, se consideran las contribuciones de Gramsci en torno a la hegemonía (Gramsci, 1975) para examinar la politicidad en el contexto de las relaciones de poder y subalternidad, la edificación del consenso y la pugna por transformar el "sentido común" dominante.

Entre esas disputas contrahegemónicas y de sentidos, resulta crucial para el caso de estudio de esta investigación abordar específicamente las controversias políticas del movimiento FMD en torno a la historia nacional y el reconocimiento de la plurinacionalidad. Para ello, se recurre a la propuesta de Brachet respecto a los "pactos de dominación" y las demandas por inclusión o transformación radical de los mismos.

Para analizar las dinámicas de la politicidad subalterna del movimiento feminista de mujeres y diversidades (FMD), me apoyo en la noción de Experiencia para entender cómo las personas organizan y explican sus condiciones de subalternidad para así politizarlas. Entendemos que no hay una única vivencia de subalternidad que constituye la politicidad del movimiento feminista de mujeres y diversidades (FMD) y, por tanto, su historicidad no puede sino nutrirse de una multiplicidad de genealogías que alimentan su politicidad.

Esto permitirá comprender la politicidad subalterna del movimiento FMD, reavivando un debate sobre la política y lo político que me permita analizar al Movimiento en su intento por desafiar y potencialmente transformar de manera radical la hegemonía dominante.

Aquí es importante observar en términos analíticos cómo la politicidad, de manera dinámica, se expresa en una permanente reactualización del sujeto político del feminismo y sus posibilidades de constituir una politicidad subalterna contrahegemónica.

## **2.1 La hegemonía como herramienta para analizar la politicidad subalterna**

La obra de Gramsci resulta clave tanto para comprender los procesos de dominación como los de resistencia y transformación de la misma. Con el concepto de hegemonía, Gramsci profundiza la idea de Marx y Engels (1974) respecto a que, incluso en condiciones de enajenación, se podían producir procesos de concientización. En este sentido, avanza en una pregunta esencial que tiene que ver con la constitución de sujetos políticos, es decir, preguntarse qué lleva a las personas a actuar políticamente. Es aquí donde las respuestas centradas en la materialidad no alcanzan, ya que el fascismo también había mostrado capacidad de interpelación a las clases populares. Por lo tanto, la conciencia sobre esas condiciones de vida implicaba una construcción de sentidos sobre las mismas.

Aquí es donde entra en juego uno de los conceptos clave y sumamente citado de la teoría gramsciana: el concepto de hegemonía. Gramsci (1977) apela a la hegemonía para conceptualizar el conflictivo proceso político y cultural de conformación de una relación estatal, así como su disputada y frágil reproducción en las prácticas cotidianas, el lenguaje y las mentalidades. La hegemonía no significa la imposición de una “ideología dominante” sobre clases subalternas pasivas y resignadas, sino la construcción de un marco cultural común partiendo de las visiones del mundo que constituían el fragmentado “sentido común”.

Dicho concepto permitió a Gramsci (1977) pensar el proceso histórico de conformación de la moderna forma estatal no solo como el monopolio de la fuerza legítima, sino como un proceso político y cultural conflictivo en el cual se instaura una relación estatal disputada y frágil cuya reproducción encarna en las prácticas cotidianas, el lenguaje y las mentalidades. El autor hace hincapié en que el elemento coercitivo de las relaciones de clase por parte del Estado, así como la propensión de la relación al conflicto en base a un antagonismo estructural del sistema, no desaparece, aunque la relación se haya institucionalizado (Oliva, 2010). De este modo, para Gramsci, “el Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados” (Gramsci 1999, 186). La imposibilidad del consenso absoluto es fundamental, ya que la hegemonía no implica una lisa y llana imposición de la “ideología dominante” sobre clases subalternas pasivas y resignadas, sino que la construcción de un marco cultural



común es siempre pasible de ser cuestionado. En primera instancia, esta es la lógica en la cual vamos a mirar la relación entre Estado, narrativas y sociedad civil, pero además vamos a pensar en términos de antagonismos y hegemonías no solo las relaciones con el Estado, sino las relaciones sociales en sí y las disputas en torno a diferentes “sentidos comunes”. La hegemonía implica, necesariamente, que la visión y los valores de la clase dominante se transformen en “sentido común”, y ello incluye la dominación de clase, pero también la dominación colonial y patriarcal, las cuales no pueden verse como asuntos separados, sino como la urdimbre del sistema hegemónico.

La hegemonía no se establece “desde arriba” ni se impone “desde abajo” sino que se conforma en la intersección conflictiva entre dominadores y dominados. Desde luego, esto implica que las élites dirigentes deban gobernar incorporando reivindicaciones de los grupos subalternos en una permanente tensión entre fuerza y consenso. Para mirar este proceso de conformación estatal en Argentina, voy a tomar la propuesta de Vivian Brachet, quien conceptualiza estas formas de dominación estatal en una yuxtaposición combinada de respeto a las reglas conocidas (pacto) y el posible uso de la coerción (dominación); recursos ambos históricamente presentes en los arreglos entre actores desiguales, (2012, 136). Estos momentos de estabilidad según Brachet son posibles mediante un “pacto de dominación” que otorga al Estado una cierta legitimidad siempre susceptible a ser desafiada. De este modo, el pacto es un juego complejo entre lo formal y lo informal, que permiten expresar las tensiones, incluso a costa modificar algunos de los términos del pacto o incluso teniendo que renegociar los términos en un nuevo pacto de dominación.

Esta propuesta, se sostiene en la idea de una hegemonía nunca absoluta ni fija de una vez y para siempre, sino que su dominio es permanentemente cuestionado por formas contra-hegemónicas de la cultura y la política (Gramsci, 1975).

Así, la conformación del orden estatal supone una *lucha cultural* y la relación hegemónica un proceso pedagógico, en tanto la hegemonía requiere un “equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil”, que trasciende lo que habitualmente se entiende por Estado (aparato gubernativo, parlamentos, aparato judicial, policía, ejército) y que comprende relaciones materiales, prácticas cotidianas y códigos culturales (Gramsci, 1975).

Raymond Williams, siguiendo a Gramsci, señala que la hegemonía (dominante) se expresa no sólo en las instituciones de la sociedad política estatal, sino también en la sociedad civil, esto supone una disputa de sentidos que, sin negar la importancia de la

materialidad de la vida, abarca el ámbito cultural y con ello amplía las posibilidades de construcción de hegemonías alternativas a “la conexión práctica de diferentes formas de lucha, incluso de las formas que no resultan fácilmente reconocibles ya que no son fundamentalmente políticas y económicas” (1977, 132). Sería oportuno preguntarse qué entiende el autor por luchas *no políticas*, pero en este momento me interesa su aporte en tanto permite ampliar el sentido de lo que el marxismo ortodoxo entiende por actividad revolucionaria y darle un sentido mucho más profundo derivado de la experiencia de situaciones históricas sumamente diferentes. De este modo, un proyecto hegemónico alternativo involucra la construcción de un sujeto político plural, en donde confluyen diferentes movimientos y grupos subalternos, en una apuesta cultural e ideológica y no solo socio-económica (Ouvina, 2020).

Esto posibilita analizar tanto la experiencia de la dominación como las prácticas de resistencia y transformación del orden establecido de una manera dinámica y relacional.

Otro de los conceptos que me interesa destacar, sin perder de vista que forma parte de un entramado teórico, es el de *subalternidad*. Gramsci conceptualizó la subalternidad como “experiencia de la subordinación, expresada por la tensión entre la aceptación / incorporación y el rechazo/autonomización de las relaciones de dominación en una combinación entre espontaneidad y conciencia” (Modonesi 2012, 11). La aproximación del autor no configura una visión romantizada del subalterno, sino que le reconoce una subjetividad heterogénea, incluso ambivalente. Los sujetos subalternos guardan en sí mismos una relación de fuerzas entre la interiorización de las condiciones de explotación y las posibilidades de liberación mediante la subjetivación política. De este modo, aunque en última instancia Gramsci está pensando en la organización proletaria, su trabajo abre el campo para el análisis de las experiencias y la subjetivación política en un sentido más amplio. Es decir, pensar la subjetivación política como algo que trasciende a la organización del proletariado en el partido, para entender que la tensión entre dominación/resistencia se imprime en las experiencias subalternas de diversas maneras según los contextos históricos específicos. La conceptualización de subalternidad es clave, también por la gran cantidad de producciones teóricas que se derivan y articulan a la misma.

La obra de Gramsci y los aportes teóricos derivados de su pensamiento de las y los autores citados permiten enmarcar el accionar del movimiento FMD como parte de las disputas sobre esos sentidos comunes que sostienen la hegemonía dominante, y

observar las estrategias desplegadas en busca de generar consensos y adhesiones en sectores más amplios de la sociedad argentina. A la vez, observar las formas en las que se desenvuelve la disputa ayuda a revelar formas específicas de politicidad surgidas de sus múltiples posiciones de subalternidad. Sin embargo, para entender a cabalidad esa politicidad, hay que incorporar una mirada sobre la experiencia de subalternidad.

## **2.2 La experiencia como la base para la politicidad**

El historiador inglés, E. P. Thompson (1984) de tradición gramsciana desarrolla el concepto de *experiencia* para mostrar cómo los hombres y las mujeres vivencian los antagonismos de las relaciones productivas –es decir la determinación material relativa a una formación social y un modo de producción– en las cuales están inmersos y elaboran una experiencia de las mismas a partir de su historia, cultura y conciencia.

A partir de la noción de experiencia Thompson (1984), propone otra forma de entender la clase. Con casos históricos, él muestra que no basta con ser parte de una clase social oprimida o subalterna para actuar como clase, sino que es la experiencia concreta e históricamente situada la que produce la subjetivación política. En palabras del autor, es gracias a esa *experiencia* que se constituye una “disposición a comportarse como clase” (1984, 253). Así, observa cómo las clases trabajadoras usan reflexivamente sus bases culturales para lograr organizarse en un lugar de antagonismo frente al sistema de explotación y opresión; la clase en la propuesta de Thompson, como el proletariado en Marx (2015) y el partido en Gramsci (1975), constituyen la configuración o materialización de la politicidad de los sectores subalternos. Vemos aquí un esfuerzo por devolverle la historicidad al concepto de clase social, ya que, al estar ligada a la experiencia, la clase no es algo dado, sino que se forma al calor de la lucha de clases y es definida por los hombres al vivir su propia historia (1984, 34). A través de esta noción –y sin quitarle importancia a las condiciones materiales– Thompson desafía la idea de que la estructura determina la superestructura y con ello incorpora el análisis de la cultura, la subjetividad, las emociones y el comportamiento de las clases oprimidas. La *experiencia* entonces, tiene que ver con el sedimento cultural y simbólico que permite a las personas organizar y explicar sus condiciones de explotación-marginación. Es decir que, el cambio histórico tiene lugar, no porque una “base” dada deba dar lugar a una “superestructura” correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones productivas son experimentados en la vida social y cultural, refractados en las ideas de

los hombres y en sus valores y razonados a través de sus acciones, sus elecciones y sus creencias (Thompson 2000, 43).

Me interesa tomar este concepto desde la complejización que Joan Scott (2001) hace del mismo para abordar el proceso de constitución de las subjetividades políticas en torno a las disputas por el cambio de nombre del Encuentro. Al respecto plantea:

En su afán por liberar el concepto de 'clase' de las osificadas categorías del estructuralismo marxista Thompson otorga a la categoría de experiencia un rol mediador entre la estructura social y la conciencia social, siendo el punto cúlmine la disposición a actuar como clase. De este modo la identidad de clase termina adquiriendo una función integradora, uniendo lo individual y lo estructural y reuniendo diversas personas en ese todo coherente y totalizante. La clase, por tanto, se convierte en la identidad bajo la cual quedan incluidas /subsumidas otras posiciones del sujeto como, por ejemplo, las de género o raza (Scott 2001, 57).

Como heredero del pensamiento gramsciano, para Thompson (1984) la disputa hegemónica sigue anclada a la posibilidad de pasar de lo particular/local a lo universal y en este proceso de universalización se produce una nueva homogeneización de las luchas que a su vez puede ser leída como un proceso subordinador donde las particularidades terminan subsumidas al integrarse en un universal homogeneizador como una vía moderna para construir una nueva hegemonía.

Scott retoma la noción de *experiencia* no solo como evidencia de una subordinación sino para analizar cómo la misma es a la vez construida y constructora de sujetos y es justamente este proceso el que requiere un examen explicativo. Ella parte de entender que:

Los sujetos son constituidos discursivamente por la experiencia, y la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto (Scott 2001, 66).

Con ello, no pretende negar la existencia de los sujetos sino indagar en los procesos de creación de éstos y en este camino se abren otros acercamientos para mirar los procesos de subjetivación y politicidad de los mismos. La autora retoma al posestructuralismo, para hacer hincapié en el carácter variable y volátil del significado y en la naturaleza

política de su construcción. Esto implica una construcción hegemónica de sentido siempre abierta a discusión.

Scott (2001) realiza este abordaje en relación de la experiencia en torno al género, sin embargo, me interesa pensar desde esta perspectiva también las experiencias en torno a la nación, la plurinacionalidad y a la manera que se construyen los sentidos de nación y plurinacionalidad desde el feminismo. Aquí radica la importancia de una mirada sobre el lenguaje como un sistema “mediante el cual se construye el significado y se organizan las prácticas culturales y mediante el cual, por consiguiente, las personas se representan, y comprenden su mundo, incluyendo quiénes son y cómo se relacionan con los demás” (Scott, 1992 [1988], 89). Este es un elemento que ha sido bastante explorado tanto en términos teóricos como en términos políticos por el feminismo y que está fuertemente presente a la hora de entender por qué un cambio en la forma de nombrar los encuentros puede generar, no solo fuertes disputas, sino una nueva discusión sobre la importancia que tiene el nombrar en la construcción de la identidad y la politicidad.

Indagar en la construcción de los sujetos como tales, es también preguntarse por la constitución de la condición subalterna. Esta fue la pregunta que, desde los estudios subalternos realizó de manera provocativa Gayatri Spivak (2003) cuando inquirió: “Can the Subaltern Speak?” (¿Puede hablar el subalterno?). Su trabajo suscitó intensos debates en torno a la representación y la agencia de actores subalternos, y muchas posiciones se negaron a reducir al silencio a los subalternos (Alabarces, 2020). Sin embargo, como dice Santiago Giraldo en la introducción a la versión en español, la pregunta no debe tomarse en sentido literal como si se pudiera despojar a los sujetos de toda posibilidad política, sino, que apunta a desentramar el silenciamiento estructural del subalterno, especialmente las subalternas, dentro de la narrativa histórica capitalista (2003, 297). Mientras Spivak está pensando en sujetas mujeres de las castas bajas indias, en este trabajo me interesa mirar, cómo las mujeres indígenas y afrodescendientes de argentina, por su condición de género, clase y etnia son colocadas bajo procesos de doble o triple subalternización que durante mucho tiempo vino acompañado con una negación a su derecho de existir. En este marco es dónde se torna clave atender a la pregunta de Spivak sobre las condiciones estructurales desde las cuáles estas mujeres parten para lograr un reconocimiento de su voz.

Al historizar la construcción de la subalternidad, ella propone una discusión tanto sobre la representación como sobre los marcos en los que se produce la politicidad de los

subalternos. Dice Fanon: “hablar es estar en condiciones de emplear, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (1974, 21). Es decir “no solo se trata de si puede hablar la subalterna, sino también en qué lengua tiene que hablar y qué implicancias tiene el uso de la lengua colonizadora” (Oliva, 2016, 62).

La propuesta de Scott y Spivak, permite atender al carácter construido de los discursos y los sujetos, pero sin abandonar la posibilidad de encontrar ventanas a través de las cuáles acceder y pensar políticamente a esos sujetos. Volviendo a Scott: “La política es más bien el proceso por el cual las interacciones del poder y el conocimiento constituyen la identidad y la experiencia. En esta perspectiva, identidades y experiencias son fenómenos variables, organizados discursivamente en contextos particulares o configuraciones (Scott 2001, 24) y por lo tanto, volviendo a Gramsci:

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay dudas de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por lo tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el hecho histórico, siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se revelan y se levantan (Gramsci 2011, 93).

Si construcción histórica es parte de las disputas hegemónicas significa que hay contra-relatos en los cuales se condensa la historia de las clases subalternas. En esos contra-relatos donde me interesa mirar, no solo el carácter discontinuo y disgregado sino cuestionar la unilinealidad que también ha predominado, en la manera de construir la historia subalterna.

De este modo, cuando el feminismo hegemónico relata su historia -en singular- y expresada en “olas sucesivas” lo que vemos es una nueva manifestación de pretensión de universalidad unilineal dominante. En oposición varias autoras (Ciriza 2015; Millán 2018) señalan que, a la hora de mirar nuestros movimientos, la lectura en términos de *olas del feminismo*, si bien tiene la virtud de mostrar los momentos de reflujo o repliegue de la acción colectiva, solo da cuenta de una de las muchas experiencias colectivas que abonan a un movimiento diverso.

Con Alejandra Ciriza (2015) entendemos que no hay un único feminismo, ella señala que el nombre o la denominación “feminismo” puede tener una impronta moderna occidental, sin embargo, a ella le interesa dar cuenta de una multiplicidad de genealogías que desembocan en las formas heterogéneas que tienen los feminismos del sur.

En mi entender los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativos. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas, mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas (2015, 99)

De esta convicción la presente investigación entiende que para poder dar cuenta de las múltiples politicidades que componen y disputan sentidos dentro del movimiento feminista de mujeres y diversidades, es preciso entender también las genealogías múltiples, episódicas y disgregadas que las constituyen en una historia que tiene mucho más de urdimbre que de olas.

De aquí se deriva otro elemento fundamental para la presente investigación y que tienen que ver con el carácter polifónico de las experiencias y politicidades resultantes. Así Stuart Hall (1992) a partir de los aportes teóricos de Ferdinand Sussure y de Michel Foucault, muestra cómo el sujeto que había sido considerado portante de una identidad unificada y estable, comenzó a entenderse como fragmentado, compuesto de varias (y muchas veces contradictorias) identidades sociales y culturales.

Liberar la concepción del sujeto y no entenderlo como atado a una identidad fija, permanente o esencial nos permite analizar como el sujeto y por ende sus politicidades – en plural- son potencialmente transformadas continuamente en relación con las distintas maneras en que los sujetos son representados o interpelados en los sistemas culturales en los que se sitúan. Este “proceso de descentramiento del sujeto” como lo denomina Hall (1992) deja aflorar la heterogeneidad como oposición a las pretensiones universalistas, entre las cuáles se encuentra cierto feminismo que, tras demostrar la reductibilidad del sujeto moderno abstracto y masculino, se acomodó en un binarismo centrado en un universal de mujer (Millán, 2011).

Siendo la plurinacionalidad y sus sentidos, un elemento central de esta investigación es preciso tomar un posicionamiento analítico -y político- respecto a las tensiones teóricas entre universalismos y particularismos.

En este sentido, comparto la lectura realizada por Elizabeth Jelin, cuando afirma que, en pleno auge del neoliberalismo, se construye una serie de afinidades entre “el individualismo neoliberal y la exaltación de la diversidad –pensada como diferencia antes que como desigualdad” (2014, 12). Esta inclusión multicultural, en términos gramscianos, muestra la capacidad de adaptación del neoliberalismo para mantener su hegemonía y cómo esta emergencia de identidades múltiples reclaman respuestas y otros abordajes por parte de las y los intelectuales de izquierda interesados en mirar las subjetividades políticas y la transformación social. El esfuerzo por mostrar cómo se viven las experiencias concretas de *dominación / subordinación/ politicidad* implica, mirar los atravesamientos de distintas dimensiones de la dominación: género, raza, y clase entre otras.

En este punto, las investigadoras feministas pusieron en evidencia la interrelación de factores en juego, mostrando que las desigualdades de clase no podían ser leídas sin atender a los modos de dominación étnica, y estas últimas no terminaba de dar cuenta de la realidad sino se incorpora también una dimensión por mucho tiempo invisibilizada que tienen que ver con el género. Esta articulación fue sistematizada por Francke (1990) bajo la figura de una trenza con tres componentes que se entrecruzan de forma tal que dan soporte a una sola estructura de poder en la que se definen las relaciones sociales e institucionales. Estas hebras (ejes de la dominación) reseñadas por Francke corresponden a la clase, la raza y el género; aunque ella señala que, como en una trenza, muchas veces solo se ven dos partes y en muchos análisis el género quedaba confundido con la estructura de clase o con la estratificación étnica; no obstante, actúa con una fuerza específica dentro del sistema de dominación. Hoy podríamos pensar que la trenza puede incluso estar compuesta de más hebras y que dependiendo de cada caso las hebras tendrán distintos grosores. A su vez, estas experiencias de dominación configuran condiciones materiales que, junto con las dimensiones simbólicas, culturales y afectivas forman parte del proceso de subjetivación política.

Distintas intelectuales llevaban tiempo batallando dentro de las teorías marxistas para mostrar la importancia de estas dimensiones en las luchas contra la dominación. Pero, sobre todo estos aportes buscan desarmar la jerarquía según la cual todas las luchas



resultaban secundarias respecto a la lucha de clases entendida como contradicción principal. En este sentido, quiero detenerme en el debate mantenido entre dos feministas de izquierda, Judith Butler (2000) y Nancy Fraser (2000).

Judith Butler está preocupada por desmontar la acusación de que los nuevos movimientos sociales son *meramente culturales*. Para ella la separación entre vida material y vida cultural desconoce los aportes a la teoría marxista realizadas desde las distintas corrientes del materialismo cultural, por ejemplo, las de Raymond Williams (1997), Stuart Hall (1992) y Gayatri Chakravorty Spivak (2003). Estos aportes, muestran la relación permanente, interdependiente y no subordinada entre la vida cultural y la vida material, de manera tal que no sería posible hablar de demandas, reivindicación o movimiento únicamente culturales. Aquí vale mencionar que la autora parte de la premisa de que aquello que se considera ‘sólo cultural’ está catalogado como menos importante. En todo caso está tratando de hacerle frente al auge del multiculturalismo neoliberal y ve en este señalamiento a los nuevos movimientos como “culturales” un modo de despojarlos del potencial subversivo mediante una ‘inclusión’ a través de la domesticación y la subordinación. En este camino señala que la teorización realizada por Nancy Fraser (1997) respecto a la existencia de dos tipos de injusticias y por ende de demandas, las de reconocimiento y las de distribución, adolece de este mismo problema al separar lo cultural (reconocimiento) de lo material (distribución). En este debate Fraser (2000) realiza una serie de señalamientos que consideramos claves para pensar las múltiples formas de politicidad subalterna.

En primer lugar, la autora toma distancia de la premisa de que aquello que se considera meramente cultural pueda ser inferior a las injusticias o demandas redistributivas ya que para ella ambas injusticias son equivalentes en importancia y gravedad en tanto son injusticias a resolver. Advierte que la falta de reconocimiento no es simplemente recibir un trato despreciativo, sino que equivale, “a no ver reconocido el propio estatus de interlocutor/a pleno/a en la interacción social y verse impedido/a de participar en igualdad de condiciones en la vida social” (Fraser 2000, 124). La separación responde así, a un ejercicio analítico sin el cual no se puede dar cuenta de dos tipos de injusticias que tienen un origen diferente, aunque puedan tener consecuencias interrelacionadas. Es decir, una falta de reconocimiento por ejemplo la discriminación racial puede implicar una injusticia distributiva, al generar menor acceso a educación y a empleos con buena remuneración. “Es más fácil morir por ser negro que por el coronavirus”, afirman

militantes brasileños en las protestas antirracistas contra el genocidio del pueblo negro. Ciertamente es que las estadísticas nos dicen que la mayoría de la gente no blanca forman parte de la clase social más empobrecida y que, en este caso, podemos ver una intersección de injusticias, donde la condición racial tiene efectos en las condiciones materiales de vida, pero, el punto clave es que:

La falta de reconocimiento constituye una injusticia fundamental, vaya o no acompañada de una distribución desigual. Y esto tiene consecuencias políticas. No hace falta demostrar que una forma determinada de falta de reconocimiento implica una distribución desigual para legitimarla con el fin de exigir justicia social y pretender que sea remediada. (...) Tampoco es preciso demostrar que estas luchas representan una amenaza para el capitalismo para demostrar que son justas (Fraser 2000, 126).

El argumento que sostiene la autora apunta a cuatro cuestiones centrales. La primera es que las formas de injusticia no se limitan a la cuestión redistributiva; la segunda es que toda forma de injusticia es igual de grave; la tercera es que si no podemos ver la diferencia conceptual entre el origen de la injusticia difícilmente podremos llevar adelante acciones efectivas para revertirlas; y por último, si bien coincido con la preocupación de Butler respecto al efecto del multiculturalismo neoliberal esto no contradice el hecho, como bien señala Fraser, de que para resolver algunas de las demandas de reconocimiento “no necesitamos derribar el capitalismo para poner remedio a estas discriminaciones, aunque sigamos pensando que es preciso derribarlo por otros motivos (2000, 131).

Este debate, y coincidir con la posición planteada por Fraser trae aparejado el problema de la ambigüedad en el uso de la categoría de subalternidad y las dificultades que esta ambigüedad ocasionan a la hora de categorizar la pertenencia a las clases subalternas. Nótese que seguimos utilizando la categoría de clase articulada a la de subalternidad. En este sentido, interesa retomar los planteos de Thompson (1984) respecto a la clase social en dos sentidos. Por un lado, si la clase no es algo dado y su constitución depende de la *experiencia*, al tiempo que la experiencia puede ser el resultado de una combinación de dimensiones que inciden en las condiciones materiales de existencia, las posibilidades de constituirse como clase social ya no se limitan únicamente a la experiencia obrera como fue presentada por las lecturas dominantes del marxismo determinista. Por otro

lado, considero que, si bien la clase social no alcanza para explicar todas las dimensiones de la dominación /resistencia/ politicidad esta es una categoría de la que no podemos prescindir a la hora de pensar la politicidad subalterna o corremos el riesgo de tal nivel de laxitud que su capacidad explicativa se vería seriamente reducida.

Al leer varias investigaciones empíricas que abordan la construcción de subjetividades políticas (Seoane, Taddei y Algranati 2011; Manzano 2004) es común encontrar un uso indistinto de formulaciones como sectores populares, clases subalternas, clases populares utilizadas prácticamente como si fueran sinónimos. En este sentido considero que el uso combinado de categorías como clase y subalternidad y en menor medida *lo popular* tiene un potencial complementario para caracterizar a las y los sujetos a los que haré referencia en la presente investigación. En este sentido, y en acuerdo con Fraser, creo que a la hora de mirar la politicidad de las grandes mayorías que no forman parte de las élites dominantes no debemos abandonar la categoría de clase y por tanto no creo que podamos prescindir de la noción de clases subalternas, aunque la misma requiere del esfuerzo teórico de integrar otras formas de dominación además de la económica.

### **2.3 El Feminismo y la Cuestión de la Transformación Radical. Renovando viejos debates sobre la política y lo político**

El debate de Butler (2000) y Fraser (2000) a su vez, nos conduce a la clásica discusión de la izquierda y la socialdemocracia respecto a si reformismo o revolución. Este debate puede parecer pasado de moda, pero a la luz de los feminismos adquiere un sentido renovado que se articula también con otra serie de reflexiones que estuvieron muy presentes en Argentina, como los ecos del levantamiento zapatista y la emergencia asamblearia poscrisis del 2001. Me refiero a los debates sobre la política y lo político; el poder constituyente y el poder constituido.

No en vano Verónica Gago (2019) titula su libro centrado en los últimos años del movimiento feminista argentino “*La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*”. ¿Qué es cambiarlo todo? Cuando desde el feminismo se afirma *¡se va a caer o lo vamos a tirar!* No se hace referencia únicamente de los índices de violencia de género sino de una crítica al *sistema patriarcal*, que algunas no podemos entender sin agregar, *colonial* y *capitalista*. Con ello el feminismo, al menos una parte, pone en discusión los pilares mismos de la modernidad como la conocemos.

En esta misma línea Margara Millán (2013) entiende a los movimientos sociales como sujetos que retoman la centralidad de lo político por sobre la política. Para esto Millán retoma la propuesta de Bolívar Echeverría, que observa a los movimientos sociales como manifestaciones del sustrato profundo de lo político; dimensión del sujeto social que sin duda no se agota en las formas de la política (2013, 47). Millán reafirma la apuesta de conceptualizar a los feminismos y movimientos de mujeres como movimientos sociales que con sus prácticas y discursos intervienen en el espacio de “lo cultural” y “lo político”, modificando los imaginarios colectivos y ampliando el horizonte de la representación del mundo de lo posible y provocando transformaciones en las estructuras, al mismo tiempo que *en* los sujetos, a través y en contra de las sedimentaciones socio/subjetivas que los conforman (2020, 210). Sin embargo, considera que el momento actual otorga una impronta diferente a estos movimientos, o al menos a parte de sus acciones por lo cual nos invita a pensarlos como movimientos-revueltas, portadores de una forma de ejercicio político por fuera de los marcos e instituciones liberales.

En cuanto a la centralidad del Estado, coincido con Luis Tapia en que la reforma estatal no constituye necesariamente el fundamento último de los movimientos sociales, a pesar de que su accionar ha logrado, en la mayoría de los casos, una ampliación de derechos civiles y políticos. Esto se evidencia claramente en el caso de los feminismos, que históricamente han impulsado diversos reconocimientos y ampliaciones de la ciudadanía, como el voto femenino, pero cuya acción no se limita al Estado. Por el contrario, buscan la transformación de patrones sociopolíticos y culturales profundamente arraigados en la sociedad, como el patriarcado. Es en estos cuestionamientos donde, resuenan las reflexiones sobre el quehacer político, los límites institucionales de la política y la potencia constituyente de lo político que no se ajusta a las formas institucionales de canalizar demandas Eduardo Grüner, retoma a Maquiavelo y Hobbes desde una lectura con tintes psicoanalíticos para señalar como la reducción de la política como práctica de la conspiración genera una especie de síntoma. Dice Grüner:

el síntoma de la separación entre *lo* político (entendido como instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir como espacio de una *ontología práctica* del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón*) y *la* política (entendida como

ejercicio de una “profesión” específica en los límites institucionales definidos por el espacio “estático” del Estado jurídico), separación que es el rasgo central de la modernidad (2005, 81).

Grüner (2005) busca establecer cómo las formas de ejercicio político establecidas dentro de los marcos de la democracia moderno capitalista no solo generan un desplazamiento de la política por sobre lo político sino que, incluso, en términos de Negri (1992), operan una especie de “borradura” o absorción del *poder constituyente* por el *poder constituido* limitando el accionar político de las grandes mayorías a un ejercicio mediado por las formas institucionales, sean estas partidos políticos o sindicatos. Es en esta medida, que para Negri el poder constituyente tiene la potestad de poner en crisis “*el concepto de representación porque, al menos desde el punto de vista teórico, sobre esa articulación teórico-práctica se lleva a cabo una primera y esencial desvirtuación y despotenciación del poder constituyente*” (2015, 42).

Desde una lectura distinta pero no opuesta, Chantal Mouffe (2003) cuestiona la naturalidad con que asumimos los sistemas democrático-liberales como sistemas plenamente inclusivos. Ella señala,

Al subrayar que la identidad de una comunidad política democrática depende de la posibilidad de trazar una frontera entre "nosotros" y "ellos", Schmitt destaca el hecho de que la democracia siempre implica relaciones de inclusión/exclusión. [...] Uno de los principales problemas del liberalismo, y uno de los que pueden poner en peligro la democracia, es precisamente su incapacidad para concebir esta frontera (Mouffe, 2003 59-60).

Según Mouffe, lo que las democracias liberales realizan es un proceso de despolitización y ocultamiento de lo excluido. Podríamos ver esto como la construcción de universales que para incluir borran las particularidades y hacen desaparecer lo que queda por fuera. En una combinación entre Schmitt y Gramsci, Mouffe señala que: En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder (2003, 64).

Dicho esto, la autora propone distinguir entre agonismo y antagonismo. El antagonismo -en tanto superficie ontológica a partir de la cual lo social se instituye- opera como un presupuesto cuasi trascendental que se constituye en condición de posibilidad del pensamiento político (Laclau y Mouffe 1987) y permite asumir el carácter precario y contingente de todo fundamento de lo social. En este enfoque resulta de crucial

importancia "reconocer la dimensión de lo político como la posibilidad siempre presente del antagonismo evidencia los intentos parciales y siempre fallidos por instituir o fundar la sociedad como totalidad. O en términos gramscianos es la imposibilidad de una hegemonía absoluta de una vez y para siempre.

También desde una vertiente gramsciana pero con una lectura diferente, Massimo Modonessi hace una lectura interrelacionada entre tres conceptos claves: subalternidad, autonomía y antagonismo. La subalternidad se opone a la autonomía en tanto mantiene, justamente una posición de subalternidad dentro de relaciones de hegemonía, pero a su vez ejerce formas de resistencia que pueden ir desde prácticas cotidianas (Scott 2000) hasta momento de rebelión abierta. Lo que me interesa de la lectura propuesta por Modonessi, es el lugar que ocupa el antagonismo en la configuración de los procesos de subjetivación política. Para Modonessi el antagonismo “impacta de forma decisiva en el nivel experiencial, instalando la dinámica del conflicto como acontecimiento, como momento extraordinario, como tiempo-ahora, como instante, como desborde, como rebelión o insurrección” (2016, 87). El antagonismo como motor que dinamiza posiciones políticas a través de experiencias de insubordinación.

De este modo y como afirma Grüner, “el espacio de la política y el Estado entendido en el moderno sentido ‘burgués’ sólo ha podido construirse a costa de la negación de lo político” (2005, 73); al devolverle la centralidad a lo político, los movimientos sociales no solo tienen la potencialidad de exigir al Estado una ampliación en términos de derechos, sino que, tienen la potencialidad de poner en crisis las formas mismas de la política institucional.

Así llegamos a otro problema que tiene que ver con el tiempo. ¿Cuál es el tiempo del poder Constituyente? ¿Se puede vivir en permanente revolución? Otra vez estamos ante dilemas clásicos que no dejan de actualizarse. Para Negri los intentos de calificar al poder constituyente como algo extraordinario –en el tiempo– y –en el espacio– y cuya finalidad queda fijada en una determinación singular es lisa y llanamente un absurdo. Y se pregunta ¿cómo puede un hecho normativo consuetudinario hacer justicia a la innovación? ¿Cómo puede una «clase política» preconstituida ser el garante de una nueva constitución? (2015, 42). Dejo estos interrogantes expuestos para retomarlos luego a la luz del debate planteado por los feminismos.

## 2.4 El/los sujeto(s) político del feminismo

Siguiendo la línea de reflexión sobre la política y lo político, quiero abordar un problema largamente discutido dentro del feminismo, que ilustra la imbricación entre teoría y práctica política: la definición de su sujeto político. Este debate, lejos de estar resuelto, se reedita en cada nuevo contexto y será crucial en la discusión sobre el cambio de nombre de los ENM a EPMLTTINB.

El feminismo, como pensamiento y propuesta política moderna, interpela desde sus inicios al proyecto de la Ilustración al cuestionar la exclusión de las mujeres del contrato originario que instaura la vida cívica y política.

Carole Pateman, en *El Contrato Sexual*, destaca cómo Thomas Hobbes se diferencia de otros autores clásicos como Locke al sugerir que en el estado natural “no hay diferencia entre varones y mujeres en fuerza o prudencia, (ya que) todos los individuos están aislados y son mutuamente suspicaces respecto de los demás” (Pateman 1995, 64). Siguiendo a Hobbes, Pateman plantea que la dominación masculina vigente es una condición adquirida (artificial) sin fundamentación en la naturaleza humana.

Mostrar cómo la “razón ilustrada” es en realidad una construcción histórica de la “razón patriarcal” que justifica la exclusión de las mujeres del orden político y filosófico (Molina, 1994) ha sido un señalamiento primordial del primer feminismo, que abogaba por los derechos civiles y políticos de las mujeres. Estos argumentos moldearon un feminismo inicial que pugnaba por la inclusión de las mujeres en el contrato social de la modernidad en condiciones de igualdad.

A finales de los años sesenta, se inició un debate sobre los objetivos del feminismo entre el llamado “feminismo de la igualdad” y el “feminismo de la diferencia”. Mientras el primero mantenía los principios fundacionales y se expresaba por la igualdad de acceso al mundo masculino, el feminismo de la diferencia cuestionaba la igualdad por considerarla una categoría androcéntrica y asimilacionista, proponiendo revalorizar la diferencia entre los géneros no como un obstáculo, sino confrontando la construcción de jerarquías basadas en las diferencias de género.

En el contexto del avance mundial del neoliberalismo, el debate entre los feminismos de la igualdad y la diferencia se dio acompañado de una creciente institucionalización multiculturalista que intentaba diluir la radicalidad de distintos reclamos, fomentando el reconocimiento desarticulado de las diferencias en una lógica opuesta a la

interseccionalidad. En este marco, retomo la advertencia de Joan Scott (1992) sobre las trampas de considerar el debate “igualdad versus diferencia” como la expresión de posiciones radicalmente opuestas.

La alternativa a la construcción binaria de la diferencia sexual no es la igualdad, la identidad o la androginia. Al subsumir a las mujeres dentro de una identidad “humana” general, perdemos la especificidad de la diversidad femenina y las experiencias de las mujeres; en otras palabras, regresamos a los días en que se suponía que la historia del “hombre” era la historia de todas las personas, cuando las mujeres estaban “olvidadas por la historia”, cuando lo femenino servía de contrapunto negativo -el “Otro”- para la construcción de una identidad positiva masculina (Scott 1992, 104).

La autora (1992), siguiendo a Derrida, propone elaborar una estrategia política “deconstructiva” que permite desmenuzar y entender el proceso que estructura las lógicas de pensamiento en términos exclusivamente binarios. Señala la importancia que tuvo y sigue teniendo para los feminismos el reconocimiento de las diferencias como una bandera de lucha en pos de la igualdad. En este sentido y aunque parezca obvio es preciso reforzar la comprensión de que lo opuesto a la igualdad es la desigualdad no la diferencia. Ella afirma que:

...las demandas por igualdad se han apoyado en argumentos implícitos o usualmente no reconocidos de diferencia; si los grupos o los individuos fueran idénticos o iguales no habría necesidad de pedir igualdad. La igualdad podría definirse como una indiferencia deliberada frente a diferencias específicas (Scott, 2008, 216).

Sin duda, este es el camino emprendido por Judith Butler cuando publica *El género en disputa* en 1990. Allí tensiona el modo binario de leer el mundo y, especialmente, la relación sexo-género como un eje estructurante de la identidad feminista, criticando así la idea de un feminismo centrado en un esencialismo identitario. Con una fuerte impronta crítica, apunta contra el lugar de la identidad en la construcción de un sentido de lo colectivo como base para la constitución de sujetos políticos.

Siguiendo esta línea, cabe destacar que los cruces entre feminismo y postestructuralismo abogaron por la deconstrucción de las identidades esencialistas, visibilizando las relaciones históricas que las conformaron. En este camino fue importante desplazar el ideal esencialista de “la mujer” hacia la conceptualización



histórica de las mujeres primero, para luego revisar si la idea de mujeres en plural, o incluso “lo femenino”, define al sujeto del feminismo.

Este debate implicó fuertes cruces dentro del movimiento feminista y, sin pretender realizar una lectura pormenorizada de los mismos, me parece importante situar que dicho problema no es algo nuevo que aparece con la masividad reciente del movimiento, sino que tiene una trayectoria que debe tenerse en cuenta para situar la discusión actual.

Para algunas activistas y teóricas, las críticas postestructurales dejaban al feminismo sin sujeto, diluyendo la lucha de las mujeres que tanto había costado instalar. Incluso llegaron a señalar que estos debates beneficiaban al mismo patriarcado (Kubissa, 2020). Desde esta óptica, el elemento que une al sujeto político es el compartir una opresión por la condición femenina (Lidia Cirillo, 2002), aunque existan diferencias entre las mujeres.

La propuesta de Gayatri Spivak (1987) respecto al uso operacional de la identidad para generar cohesión y potenciar ciertas luchas, al cual denominó “esencialismo estratégico”, fue retomada por distintas feministas para defender la importancia de la identidad en la constitución de los sujetos políticos en general y del feminismo en particular.

La cuestión aquí, no es poner en duda la necesidad de constituirnos como sujetas políticas sino ¿Cuál es la argamasa que nos une y permite nuestra constitución política? Deconstruir el sujeto mujer es proponer una lectura histórica de su constitución. Retomando a Spivak, Butler reconoce la importancia histórica que ha tenido la formulación mujer en el cabildeo político del feminismo y rol del esencialismo estratégico: “las feministas necesitan contar con un esencialismo operacional, una falsa ontología de las mujeres como categoría universal” (Butler 1989, 277). Sin embargo, advierte sobre el riesgo de que lo operacional no solo sea utilizado en un sentido estratégico y termine instalándose como sentido ontológico produciendo un cierre sobre sí mismo:

La movilización de las categorías de identidad con vistas a la politización siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento del poder al que nos oponemos. Esa no es razón para no utilizar la identidad, y para no ser utilizados por ella. No hay ninguna posición política purificada de poder, y quizá sea esa impureza lo que ocasiona la capacidad de

acción como interrupción eventual y cambio total de los regímenes reguladores. No obstante, aquellos a quienes se considera «irreales» siguen aferrados a lo real, un aferramiento que tiene lugar de común acuerdo, y esa sorpresa performativa produce una inestabilidad vital (Butler 1999, 32).

Por otro lado, si consideramos que la constitución de cualquier sujeto político es un proceso dinámico y por lo tanto en permanente reactualización el sujeto del feminismo cambia a la par que el feminismo se transforma en tanto proyecto político. Por lo cual la pregunta aquí es ¿cuál es el lugar de la identidad en este proceso?

Los elementos centrales del debate igualdad /diferencia vuelven en distintas coyunturas, sobre todo cuando se tensiona la centralidad de la categoría de mujer dentro de los feminismos. Para Fraser el debate igualdad /diferencia centrado en el sexo tendrá una segunda fase en dónde se desplaza el problema de la diferencia entre los sexos al de las diferencias entre las mujeres (Fraser 1997, 236). Las mujeres, afros, migrantes, cuestionaron la universalización de un estereotipo de mujer, que reproducía formas de exclusión dentro del feminismo.

Hay una extensa literatura que da cuenta de cómo estas críticas realizadas “desde los márgenes del feminismo” (Hooks, 1984) hacen eclosionar esta noción esencialista de mujer (Davis 1981; Lorde 1984; Anzaldúa 1987, Lugones, 2008). De este modo se cuestiona la idea de una “contradicción principal”- puesta en el género- para evidenciar la existencia de “sistemas de opresión” que actúan de manera simultánea (Brown 1991, Vigoya 2014). Reconocer que las experiencias de diversas de mujeres, feministas, lesbianas están atravesadas por distintas categorías y posiciones de *sujetas* dice Ochy Curiel: “representó un gran avance para el feminismo de la región”. Sin embargo advierte que, aunque permitió la articulación política, poseía “sesgos esencialistas” (2014, 329).

Siguiendo a Margara Millán (2011) me interesa mirar al feminismo no como categoría sino como proyecto político que incluye la formulación de “una teoría y una práctica que ocurre de manera dialógica con configuraciones históricas y contingentes de poder y de sentido, en oposición a su entendimiento como imposición principista” (Millán 2011, 19). Dicho esto, es preciso historizar el feminismo para mirar disputas de sentidos a la hora de pensar cómo se construye/n el/los sujetos del feminismo. Aquí es donde la tensión universalismos / particularismo como una dicotomía de difícil solución vuelve a colocarse en el centro de la escena.

En un intercambio epistolar entre Judith Butler y Ernesto Laclau (1995), al reflexionar sobre las posibilidades de igualdad ellos se preguntan ¿cómo se puede concebir una identidad política que no congele -ni homogenice- el juego de diferencias interno a sí misma? Es a partir de esa pregunta que el tema de la igualdad cobra relevancia en las reflexiones que estamos desarrollando aquí.

De manera coincidente, Chantal Mouffe señala que los feminismos han demostrado que tras la pretensión de universalidad se esconden una serie de particularismos excluyentes (1999). Algo que actualmente se encuentra en discusión por ejemplo con el debate respecto al uso de un lenguaje no sexista. Entonces si aceptamos que la pretensión de universalidad es en realidad un particularismo solapado ¿cómo podemos evitar la exaltación neoliberal de las particularidades individualizadas de las que nos hablaba Jelin?

Ante este dilema, Mouffe propone construir una “democracia radical”. Ella afirma que hay que dejar de considerar a los sujetos como identidades unitarias ante la evidente “multiplicidad de posiciones subjetivas que constituyen un único agente. De este modo se abre la posibilidad de que esta multiplicidad se convierta en sede de un antagonismo y que, por tanto, se politice” (1999, 31). Para la autora esto abre nuevas perspectivas para la acción política y otra forma de entender la relación entre lo universal y lo particular.

Tomando como punto de partida del modelo de democracia liberal, Mouffe (1993) y aunque resulta dudoso/cuestionable de que sea posible un proceso de radicalización democrática partiendo de la democracia liberal, interesan aquí exponer sus aportes en torno a las posibilidades de construcción de *un universal colectivo* dice ella. Nos inclinamos por hablar de *comunes* en base a “un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular” (1999, 33). En este sentido conviene resaltar el planteo respecto a abandonar el universalismo abstracto de la modernidad en pos de particularizar ese universalismo. Una particularización, que nos permita recuperar el ethos, es decir las condiciones históricas y culturales presentes en una comunidad, que reconozca múltiples formas de racionalidad, y a la doxa como la forma propia del campo político (Mouffe, 1993).

Este sentimiento de comunidad, que permite una nueva relación universal-particular, solo puede lograrse pasando de la crítica a las opresiones particulares a una crítica a la opresión en sí, en tanto “principio de cierre” (Laclau, 1996).

Es en esta urdimbre donde se ancla la posibilidad de repensar el sujeto del feminismo en la tensión antes planteada de universalismo particularizado. Pero, además, siguiendo a Margara Millán (2011, 2018), en la tensión de horizontes emancipadores, que surgidos de la modernidad ilustrada, hacen temblar sus mismas bases y nos permiten pensar una modernidad otra (Echeverría, 1995). La siguiente cita expresa una posición que será central en nuestro análisis:

Para que el feminismo deje de reproducir una visión universalizante y canónica, fundada en un “sujeto abstracto Mujer”, correlato del sujeto abstracto varón, funcionales ambos a la lógica dominante del mercado, debe entenderse como una teoría y una práctica que ocurre de manera dialógica con configuraciones históricas y contingentes de poder y de sentido, en oposición a su entendimiento como imposición principista. La historización de las acciones y formas organizativas de las mujeres, de sus palabras, en los diferentes contextos, es lo que hace posible un feminismo interactuante con y transformativo de su propia realidad cultural, política y social. (Millán 2011, 19)

En este sentido Millán (2018) habla de una “eclosión” del sujeto del feminismo, esto nos permite pensar los feminismos como potencialmente articuladores de una propuesta radical de transformación de la sociedad enunciada desde una diversidad colectiva. Sin pretensiones de idealizar, la presente propuesta de investigación buscará entonces dar cuenta de la construcción y politicidades en juego presentes en este sujeto diverso y contradictorio del feminismo localmente situado, pero en una reflexión globalmente conectada.

## **2.5 El feminismo como propuesta contrahegemónica**

Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (1987), realizan una aproximación al trabajo de Gramsci, especialmente a la noción de hegemonía, para pensar formas de articulación alternativas a las propuestas esencialista o la proliferación de dualismos del tipo: voluntad / determinismo; ciencia / ética; individuo / colectividad. Según los autores:

“el concepto de ‘hegemonía’ surgirá precisamente en un contexto dominado por la experiencia no sólo de la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista en un universo político–discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de ‘necesidad’ al horizonte de lo social” (Laclau, Mouffe 1987, 27).

Desde esta perspectiva, la posibilidad de disputar hegemonía desde el campo popular está dada por la posibilidad de que esas luchas fragmentadas se articulen -sin subsumirse una a la otra ni perder sus identidades específicas- en una cadena equivalencial. Las cadenas equivalenciales para Laclau (2012) se generan a partir de distintas demandas y quedan sin respuesta por parte del sistema hegemónico. La falta de respuesta se vuelve el elemento común que crea la equivalencia -ser demandas no atendidas-. Así, ese elemento común posibilita su articulación para interpelar al sistema. La amplitud de la cadena equivalencial generada por las exclusiones sociales es, para este autor, el elemento clave para la constitución del pueblo en tanto “permite conformar una subjetividad social más amplia y la formación de una frontera interna antagónica separando el pueblo del poder” (2012, 83). Lo interesante de esta nueva subjetividad es que no se constituye simplemente como una agregación de demandas, sino como una significación nueva que las unifica a todas pero que a la vez no se reduce ninguna (Laclau 2012).

Vale aclarar que la oposición pueblo/ poder tiene que estar dada por un lugar que se ocupa dentro de la sociedad más no necesariamente por una actitud de oposición consciente de antagonismo. Esta aclaración me parece fundamental porque de lo contrario ello nos llevaría a entender, por ejemplo, que los campesinos que se alinean con los intereses de los terratenientes por que aspiran algún día serlo o por lo que sea, no formarían parte del pueblo.

Esta conceptualización de lo popular de manera relacional y antagónica a mi juicio, es muy cercana a la categoría de subalternidad, pero su formulación a partir de una división clara con el poder puede evitarle la ambivalencia presente en ciertos usos de la categoría subalterna.

¿Es posible entonces pensar el *feminismo* como Laclau piensa al *Pueblo*? En acuerdo con lo que señala Margara Millán “Me parece que estamos en un momento particular y distinto de la lucha feminista, un momento en el cual, de la solidaridad entre luchas específicas, se transita a la enunciación de una lucha global antisistémica (2019, 19) y en base a lo recolectado en esta investigación sostenemos que es una posibilidad – quizá más deseo que realidad- pero posibilidad al fin, en tanto tiene el potencial de generar una articulación de luchas y sentidos.

Decíamos, siguiendo a Millán, que entendemos al feminismo como pensamiento crítico; sin embargo, sabemos que en muchos casos se lo interpreta como identidad política,

algo que resulta en términos analíticos bastante problemático en varios sentidos. Uno de ellos, es el de que existen una infinidad de sujetas políticas que no se reconocen, identitariamente como feministas. Por ello me interesa diferenciar, la identidad política de un movimiento tan diverso y heterogéneo que no puede definirse únicamente como movimiento feminista, del feminismo como pensamiento crítico.

Para cerrar esta parte de la reflexión, hay un aspecto de la teoría de Laclau (2012) sobre la que quisiéramos plantear algunos señalamientos/distanciamientos. Centralmente, respecto del lugar que otorga al Estado como destinatario del antagonismo político sobre el cual se constituye la politicidad. Cuando Laclau (2012) plantea que la cadena equivalencial que constituye al pueblo, se forma a partir de una serie de demandas insatisfechas realizada a los Estados, siendo éstos los que no dan respuesta a esas demandas. De este modo el antagonismo se construye en primera instancia con el Estado sea éste local o nacional. Desde nuestra perspectiva, al igual que no podemos prescindir de la clase social -pero no podemos reducir todas las luchas a una lucha de clases-, con el Estado pasa algo similar. Ciertamente los Estados ocupan un lugar central en las demandas políticas, pero no podemos afirmar que toda la politicidad subalterna esté dirigida únicamente a él. Siguiendo a Tapia:

Las reformas de la sociedad no tienen que pasar necesariamente por la reforma de las instituciones del estado. Son más profundas y duraderas cuando no han sido impuestas por la coerción estatal. Por un lado, resultan de su propio movimiento y modernización. Por el otro, de la acción de movimientos sociales que van modificando las costumbres y las creencias y, de paso, las relaciones (2008, 62).

A partir de este planteo veremos cómo la propuesta de muchos movimientos sociales, especialmente los que él llama, movimientos societales desbordan largamente al Estado. A modo de ejemplo, podemos ver, como dentro de los movimientos feministas algunas demandas están dirigidas al Estado y le exigen que se garanticen derechos (aborto, salud sexual, políticas contra la violencia de género, etc.) otras demandas no se limitan a la esfera estatal sino a la transformación profunda del sistema capitalista / patriarcal (Gago, 2016).

A partir de ahí quisiera adentrarme en los cuestionamientos teóricos al sujeto del feminismo universalista. En la introducción a una compilación de trabajos de distintas teóricas feministas del sur global, Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández

Castillo (2008) plantean una serie de tensiones con los feminismos hegemónicos, cuya equidad de género esta construida sobre una idea universal de mujer blanca y occidental algo que revisamos anteriormente. Otra tensión señalada por las autoras, es la que se establece con los nacionalismos y las políticas de identidades y, la relación ambivalente, entre estos feminismos con:

...los nacionalismos culturales y/o identidades étnicas que a la vez que les proporcionan espacios de resistencia frente a regímenes de poder coloniales y poscoloniales y/o frente a la globalización neoliberal, engendran “construcciones de una feminidad idealizada sobre todo a través de una construcción cultural conservadora de la “tradición” de acuerdo a un modelo patriarcal y heterosexual de familia” (Suárez Navaz y Hernández Castillo 2008, 11)

Las opciones propuestas ante esta tensión son variadas, pero coinciden en elaborar propuestas teórico prácticas que no renieguen de la identidad histórica colectiva, pero la sometan a un profundo análisis de los vínculos entre identidad y poder para construir formas identitarias siempre dinámicas en unas nuevas condiciones de poder. Estos elementos son un aporte fundamental para analizar las relaciones entre feminismos y la demanda de plurinacionalidad articulada a las experiencias de mujeres y diversidades no hegemónicas (afrodescendientes, indígenas, migrantes, marrones). A su vez, la construcción de una identidad histórica colectiva, de un feminismo, que pretenda encarnar esta nueva relación universal-particular y contener sin homogeneizar una diversidad de sujetos y luchas requiere también repensar su construcción desde la óptica de la historia de las clases subalternas, como las entendía Antonio Gramsci (2011)

### **Capítulo 3. El rol de los Encuentros Nacionales de Mujeres en la conformación de politicidades y articulaciones del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina**

El presente capítulo busca entender el impacto de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en el crecimiento y proceso de politicidad subalterna del movimiento feminista de mujeres y diversidades. Para ello, se revisa su origen, las tradiciones y experiencias tanto regionales como locales de las cuales se nutre, y las características principales de los ENM. Con este fin, haremos un breve recorrido por las discusiones y transformaciones que atravesaron los ENM hasta el momento previo a la discusión en torno a su cambio de nombre.

En este recorrido, se intenta realizar una caracterización del movimiento feminista de mujeres y diversidades argentino, con la intención de llevar a cabo un abordaje analítico que permita tratarlo como un todo sin reducir su heterogeneidad ni complejidad.

#### **3.1 La construcción de formas de politicidad, democracia y ciudadanía con una mirada de género**

Para iniciar, es preciso señalar que la experiencia de la dictadura cívico-militar y el retorno a la democracia son centrales para casi todos los movimientos sociales de los años '80 y los feminismos no son la excepción.

En el caso, los feminismos, la década del '70 estuvo marcada por el desencuentro, la incompreensión y la imposibilidad de tender puentes con la lucha social mayoritaria y, posteriormente, por la represión de la dictadura militar. Ya con la recuperación democrática —en la década siguiente— se constituyó un momento completamente nuevo y de gran efervescencia.

Para ese entonces, las Naciones Unidas habían dispuesto la década 1975-1985 para trabajar en la promoción de políticas más igualitarias para las mujeres. Este marco activó un fructífero debate respecto a qué implicaba la idea de igualdad y sobre qué universales se construía la igualdad (Jelin, 2020 [1993]), algo que en Argentina se ligó directamente con la noción de democracia y cuál sería la democracia a construir.

A este debate se sumaban los aportes de muchas mujeres con una experiencia de militancia previa en organizaciones políticas de izquierda —armadas o no— que en su exilio se encontraron de manera directa con las discusiones del feminismo de la



denominada segunda ola y, a su retorno, impulsaron estas discusiones en el ámbito local. A este grupo se sumaron tanto mujeres de edad similar pero que antes del retorno a la democracia solo participaron episódicamente en la vida política, como mujeres un poco más jóvenes que encontraron en la militancia feminista una primera experiencia organizativa (Viano, 2014). Esta autora señala que, en general, el feminismo de los '80 estaba mayormente compuesto por una generación que "ya no era tan joven" y que "venía de una previa muy combativa" (2014, 50) y a la vez de una experiencia doblemente dolorosa que le daba una impronta particular. La chilena Julieta Kirkwood, al mirar el feminismo de estos años, señala que el mismo reaparece con fuerza en momentos en que impera una tremenda dislocación ideológica, una inquietante pérdida de perspectiva; donde ya no todo puede ser explicado por la razón y se sospecha la necesidad de explicaciones más subjetivas desde grandes cantidades de masas humanas (Kirkwood 1986: 66). Esta desarticulación ideológica y pérdida de perspectiva es el primer dolor de una generación que ya no podía poner sus horizontes de futuro en la utopía revolucionaria. Pero a su vez era también una oportunidad de renovar, tanto en términos teóricos como prácticos, la manera en la que se construyen dichos horizontes y cuestionar lecturas más rígidas del materialismo marxista que ubican los temas de género como una contradicción secundaria.

A esto se sumaba un segundo dolor provocado por las crudas experiencias de represión experimentada en los países del Cono Sur y que van a marcar un fuerte protagonismo de la lucha por los derechos humanos como eje articulador del momento político:

Yo te ponía como una fecha del '88 que en su momento clave es un buen momento clave para los feminismos y para el tema de violencias, porque en el 88 se masificó el tema a partir de ese hecho horroroso que significó la muerte de una persona pública, que fue Alicia Muñoz en manos de Monzón, eso masificó el tema. Nosotras veníamos trabajando el tema en una colectiva que se llamaba Casa de la mujer a Azucena Villaflor y después se llamó colectiva Azucena Villaflor, con reflexiones internas y atenciones muy localizada y en ese momento se masificó y bueno las Azucena empezamos a como tirar la primera punta este movimiento que nosotras ya le decíamos feminista, en ese momento histórico sin haber sido una definición muy teórica (Celina Rodríguez, comunicación personal, abril, 2023).

Este relato muestra la relación de ese feminismo incipiente con las causas de los derechos humanos, trazando líneas de continuidad y evocación con la lucha de Madres de Plaza de Mayo, como se evidencia en la elección del nombre de la

organización Colectiva Azucena Villaflor, quien fuera una de las fundadoras de “Madres de Plaza de Mayo” desaparecida por la dictadura cívico-militar.

Si bien en Argentina muchas feministas tenían una doble militancia que las unía al movimiento de derechos humanos, para Andrea Gigena, “mientras los derechos humanos se convirtieron en el paradigma que sostuvo los consensos mayoritarios en las salidas autoritarias y las transiciones democráticas, el feminismo, en tanto, no pasó de ser una dimensión analítica residual (2023, 53), al menos hasta que el activismo feminista logró que se reconociera el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia como un derecho humano”.

Para la antropóloga Mónica Tarducci (2010), los años ‘80 son una década crucial gracias a la confluencia entre feministas y mujeres de diversos sectores de la sociedad que lograron construir luchas comunes. Uno de estos espacios será la Multisectorial de la Mujer, creada en 1983 y que agrupaba a mujeres de partidos políticos, sindicalistas, independientes, feministas, activistas lésbicas y contó con la participación de las Madres de Plaza de Mayo (Sciortino, 2013).

También en 1984, y tras una violenta razzia policial contra homosexuales, se convocó a una asamblea en la discoteca Contramano, en la que se creó la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), que se autocalificó como una organización de derechos humanos y adoptó como lema ‘El libre ejercicio de la sexualidad es un derecho humano’ (Hiller, 2013).

Como vemos, la relación con la causa por los derechos humanos encabezada por mujeres -Madres y Abuelas de Plaza de Mayo - dará una primera impronta característica al feminismo y movimiento de mujeres y diversidades en Argentina.

“Las travestis, homosexuales y lesbianas participaban en todas las cosas que organizaban las Madres Plaza de Mayo. Entonces digo, ahí estaban gritando convencidas, aparición con vida y la verdad Memoria Verdad y Justicia en 1983” (Tana, comunicación personal, marzo 2023).

Así se tejió una relación de ida y vuelta que dura hasta el presente. Por ejemplo, cuando Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, apoyan públicamente las demandas por el reconocimiento de la identidad de género, o las denuncias por travesticidios, llevan consigo a esas luchas el gran capital moral (Thompson, 1991) con el que cuentan estas

organizaciones y el consenso que las mismas despiertan en un amplio sector de la población subalterna.

Para Jelin, los años 80 y el retorno a la democracia impulsaron una nueva forma de entender la ciudadanía en tanto derechos:

Si antes el ideal ciudadano difícilmente se extendía más allá de los hombres de sectores medios urbanos, educados, la ola de movilizaciones populares y movimientos sociales, el feminismo y los movimientos de mujeres, las nuevas manifestaciones del indigenismo, las movilizaciones urbanas y las presiones democratizadoras más generales, han incitado a una nueva manera de plantear las demandas sociales, políticas y culturales. Crecientemente, la sociedad civil se moviliza, desarrollando acciones y demandas ancladas en los derechos y las responsabilidades de la ciudadanía (2020 [1993], 315).

En 1986 se celebró el tercer 8 de marzo desde el fin de la dictadura allí una pancarta rezaba que “*No hay hombres libres sin mujeres libres*” y recordaba que la democracia no cumplía con toda la población si omitía a las mujeres de sus promesas formales. Apenas un año antes, 1985, las mujeres habían conseguido la patria potestad compartida pero aún peleaban por el derecho al divorcio. Lo que me interesa de estas apreciaciones es justamente remarcar cómo en los años ‘80 se produce una confluencia entre las distintas luchas de sectores/ poblaciones subalternas con las ideas de ciudadanía y democracia.

Estos fueron años de un marcado internacionalismo que permitió tender puentes entre los feminismos locales y los feminismos internacionales a través de los Encuentros Regionales como el realizado en Colombia en 1981; la Conferencia de Nairobi y el III Encuentro de las Feministas Latinoamericanas y del Caribe en Bertioja, ambas realizados en 1985<sup>9</sup> (Maffía, D et. Al., 2013).

Estos encuentros, dieron mayor visibilidad a las cuestiones de género, estimularon el debate tanto estratégico como teórico e impulsaron una disputa sobre los sentidos de las políticas públicas en una naciente democracia que abría nuevas expectativas respecto a la ciudadanía de las mujeres (Barrancos, 2007; Alma y Lorenzo, 2009; Maffía, D et. Al., 2013).

---

<sup>9</sup> Ese mismo año Argentina se suscribe a *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer* (CEDAW)

### 3.2 Los Encuentros Nacionales de Mujeres: origen y características

Los encuentros internacionales, fueron tomados como ejemplo para organizar el primer Encuentro Nacional de Mujeres (ENM) en mayo de 1986 en Buenos Aires.

Si vos te pones a pensar los Encuentros Nacionales de Mujeres, nuestros primeros encuentros, vienen en una experiencia internacionalista, porque son las compañeras que van a los encuentros de Brasil y de otros lugares de Sudáfrica y vienen con esta idea (Celina Rodríguez, comunicación personal, abril 2023)

Siguiendo con la metodología implementada en el Foro de Nairobi, se propuso un temario para los talleres, que podía ser ampliado con las propuestas de las participantes. El eje central de este primer encuentro fue la situación actual de la mujer en Argentina y las estrategias para el cambio, analizado desde los distintos aspectos: identidad, violencia, educación, medios de comunicación, participación política, sexualidad, trabajo, familia, tiempo libre, aislamiento y comunicación, utilización del cuerpo de la mujer (Alma y Lorenzo, 2009). En este sentido la primera sujeta de los ENM se construyó de manera identitaria primero sobre la categoría de mujer. “Esa identidad, además, era hetero y cis-normada. La primera cuestión la modificó el activismo lésbico, a la segunda, continúa siendo disputada por el activismo trans y las alianzas por el reconocimiento de un transfeminismo” (Gigena, 2023 28).

Como bien señala Gigena (2023), dependiendo de algunas particularidades locales y regionales, el feminismo de estos años busca construir espacios de confianza entre mujeres. Esta confianza permitía una politización de lo íntimo y lo cotidiano, a partir de reflexionar sobre las formas en que las mujeres experimentaban la opresión patriarcal haciendo del slogan *lo personal es político* un ámbito de aprendizaje y fortalecimiento mutuo.

No vamos a hacer un recuento pormenorizado de los 35 ENM que se llevan realizados sino de algunas discusiones y momentos claves que nos ayuden a entender la dimensión actual que tienen dichos Encuentros y su potencialidad en términos de espacio de: articulación del *movimiento feminista de mujeres y diversidades*; discusión y construcción de agendas colectivas; politicidad y disputas de subjetividades y, disputa pública de sentidos con la sociedad en general.

De allí que me interesa remarcar cuatro elementos que estuvieron presentes prácticamente desde el inicio y que resultan claves para analizar cómo se piensa y construye lo político y la política en este espacio. El primer elemento tiene que ver con la idea de una *autonomía*.

La comisión organizadora estaba integrada por 43 mujeres de esa ciudad, provenientes de los más variados sectores políticos y sociales, partidos políticos, sindicatos y organizaciones de DDHH. Estas mujeres, hoy las "históricas", se caracterizaban por ser un grupo de clase media, profesionales que -en su mayoría- habían tenido acceso a la educación universitaria (Viano, 2014).

En cuanto a las primeras 1000 mujeres que llegaron a ese primer encuentro, también en su mayoría tenían alguna pertenencia organizativa previa como relata Celina Rodríguez, quien estuvo presente en ese primer encuentro y hoy continúa asistiendo a los ENM

Yo simplemente participaba porque era un activista de la década del 70 y en todas las cosas que hubiese mucha gente y con posibilidades de debatir yo iba y como estábamos relacionadas con los derechos humanos, con las marchas de la resistencia, con la lucha contra la dictadura y todo eso el hecho de llegar a algunos lugares donde se empezaba a debatir este tema, el tema de mujeres como se decía en ese momento con este de los derechos humanos nos parecía que era un lugar atractivo, todas fuimos llegando desde algún lugar diferente, a esos lugares con esas experiencias (Celina Rodríguez, comunicación personal, abril 2023 Ibídem)

Buena parte de las mujeres y diversidades que asisten a los ENM tienen a su vez distintas pertenencias organizativas ya sea en sindicatos o partidos políticos u otro tipo de organizaciones. Esto nunca fue un impedimento ni se pidió a las participantes ocultar esta pertenencia, pero sí se manifestó la necesidad explícita de que los Encuentros mantengan una doble autonomía tanto con las "orgas" (sindicatos, organizaciones y partidos políticos) como del Estado y de la(s) iglesias(s).

En su origen este énfasis en la autonomía, se relaciona con un proceso de desencanto frente a anteriores experiencias de participación política. Según Viano, para muchas ex militantes de las organizaciones político revolucionarias de los años '70, el feminismo expresaba una posibilidad cierta de volver a organizarse frente a la profunda crisis de representatividad de los partidos políticos de entonces (2014, 55). Lejos de disminuir el desencanto con las "formas tradicionales de la política" este se incrementará a lo largo de la década de los '90, que estuvo signada, en términos mundiales, por una crisis de los

grandes relatos revolucionarios, el fin de URSS y la caída del muro de Berlín y, en términos locales, por la profundización del neoliberalismo y una crisis de credibilidad de las formas tradicionales de hacer política. Todo esto llevó a una expansión de las propuestas autonómicas y a un profuso debate interno entre las izquierdas en relación con la caracterización de las formas de construir poder y contrapoder y por tanto respecto a los ámbitos de la acción política (Holloway, 2005; Modonesi, 2012).

Dentro de los feminismos, la definición de los ENM como autónomos anuncia una tendencia que se consolida en los años 90 en la corriente del feminismo latinoamericano y del Caribe que se autodenominó “autónoma”. El hilo conductor de esta corriente, según Falquet será el cuestionamiento de la doxa hegemónica, principalmente en lo que concierne a la cooperación al desarrollo y al concepto de género (2014, 41).

La autonomía propuesta en los ENM, no rechaza de manera radical un diálogo o interlocución con el Estado, los partidos políticos o los sindicatos, pero lo que posibilita la presencia simultánea de personas pertenecientes a distintas organizaciones es justamente que se solicita que la participación en los Encuentros se haga a título personal, finalmente esto último tampoco es acatado taxativamente. En los ENM las mujeres de partidos políticos y organizaciones sindicales llegan con sus banderas e insignias, pero se mantiene el acuerdo de que los ENM no pertenecen a ninguna de estas agrupaciones, lo cual permite que sea un lugar del cual participan mujeres de organizaciones que difícilmente trabajen juntas en otros ámbitos. En este sentido, el debate entre posiciones autonómicas y otras posiciones se sitúa en el interior mismo de los encuentros y se expresa también en los debates en torno a la forma de hacer política y tomar decisiones dentro de los ENM.

Nina Brugo Marcó (2014) señala que la autonomía no fue fácil de sostener, ya que a partir del Encuentro de Rosario en 1989 donde el ENM se visibilizó como un espacio que concentra una multitudinaria presencia de mujeres, los partidos políticos comenzaron a interesarse en ellos. Desde entonces comenzaron a generar estrategias de captación y de capitalización de los mismos que harían aún más importante la decisión de mantener la autonomía.

Un año después, en el ENM realizado en Río Hondo, Santiago del Estero cuando la Comisión Organizadora invitó a funcionarios locales y provinciales al acto de apertura y se leyó una adhesión del presidente Carlos Menem, la multitud abucheó esta violación al principio de autonomía dejando claro que los ENM no responden

a ninguna institución estatal (Brugo Marcó, 2014). Una de las entrevistadas marcaba enfáticamente; “Mi posición es que el movimiento tiene que ser autónomo de Estado, autónomo de los gobiernos de su momento y hacer -voy a poner una palabra horrible- la vigilancia social, monitoreo social, el nombre que le quieras poner pero como movimiento social (Alicia Gutiérrez, comunicación personal, septiembre 2022).

Además del Estado, los ENM se plantearon la autonomía respecto a los partidos políticos. La organización política que de manera temprana entendió la importancia de los ENM fue el Partido Comunista Revolucionario<sup>10</sup> (PCR). Su ingreso en los ENM fue a través de Amas de Casa del País, una organización de mujeres que fue creada durante el proceso inflacionario que azotó el último período del gobierno de Alfonsín (1983-1989).

La historiadora Cristina Viano en su investigación afirma que, el ingreso de estas mujeres con una fuerte impronta de partido, provocó no pocos cimbronazos entre las antiguas organizaciones militantes feministas (2014, 54). A pesar de estos conflictos otras militantes reconocen los aportes de las mujeres del PCR en impulsar los ENM:

en un comienzo fueron las pioneras, las que lo lanzaron, entre ellos el PCR, siempre reconocerlo y decirlo, yo lo digo en todos lados. Nosotras, ni mi organización ni yo desde mi participación política, no tenía ni idea de estos encuentros y ellas eran unas grosas a ese nivel, ¡espectacular! Pero eso no quiere decir que vayamos a quedar atrás a esa historia (Checha Merchan, comunicación personal, agosto 2022)

Incluso cuando un partido político (PCR) logró hegemonizar las comisiones organizadoras e influir en las elecciones de las siguientes sedes, para Brugo (2014) como los talleres se mantenían soberanos, nadie podía ni puede tener el poder de lo que pasa y se discute en los ENM. Una lectura similar tiene la mayoría de las entrevistadas, tal como lo señala Silvia:

Los partidos políticos, especialmente el PCR, Puede tener más incidencias un tema, pueden controlar un montón de cosas, cosas en la comisión organizadora, pero controlar el Encuentro yo creo que no, eso no lo puede hacer nadie, o hablar en

---

<sup>10</sup> Es un partido político de izquierda, de ideología marxista-leninista-maoista, por lo cual suele llamarse a sus militantes como “las chinas”. Fundado en 1968 tras la mayor ruptura del Partido Comunista Argentino (PCA). El nuevo partido, acusaba al PCA de haber abandonado la causa revolucionaria en pos de un reformismo en un momento de avance de la represión en el marco de la dictadura del General Onganía.

nombre del encuentro y querer negociar algo con alguien, no, no. No hay con quién, o sea en realidad, es lo que a mí me parece habiéndolo vivido y siendo parte de una comisión organizadora (Silvia Manzur, comunicación personal, noviembre 2022).

Para mantener el principio de autonomía un elemento central fue la metodología adoptada para los talleres. Las comisiones proponen un listado de talleres, luego en los días del ENM cada taller discute sobre la temática propuesta, muchas veces ampliando lo que el nombre del taller señala. Para ello se designan una o dos coordinadoras cuya función es facilitar las discusiones y registrar los debates. Al final cada taller redacta conclusiones en las cuáles se anotan tanto los acuerdos por consenso como los temas o puntos en los cuales no hubo acuerdo. Estas conclusiones son leídas en el acto de cierre por una persona designada por cada taller. Finalmente, la suma de conclusiones acordadas se publica al año siguiente en un *cuadernillo de conclusiones*.

Otra puesta a prueba de la autonomía será a partir de 1997 cuando la Iglesia Católica se da cuenta del poder y crecimiento que van teniendo los ENM y abandona su indiferencia inicial para disputar las conciencias de quienes participan en los encuentros. En el Encuentro XII de 1997 realizado en San Juan, el Estado e iglesia se unieron para hacer un encuentro paralelo e intentar desviar a las mujeres que viajaban de todo el país. Celina Rodríguez recuerda los intentos de la iglesia por incidir en los ENM y señala,

‘Ponían toda la carne asador’ es decir, mandaban a sus mejores cuadros, compañeras que estudiaban durante el año, hicieron muchísimas cosas, en algún momento hay que hacer alguna investigación sobre todas las maldades que se mandó la iglesia, desde hacer un encuentro paralelo en el mismo momento en la misma ciudad de San Juan, hasta ponerte los machirulos en las puertas de la iglesia para pegarle a las compañeras cuando iban a gritar las verdades que tenemos frente a la catedrales como la conexión y complicidad que ha tenido la iglesia con la dictadura y después todas estas cosas anti derechos (Celina Rodríguez, *Ibidem*).

Días antes del XII ENM las feministas de San Juan hacen saber a otros grupos del país la situación que se estaba viviendo en la provincia y la intención de impedir el encuentro por parte de la iglesia y el gobierno provincial. Alma y Lorenzo (2009), señalan que esta situación, lejos de desalentar la participación, redobló los esfuerzos de las feministas por llegar a San Juan a defender los ENM. Finalmente, más de cinco mil



mujeres participaron y en la inauguración se cantó una consigna que años siguientes sería muchas veces coreada: “A pesar de todo les hicimos el encuentro”.

La estrategia de realizar un Encuentro paralelo no funcionó, por lo cual los años siguientes optaron por otro tipo de prácticas de infiltración, provocaciones o enfrentamientos que continúan hasta la fecha con la intención de ejercer contrapeso en los temas que más le preocupaban como aborto, identidad de género, educación sexual, entre otros (Alma y Lorenzo, 2009).

De este modo, la iglesia católica primero y luego otras iglesias cristianas, vieron en el crecimiento de los ENM y el movimiento un ámbito de disputa, donde además se pone en juego el poder simbólico y normativo ejercido por la jerarquía del campo religioso. Con esta disputa, los feminismos y los ENM desconocen la autoridad eclesial en tanto intérpretes del saber divino que les permite imponer una visión legítima sobre la reproducción y la sexualidad (Bourdieu, 1990 299), esto será particularmente importante ya que, la presencia de mujeres que se reconocen católicas, pero están a favor del aborto, va a abrir un campo de disputa incluso dentro del campo religioso<sup>11</sup>. Para las jerarquías del campo religioso lo que está en juego es la preservación del monopolio sobre lo que se considera legítimo en la disputa por la conservación del orden social (Bourdieu, 2000) y por ello buscarán distintas estrategias, año tras año para incidir en los ENM.

Tanto en las distintas entrevistas como en las múltiples notas de prensa relevadas sobre los ENM el tema de la autonomía aparece de manera recurrente, no necesariamente como elemento central, pero sí como una tensión que nunca termina de resolverse y reaparece de diferentes maneras<sup>12</sup> al punto de que, como veremos más adelante, para algunas de las entrevistadas está en el centro de las resistencias al cambio de nombre del Encuentro.

Los ENM son más que una organización con autonomía, al ser un encuentro es una cosa como la calle, la potencia de la calle (...) entre la combinación de ocupar las calles las personas trans, no binarias, estábamos en la calle hasta que pudimos tener

---

<sup>11</sup> Trasciende los límites de esta investigación ahondar en la importancia de las acciones y disputas simbólicas llevadas adelante por “católicas por el derecho a decir”, para más información ver Bessone, 2011.

<sup>12</sup> En 1990, en Río Hondo, cuando se realizaba el primer encuentro en una ciudad del Noroeste, la Comisión Organizadora invitó a funcionarios locales y provinciales al acto de apertura, contrariando la autonomía de los Encuentros respecto del Estado y los gobiernos. Además, leyeron una adhesión del presidente Carlos Menem, que fue abucheada por la inmensa mayoría de las presentes.

un taller en la planificación oficial del ENM, pero eso también era el encuentro, se desborda de lo que cualquier comisión pueda planificar (Lau Hisa, comunicación personal octubre 2022).

Este testimonio da cuenta de la centralidad otorgada a la autonomía, no solo en la metodología de los talleres, sino como principio ejercido por las participantes. Por ejemplo, cuando las comisiones organizadoras no mostraban apertura para ciertos talleres, estos se organizaban igualmente, en paralelo, con mayores dificultades logísticas, pero existían y formaban parte del ENM. Este ejercicio de apropiación no se realiza sin conflictos y presenta las complicaciones inherentes a lo paralelo, ya que las reflexiones de estos talleres no quedan registradas en los cuadernillos oficiales de conclusiones, lo cual dificulta la sistematización de estos debates. Sin embargo, estos espacios fueron cruciales en la disputa por ampliar la agenda de los Encuentros y de los feminismos.

El segundo elemento, de gran relevancia para esta investigación, se relaciona con el carácter nacional del encuentro. Lo nacional alude a una apuesta federal, es decir, busca cuestionar la tendencia histórica a la concentración en Buenos Aires. Ciertamente, los ENM surgen en la -entonces- Capital Federal, pero, desde el inicio, se plantea evitar la excesiva centralización porteña desde la cual se interpreta al resto del país sin tener cercanía con lo que sucede en los diferentes territorios. Como señalan dos entrevistadas, la apuesta por lo federal tuvo un sentido de integración. “En su momento, proponernos como nacional en serio, en un sentido federal y no solo que sea nacional porque se hace en Buenos Aires, fue algo importante, ¡pero ya fue! Hoy hay que dar otros pasos” (Checha, *Ibíd.*).

Juliana por su parte expresa: “La idea de lo nacional como federal, que también fue central esto de la rotación por los distintos territorios y la organización en distintos territorios fue muy importante, pero también en un momento quedó chico” (Juliana Díaz Lozano, comunicación Personal septiembre 2022)

En los ENM, la decisión sobre la siguiente sede, se toma en asamblea al finalizar cada encuentro y se elige entre quienes se auto proponen según su propia evaluación de capacidades para conformar una comisión organizadora auto gestionada que pueda organizar el evento al año siguiente. Por ello, los primeros encuentros, en los cuales la mayoría de mujeres que participaban mantenían algún tipo de vínculo con el feminismo

(Alma y Lorenzo, 2009) se realizaron en ciudades donde el movimiento de mujeres tenía ya cierta presencia como Córdoba, Mendoza o Rosario. Cuando los ENM y el movimiento de mujeres en general fue creciendo y tornándose más popular, se sumaron nuevas ciudades que acogían los ENM y en cada una se formaba una nueva comisión organizadora. En cierto momento se planteó la posibilidad de tener una “comisión organizadora permanente” como una forma de garantizar continuidad, finalmente esa propuesta no se acató (Alma y Lorenzo, 2009).

Como vemos a lo largo de estos años, la ausencia de una comisión organizadora permanente no fue un impedimento para la permanencia de los ENM, sino que junto con la decisión de que los encuentros sean itinerantes –incrementando algunas dificultades logísticas- tuvo varias implicancias políticas. Por un lado, generó un proceso de democratización y rotación de las comisiones organizadoras, dando la posibilidad a más mujeres y diversidades<sup>13</sup> a integrar estos espacios. Esta experiencia genera a su vez otro tipo de apropiación y politización respecto a los Encuentros. A su vez, el paso de los ENM por los distintos territorios fue clave en su propio crecimiento, ya que permitió la participación de mujeres y diversidades que difícilmente hubieran conocido este espacio sino llegaba hasta sus territorios. Según varias entrevistadas, en este andar por todo el país, los ENM como espacios de discusión, se enriquecieron de la cercanía con las problemáticas locales de las mujeres y diversidades que allí habitan.

Un tercer elemento es la visibilización de *los ENM como hecho político nacional*. En tanto pueden ser leídos como un momento de producción política y a la vez una forma de praxis política en tanto es un ámbito de disputa pública que no pasa desapercibido tanto en los territorios como a nivel nacional. Como señala Monica Menini *los ENM* “son una aplanadora que pasa por una ciudad, talleres por todos lados, feria, encuentros de arte, de todo viste. Es como que puede resultarte abrumador” (Monica Menini, comunicación personal agosto 2022).

Para el politólogo francés Georges Burdeau (1986), los hechos políticos en sí no existen, sin embargo, afirma que cualquier hecho, tema, acontecimiento, accidente de la

---

<sup>13</sup> Uno de las grandes discusiones dentro del movimientos de mujeres y los feminismos está relacionado con el lugar de las diversidades sexo genéricas. En este sentido, desde el inicio hasta la actualidad hay sectores que se oponen a la participación de las diversidades dentro de los Encuentros o que restringen su posibilidad de participación a personas que se auto perciben como mujeres, mientras que hay otros sectores que abogan por una comprensión relacional del género y la lucha contra las distintas formas de opresión y feminización que incluye también una dimensión no humana.

naturaleza tiene el potencial de tornarse político si es visto como un asunto de interés público. En el caso de los ENM, uno de los mecanismos propuestos por las mismas participantes para hacer visibles las demandas de quienes participan en los ENM e interpelar a la sociedad en general fueron las marchas que acompañan a los ENM. Pronto los ENM se tornaron acontecimientos de interés público que difícilmente pueden ser ignorados por la ciudad en la que ocurren.

Vale mencionar que, la primera marcha se realizó en el VII ENM en Neuquén 1992 donde a su vez se propuso marchar como repudio a la celebración del quinto centenario de la conquista de América. Silvana Scortino, quien estudia la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros, indica que desde 1992 se incrementa de la participación de las mujeres indígenas en los ENM, al tiempo que su participación se torna más visible conformando además un taller específico que logra tener continuidad hasta el presente (2012). Esta primera marcha inaugura una práctica permanente de los Encuentros, que como señala una entrevistada responde a un aprendizaje de luchas previas respecto de la importancia de tomar las calles:

Los organismos de derechos humanos siempre están tomando la calle, sabiendo que quedándose dentro te desaparecen. Es un aprendizaje la dictadura, quedándose adentro no te van a dar respuestas, que es afuera es afuera. Yo creo que eso pone una impronta muy grande a nuestro a nuestro movimiento feminista (Lau Hisa, Ibidem).

Diversas investigaciones (Alma y Lorenzo, 2009, Sciortino, 2012, Viano, 2014) como los testimonios recogidos en las entrevistas coinciden en señalar que los ENM combinaron preocupaciones presentes en los feminismos internacionales como: la invisibilización y naturalización tanto del trabajo no remunerado y la violencia hacia las mujeres con problemáticas locales como: la liberación de las presas políticas y el juzgamiento de los responsables de la última dictadura cívico-militar y la limitación de los derechos civiles y políticos de las mujeres como elementos fundamentales en la construcción de una nueva democracia.

Por ejemplo, durante el IV Encuentro realizado en Rosario en 1989, fue unánime el pronunciamiento en rechazo a los indultos a los militares responsables de la última dictadura militar, esto fue recogido por los medios de comunicación dando gran visibilidad al Encuentro ya que, como bien señala la Tana: “los encuentros fueron y siguen siendo un espacio sobre todo donde se masifican las luchas. (Tana, Ibidem)

La defensa de la democracia y los derechos humanos será un paraguas también para el avance de demandas feministas, de mujeres y diversidades y un modo de interpelar a la sociedad en general. Como ya se mencionó, la democracia representaba una oportunidad para discutir las inequidades de género y lograr una repolitización de la vida. Las mujeres “politizaron problemas hasta entonces despolitizados, crearon nuevos públicos para sus discursos, nuevos espacios e instituciones en los cuales estas interpretaciones opositoras pudieran desarrollarse y desde donde pudieran llegar a públicos más amplios (Fraser 1992, 43). Este no fue un elemento menor, sobre todo teniendo en cuenta el duro golpe que la dictadura significó para las organizaciones políticas y la politicidad en general.

Lo paradójico es que estos avances se dieron a la par del inicio de una crisis económica que implicó un nuevo proceso de feminización de la pobreza que ponía en tensión la obtención de derechos formales y sus posibilidades de materialización.

La década del ‘80 cerró con una escalada inflacionaria que llevó a la renuncia anticipada del presidente Raúl Alfonsín y un nuevo llamado a elecciones. Esta situación si bien desmoronó las esperanzas de que "con la democracia no solo se vota, sino que también se come, se educa y se cura" siguiendo la frase pronunciada por Raúl Alfonsín durante su discurso de asunción ante la Asamblea Legislativa en 1983, también mostró que era posible una salida a la crisis sin que ello ponga en riesgo la continuidad democrática.

### **3.3 El ingreso masivo de mujeres de sectores populares en los ENM y la emergencia de un movimiento cada vez más heterogéneo**

La década del ‘90 estará signada por la aplicación de políticas neoliberales que inicialmente lograron cierto bienestar, pero pronto eclosionaron hasta llegar a una profunda crisis al final de la década. Es justamente en este contexto de crisis económica y feminización de la pobreza donde las mujeres de sectores populares se organizan para encontrar soluciones colectivas, por ejemplo, de alimentación, ante la grave situación que se vivía en los barrios. En una especie de maternar colectivo y politizado hicieron de las tareas de cuidado una forma de organización política que, hasta la actualidad, se reactiva en cada contexto de crisis y que adquirió una gran fuerza tras la crisis de 2001 (Andújar, 2020).

Aquí quisiera detenerme en la particularidad de los feminismos del sur global, en el momento histórico signado por el neoliberalismo buena parte del feminismo de la segunda ola, especialmente en el norte global, fue seducido por las retóricas multiculturales que buscaron eliminar la dimensión contra-hegemónica de diversos movimientos sociales e incorporar demandas particularistas centradas en la identidad cultural y la diferencia, pero desconectadas de las condiciones que posibilitan la vida, en lo que podríamos llamar un desplazamiento desde la emancipación hacia el empoderamiento (Ungo, 2002).

En este sentido es importante entender al neoliberalismo no sólo como un conjunto de políticas macroeconómicas o una forma de gobierno sino como una versión integral del capitalismo que despliega una batalla cultural para imponerse como propuesta hegemónica, instalando una subjetividad neoliberal que impregna a las clases subalternas bajo un discurso de superación individual (Gago, 2016).

Siguiendo a este planteo, el neoliberalismo entonces tiene dos dimensiones simultáneas, es tanto un régimen de acumulación global que precisa de la mutación de las instituciones estatales para su desarrollo y expansión, como la generación de consensos en torno a modos de vida que proyectan una nueva racionalidad y afectividad colectiva en base a un determinado entendimiento de nociones clave como *la libertad*. Es decir “produce sujetos, formas de ciudadanía y comportamiento, y una nueva organización de lo social” (Brown 2003, 37). Así, estos sujetos, despliegan sus necesidades y deseos en torno a dinámicas mercantiles. La profundidad de la disputa hegemónica del proyecto neoliberal y su principal éxito, es que aún, cuando las formas de gobierno cambian, hay una racionalidad neoliberal que puede permanecer tanto en las instituciones como en las clases subalternas.

En este marco, el feminismo de la segunda ola que peleaba por la igualdad de oportunidades resultó un aliado en la batalla cultural neoliberal al no cuestionar las estructuras de dominación, sino que, su demanda era poder participar de ellas. De este modo, el feminismo liberal propone una visión de la igualdad centrada en el mercado, que encaja perfectamente con el dominante entusiasmo empresarial por la «diversidad» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser 2019, 16). En este sentido, Silvia Federici (2019), recuerda que buena parte del movimiento feminista aceptó la idea de la emancipación a través del trabajo asalariado, promovido como una forma de empoderamiento por ONGs e instituciones internacionales. Con esto las mujeres se sumaron masivamente al

mercado salarial asumiendo una triple jornada de trabajo sin que se ponga en discusión la cantidad de trabajo no remunerado que implica el sostenimiento de la vida, ni quien extrae el valor de dicho trabajo. Las mujeres de clase alta que lograban puestos jerárquicos eran y son presentadas como ejemplo de empoderamiento femenino por que pueden descargar los trabajos de cuidado, siempre feminizados, en cuerpos racializados y/o de inmigrantes provenientes del sur global (Gago, 2019).

Estos cruces entre el neoliberalismo y el feminismo liberal de la segunda ola fueron abordados por distintas autoras como la feminista marxista Nancy Fraser (2009), quien sugirió que ese enfoque aportó, sin quererlo, un ingrediente clave al nuevo espíritu del capitalismo neoliberal, al dejar a un lado las cuestiones de redistribución para favorecer las luchas por el reconocimiento de la identidad y la diferencia. Este señalamiento de Fraser será objeto de múltiples críticas.

Me interesa detenerme en un grupo de señalamientos que surgen tras su intento de aplicar su lectura de la experiencia del feminismo liberal del norte global a escala planetaria. La experiencia latinoamericana y Argentina en particular, presenta algunas particularidades que impiden relacionar del mismo modo al feminismo con el neoliberalismo. Empezando por diferencias en el carácter de la expansión del neoliberalismo como, por las formas de subordinación/ resistencia operada desde los movimientos sociales en general y los feminismos en particular. En primer lugar, el neoliberalismo no llegó de la mano de la burocracia despolitizada que describe Fraser sino a través de violentas dictaduras cívico- militares que contuvieron el ciclo de luchas populares abierto en la región (Schild, 2016; Gago 2020). Es en este marco, emerge el feminismo argentino que se consolida con el retorno a la democracia y se nutre de las diversas experiencias de militancia social que traían muchas de sus integrantes, y que mencionamos previamente. Como señala Schild, “los movimientos feministas que surgieron en la región no eran un mero reflejo de las experiencias estadounidenses, sino que a menudo suponían reconfiguraciones de corrientes preexistentes –socialista, anarquista, católica, liberal– con tradiciones de activismo, investigación e intervenciones culturales que se retrotraen al siglo XIX (2016, 65).

En segundo lugar, aunque sin duda el neoliberalismo en la región logró impregnar en las subjetividades subalternas, también generó prácticas/acciones de resistencia, movilización y organización por parte de los sectores populares, dando lugar a un proceso simultáneo y contradictorio que incorpora dimensiones subjetivas de tipo

neoliberal, al mismo tiempo que resiste y genera alternativas contrapuestas a otras dimensiones del neoliberalismo (Gago, 2014).

Si bien no faltaron las propuestas institucionales en los años '80 y '90 que promueven el empoderamiento individual, mercantil y neoliberal como la forma de abordar las desigualdades de género, que Sonia Álvarez (1999) caracterizó como *oenegización* de los feminismos latinoamericanos, en Argentina esto se dio de una manera particular,

Había una especie de feminismo, que no nos gustaba, este feminismo blanco hegemónico. En la década de los 90 se dio una lucha muy importante de la lucha entre las institucionalizadas y las autónomas y esta cosa la traían finalmente las compañeras de otros lugares de Latinoamérica, del Abya Yala, donde estaban muy cascoteadas, muy enojadas con las ONG cosa que en la Argentina no pasaba tanto porque no había tantas ONGs con tanta plata. Al principio con Alfonsín un poco, pero después me dijeron que no era un lugar tan vulnerable. Se tragaron bastante el verso con la democracia se come se educa, etcétera, etcétera y evidentemente quitaron recursos económicos. Al final creo que también estuvo bueno, el movimiento no estuvo tan oenegeizado, pero ese debate nosotras lo conocíamos (Celina Rodríguez, *Ibíd.*).

Como puede verse en el testimonio anterior y en investigaciones como la de Viano (2021), en el caso del feminismo argentino, el proceso de oenegización no fue tan profundo como en otros países que recibieron mayor inversión por parte de las agencias de cooperación internacional. A su vez, la década estuvo signada por la crisis, la feminización de la pobreza y la activa participación de las mujeres populares en los diversos movimientos sociales que hicieron frente a la avanzada neoliberal.

Como se intentó demostrar en el recorrido planteado anteriormente, el feminismo argentino post dictadura, que nace diverso, pero mayormente ligado a las capas medias profesionales lejos de devenir en un feminismo liberal es fuertemente interpelado por la masiva participación de mujeres y diversidades de los sectores populares en sus espacios de discusión como los ENM. Esta relación entre feminismos y el movimiento más amplio de mujeres no estuvo exenta de conflictos, pero de cierto modo, la existencia de los ENM posibilitó una permanente interlocución y, por lo tanto, no hubo un abandono de las demandas de redistribución en pos de demandas únicamente de reconocimiento sino una articulación entre ambas.



Siguiendo a Gago (2019), podemos afirmar que los feminismos del sur permitieron desplazar las narrativas euro atlánticas desde las que se suele conceptualizar el neoliberalismo.

En esta línea, Verónica Schild (2016) señala que el planteo de Fraser no logra ver este proceso ambiguo y contradictorio dentro de los feminismos del sur, por lo que termina negando a estos feminismos una posibilidad de agencia política distinta a la de los feminismos liberales del norte. En su intento crítico por recuperar la politicidad radical cae en una nueva homogeneización de un movimiento que resulta profundamente heterogéneo. No obstante, considero importante atender el llamado de atención que realiza Fraser (2009) respecto a cómo el neoliberalismo transforma drásticamente el terreno en el que opera el feminismo y en este punto, si entendemos al neoliberalismo no solo como un modelo económico veremos la importancia de mirar el proceso de incorporación multicultural que este realiza, en términos de disputa hegemónica y formas de construcción de consensos con las subalternidades. De este modo, y como señalamos ya, nos encontramos ante un proceso dinámico y simultáneo de resistencias y estrategias de integración que buscan despojar a las demandas particulares de su anclaje dentro de un sistema de opresión y por tanto desvincular las distintas condiciones de subalternidad. Una mirada compleja, permitirá ver la coexistencia e incluso procesos contradictorios de resistencia e incorporación de las subjetividades neoliberales impregnando las publicidades populares (Gago, 2019).

En Argentina, el ajuste social y las políticas neoliberales encontraron una importante resistencia en la emergencia de diversos movimientos sociales, piqueteros, barriales, de trabajadores/as despedidas; universitarixs, docentes, estudiantes, campesinxs, etc. Pero, además, la crisis de 2001 fue un momento de inflexión en una serie de luchas sociales surgidas por los graves efectos de las políticas neoliberales que ponen al interior del país en el centro de la escena. El *Santiagoñazo*, la pueblada de Catamarca, las luchas gremiales en defensa del empleo y el salario y las puebladas en Neuquén, Salta y Jujuy hacia el fin de siglo hicieron irrumpir en la sociedad argentina imágenes que no respondían a su idea de un interior “atrasado, sumiso y feudal”. El surgimiento de organizaciones campesinas e indígenas de nuevo cuño frente a la expansión del agronegocio y el despojo territorial aportaron a la visibilización de estos sectores y de territorios que antes no estaban en las cartografías reconocidas de *lo argentino* (Giarraca *et al.*, 2001). En el contexto de crisis se reactualiza la asociación entre clase y

racialización que apuntaba a la no blanquitud de las clases populares. Agrega Juliana, feminista y comunicadora de La Plata: “Con la entrada de los movimientos territoriales barriales cambió el color de los encuentros y eso me parece también que es algo como muy interesante” (Juliana Díaz Lozano, *Ibíd.*). En este mismo sentido, otra entrevistada señala:

Lo que es muy interesante, es la incorporación del Movimiento Territorial el movimiento piquetero a los encuentros de mujeres. Fue muy importante porque vinieron con nuevas demandas, nuevos temas y nuevas participaciones, con mucha juventud callejera que podía contar lo que pasaba en los diferentes territorios. Esta cosa de la desocupación, del hambre, de todo lo que había surgido después del 2001 y con mucha libertad para hablar de todos estos temas, creo que eso fue un momento de gran cambio (Celina Rodríguez, *Ibíd.*).

En esta misma línea Viano apunta que, “no solo las mujeres que comenzaron a nutrirlo (ENM) daban cuenta de una mayor heterogeneidad social y cultural, sino que las organizaciones que las albergan se expandieron en modalidades y número y tendieron a configurar un universo más ancho cuyos contornos son complejos de trazar” (2014, 53). Esto nos permite pensar este momento como de ampliación tanto cuantitativa como cualitativa de los ENM y del movimiento en general, en tanto ensanchó la agenda hacia demandas históricamente consideradas como no estratégicas, o no específicas del feminismo. No obstante, esta irrupción popular y el ensanchamiento de la agenda produce un cimbronazo no exento de tensiones y una nueva puesta a prueba del mandato de autonomía.

Viano, al consultar a varias feministas de “las históricas” dentro de lo ENM, da cuenta de cómo la “des-feminización” de los talleres era percibida también como una amenaza en la cual los distintos partidos políticos “imponían con fuerza debates sociales y gremiales bajo el argumento de que los debates de género no debían imponerse a las urgencias que planteaba la gigantesca crisis social argentina” (2014, 59).

Tras el 2001 otros partidos como el Partido de Trabajadores Socialistas (PTS) crearon su propia organización de mujeres: *Pan y Rosas*, la cual surge justamente en el contexto del XVIII ENM de Rosario en 2003<sup>14</sup>. Antes de ello sus militantes ya participaban de

---

<sup>14</sup> La agrupación de mujeres Pan y Rosas se formó a partir del Encuentro Nacional de Mujeres del 2003, en la ciudad de Rosario, con compañeras del Partido de Trabajadores Socialistas (PTS) y estudiantes y trabajadoras independientes, que participamos unitariamente en aquella oportunidad, planteando la lucha por el derecho al aborto y los derechos de las mujeres trabajadoras. Pan y Rosas considera que la lucha

los ENM en términos individuales. Sin embargo tras la creación de *Pan y Rosas* su lógica de participación cambió y se tornó “más provocativa” especialmente cuestionando la forma de toma de decisiones establecida en los ENM. Mientras la propuesta es buscar el consenso y – cuando este no se logra- registrar el disenso, participantes provenientes del PTS-Pan y Rosas en cada encuentro insisten en cambiar esta metodología por la votación. Para ellas la metodología del consenso es una forma de democracia engañosa y acusan al Partido Comunista Revolucionario (PCR) de utilizar esta metodología para mantener la hegemonía de las comisiones organizadoras. Según esta agrupación:

Esta concepción, que favorece las alianzas con sectores de escasa representación en los Encuentros y claramente contrarios a la lucha de las mujeres, como la Iglesia, las instituciones del Estado y los gobiernos de turno, es fuertemente cuestionada por las organizaciones de mujeres vinculadas a la izquierda. (...) estos debates ponen en el centro la necesidad de que las mujeres puedan debatir, pero también votar y decidir libremente, sin la imposición de una pequeña minoría, qué acciones impulsar para arrancar sus demandas<sup>15</sup>.

El tema de cuál es la mejor forma para la toma de decisiones en un espacio tan complejo y heterogéneo como los ENM sigue generando discusión año tras año. Otro tema que suele ser planteado anualmente por esta agrupación es la necesidad de que el siguiente ENM se realice en la Ciudad de Buenos Aires ya que consideran que lo fundamental es hacer presencia en donde se encuentra el centro del poder político. Esta persistente demanda la podemos encontrar en sus distintos comunicados, poniendo especial énfasis en que el último ENM que se realizó en la ciudad de Buenos Aires fue en 1996.

Sin embargo, el punto más complejo de resolver en los ENM, tras el ingreso masivo de partidos como el PCR y el PTS, fue que, a pesar de tener muchas diferencias entre sí, ambas organizaciones coincidían en la subordinación del género a la clase (Viano, 2014).

---

contra la opresión de las mujeres es, también, una lucha anticapitalista, y que por eso, sólo la revolución social encabezada por millones de trabajadoras y trabajadores en alianza con el pueblo pobre y todos los sectores oprimidos por este sistema, que acabe con las cadenas del capital, puede sentar las bases para la emancipación de las mujeres. <https://panyrosas.org.ar>

<sup>15</sup> 26/10/2016 La izquierda Diario /PTS. Disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Encuentros-Nacionales-de-Mujeres-un-recorrido-por-una-experiencia-unica-en-el-mundo>

Para muchas feministas el desafío del momento fue volver a instalar la idea de que las preocupaciones de género y la crisis provocada por el neoliberalismo no eran cuestiones antagónicas ni sucesivas sino entrelazadas.

Al mismo tiempo que el neoliberalismo avanzaba y en algunos puntos del mundo ciertos feminismos perdían radicalidad, en otros puntos comienza a surgir el debate del llamado feminismo disidente (mujeres negras, de pueblos originarios, lesbianas, trans) con fuertes críticas a la homogeneización del concepto de mujer y por lo tanto de las feminidades no hegemónicas (Viveros Vigoya, 2014; González et al, 2019).

Los señalamientos de los feminismos populares y racializados dieron pie al enfoque analítico de la interseccionalidad. Más allá de las críticas y precisiones realizadas por diversas investigadoras a este enfoque, me interesa retomarlo en dos sentidos. En tanto enfoque analítico que revisa la estratificación social sin reducir la complejidad de las construcciones de poder a una sola división social, tradicionalmente ubicada en la clase social, sino que, incorpora múltiples dimensiones -clase, raza, género, nacionalidad y otras- cuyo peso debe leerse de manera situada (Davis, 2015). Pero también, en tanto apuesta política, que apunta a visibilizar que el sistema de dominación es una formación histórica múltiple y que las distintas formas de opresión se refuerzan mutuamente en las experiencias concretas de las personas; por lo que pueden vivirse de maneras muy variadas (Viveros, 2016).

Antes de que se conociera y se difundiera la noción de interseccionalidad, desde la década de los ochenta, las mujeres indígenas enunciaban su propia subordinación en términos de “triple” discriminación (por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre) en una articulación entre clase, raza y género que Marfil Francke (1990) denominó la trenza de la dominación. Con el avance de las reflexiones, la tríada clase, raza, género se fue complejizando y mostrando los distintos entrecruzamientos y las formas en que el poder normativo opera incluso dentro de los feminismos. Así por ejemplo el movimiento lésbico puso el acento en desmontar la “heterosexualidad obligatoria” incorporando la orientación sexual a esa trenza que fue sumando cada vez más hebras. A su vez dependiendo de cada caso y situación el análisis interseccional permitió mostrar que no hay un vector o hebra necesariamente predominante, es decir no hay una opresión principal/determinante que deba ser asumida por los análisis del feminismo, sino más bien sistemas de opresión múltiples que actúan simultánea y entrecruzadamente, y que dependiendo de cada caso generan relaciones concretas de

posicionamientos y jerarquización (Lugones, 2008; Anthias, 2012). En este sentido, así como es importante ampliar la tríada inicial, también es fundamental explorar el modo en que se relaciona el contexto social, económico y político dentro del cual se organizan opresiones entrelazadas. Este entrelazamiento no opera como una sumatoria de opresiones, sino que implica cierta idea de constitución o afectación mutua. La constitución mutua de género, 'raza' y así sucesivamente se refiere esencialmente al postulado de que las distintas formas de opresión se ven afectadas y se afectan mutuamente (Anthias, 2012).

De lo contrario la interseccionalidad solo nos dará una lista de opresiones tratadas de manera equivalente que no nos ayudará a entender las formas en que se produce y opera la discriminación/subordinación. Como bien señala Ochy Curiel (S/F), el enfoque interseccional no alcanza sino incorpora una mirada que nos permita abordar las razones teóricas y políticas desde una dimensión histórica para desentrañar cómo se constituyen históricamente cada una de las dimensiones del entrecruzamiento y, bajo qué circunstancias se entrelazaron.

Con esta salvedad, la interseccionalidad pensada más como un enfoque que como una teoría, fue una de las herramientas que les permitió a las feministas disputar la idea predominante en las organizaciones políticas de izquierda de los años 70 respecto a la jerarquización de contradicciones, según la cual lo primordial era las luchas de clases y luego el resto de contradicciones se irían resolviendo casi por defecto. El enfoque interseccional permite a los feminismos mostrar la importancia de combatir de manera articulada las diferentes formas de opresión e injusticia y cómo, especialmente en épocas de crisis como las que atravesaba Argentina a inicios del siglo XXI, atender únicamente la dimensión de clase no permitía ni entender la dimensión de la crisis ni elaborar propuestas realmente contra hegemónicas.

Sobre este trasfondo amplificador, resulta particularmente interesante observar cómo tras la crisis del 2001 comienza a resquebrajar el relato dominante sobre la blanquitud de la población argentina.

Volviendo al rol de los ENM, varios trabajos y testimonios coinciden en señalar al XXVII ENM realizado en 2003 en la ciudad de Rosario, como un momento clave en el cual se logró posicionar este enfoque político más interseccional. Incluso temas tradicionales del feminismo, como la despenalización del aborto tomaron una nueva dimensión en dialogo con las experiencias de las mujeres de sectores populares. La

ampliación de la agenda respecto de la legalización del aborto, implicó pensar el problema de la salud reproductiva también desde los sectores populares. Es decir, no solo era importante la despenalización del aborto, sino que se conforme como un derecho, a saber garantizar su acceso y gratuidad. Fue gracias al cruce y articulación que permitieron los ENM que la campaña nacional que surge en 2003 fue por el *Aborto legal, seguro y gratuito*. Reponemos aquí un fragmento de una entrevista periodística a una activista y militante partidaria que plantea lo siguiente:

Siempre nos peleábamos con las mujeres que eran promovidas por la iglesia, que iban a los encuentros y entonces todo el debate era anticonceptivos sí o no, derechos sexuales sí o no, aborto sí o no. Por eso, ese encuentro de Rosario fue clave porque por primera vez se hace esta asamblea y el taller de estrategias para el acceso al aborto legal seguro y gratuito, donde solo entraban y solo se discutía la estrategia para conseguir la ley<sup>16</sup>

Durante ese ENM se adoptaron los pañuelos verdes como insignia y se utilizaron en la marcha de cierre. Estos pañuelos en su forma y tamaño son a la vez un guiño a una lucha anterior, la de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Aunque ya anteriormente las sufragistas en los años 40 también habían usado pañuelos triangulares. La propuesta de los pañuelos verdes provino de la ONG Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) que los distribuyeron durante la marcha, en la cual miles de participantes se los colgaron en el cuello o los ataron a sus cabezas (Alma y Lorenzo, 2009) en una primera visibilización de lo que años después será la marea verde. Estos pañuelos se tornaron símbolo de la lucha por el aborto legal de alcance mundial.

Para Graciela Di Marco, el ENM de 2003 en Rosario es clave en tanto materializa una sintonía entre los feminismos y las mujeres que participaban activamente de movimientos sociales populares.

Otro de los temas claves que se discute en ese encuentro y que desde las diversidades venían impulsando tiempo atrás es la discusión sobre los límites de la categoría mujer y las formas de pensar el género.

En la década de 1990 Judith Butler publicó su libro *Gender Trouble [El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad]*, donde problematiza la

---

<sup>16</sup> Silvia Augsburger militante por los derechos de las mujeres y de la diversidad sexual, integrante del Partido Socialista de Argentina en Revista Indómita, <https://indomita.media/panuelos-verdes-historia/>

naturalización del binarismo de género (femenino/masculino), para sugerir que son más bien los actos performativos, repetitivos (basándose en Austin y Searle) los que modelan y definen al género. Los aportes de Butler (1990), al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, lo colocan como un artificio y por tanto libre de ser elegido si se desarmen las ataduras culturales que lo conforman. El trabajo de Butler será clave para los activismos de disidencias sexo genéricas que surgen en los años ochenta denominadas *queer* (marica, raro, extraño) y que se enfrentan a las políticas identitarias tanto del feminismo como del movimiento de lesbianas, gays, transexuales. Rompiendo la binariedad como opción ineludible de la orientación sexual.

En Argentina durante la década de los '90 el movimiento LGBT comienza a tener una mayor voz pública, sus espacios organizativos corren diferente suerte, mientras gays y lesbianas consiguen ciertos reconocimientos<sup>17</sup>. Pero otros grupos como las travestis, continuaban siendo objeto de represión por parte de las fuerzas públicas y de una sistemática discriminación y violación de derechos (Hiller, 2013).

Así el activismo gay, lésbico, logrará que el feminismo latinoamericano en los últimos años del siglo XX comience a cuestionar y deconstruir el lugar central que ocupa la heteronormatividad y la reproducción de categorías propias de los feminismos occidentales (Gargallo, 2007).

Dentro de los ENM, las lesbianas habían logrado hacerse un lugar -a pesar de cierto hetero-normativismo presente en cierto sector- en tanto su participación no ponía en discusión la categoría de mujer. Sin embargo, la participación de trans y travestis en los ENM atravesó muchas resistencias.

Yo estaba trabajando con compañeras, que venían de distintos sectores bueno, de la CCC<sup>18</sup>, de gente de izquierda y se armó mesa para poder viajar a los encuentros y yo era más joven y me parecía hermoso, me invitaron a una y fui a la Asamblea. Dije no hay ninguna traba, no hay travesti acá. Entonces me sentía rara, extraña, pero a la vez también necesaria, porque yo ya conocía algunas mujeres, pero no a toda esa dimensión de asamblea y nuestro trabajo no era puesto en valor (...) en

---

<sup>17</sup> La Constitución (1996) y la Ley de Unión Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2002) , entre otros instrumentos, dieron cierto reconocimiento jurídico a gays y lesbianas, y la CHA accedió a la personería jurídica (1992) (Hiller, 2013).

<sup>18</sup> Corriente Clasista Y Combativa (CCC) es una agrupación política y sindical argentina impulsada por el Partido Comunista Revolucionario.

esos grupos trabajé muchísimo para juntar dinero y poder viajar a uno de los encuentros nacionales. Hicimos actividades y una semana antes de viajar, me dicen que no podía viajar porque no tenía el documento de mujer, porque la comisión organizadora de ese encuentro había manifestado que no, y que no iba a poder ser, no me podían inscribir. Ese día me sentí muy mal (María Pía Cevallos, comunicación personal, noviembre 2022).

En este sentido, en el XVIII ENM de 2003 por primera vez una activista travesti-trans pronunciaba en voz alta en el Monumento a la Bandera las conclusiones de un taller. Las trans llevaban ya bastante tiempo participando y defendiendo su lugar dentro de los ENM. Para Lohana Berkins, histórica referente travesti este Encuentro representó un giro de re significación:

En lo personal y en lo político (...), yo veía que ahí se había producido un punto de inflexión interesante y que ese era un quiebre. Aunque nosotras en términos políticos tampoco nunca hemos debatido si teníamos que participar o no, simplemente cuando empezamos a tomar las premisas feministas y todo el recorrido feminista, el único espacio de interacción real, profundo, masivo, es el Encuentro de Mujeres, entonces nosotras vamos (En Alma y Lorenzo 2009, 141).

Este quiebre no significó una aceptación plena de las diversidades las cuales tuvieron que seguir dando batalla año tras año, pero, marcó un punto de inflexión en un camino - no sin resistencias- de creciente pluralización de los ENM.

Esta coyuntura, lleva a Di Marco a hablar de la emergencia de una formación contra-hegemónica a la cual va a denominar *pueblo feminista* (Di Marco, 2010; 2019). La autora señala que, cuando implosiona el sistema político institucional el momento de dislocación y antagonismo habilita la emergencia de nuevas articulaciones políticas y cadenas de equivalencia entre las luchas populares, lo que fue una de las condiciones de posibilidad de la construcción de una identidad política, *el pueblo feminista* (2019, 63). Para ella, la identidad *pueblo feminista* incluye a los feminismos con todas sus especificidades, en tanto es proceso y producto de articulaciones que lo conforman. El *pueblo feminista* se fue ampliando día a día, al calor de las luchas, con nuevas demandas de movimientos, organizaciones y grupos (Di Marco 2019).

En todo caso, lo que interesa resaltar del trabajo de Di Marco es la idea de convergencias entre distintos feminismos, mujeres en lucha y diversidades que tienen en los ENM un espacio central para organizar y articular dichas convergencias.



Aquí reside una de las principales potencialidades políticas del actual movimiento de mujeres y los feminismos argentinos y que tiene que ver con deshacerse de la concepción esencialista de identidad. Lo que cohesiona no es un rasgo/atributo sino una posición, es decir la politicidad se genera a partir de una conciencia sobre compartir un lugar subordinado en la desigual distribución, y, por lo tanto, se entiende la vulnerabilidad como sitio ya no solo de alianzas sino de articulaciones (Nijensohn, 2019).

Por lo anterior prefiero prescindir de la idea de Di Marco (2019) de considerar al feminismo como nueva identidad por más inclusiva que fuere y optare por esbozar una caracterización del fenómeno de politicidad colectiva que se cristaliza pos 2001 en términos de movimiento social.

Aquí debemos realizar algunas precisiones para entender porque sigue resultando útil la categoría de movimiento social y luego definir las características de este movimiento en específico y el rol que los ENM tienen en su conformación y el proceso de politización.

La primera disyuntiva es en qué medida nos sirve reutilizar, a partir de una redefinición crítica, conceptos para nombrar fenómenos sociales que no cuadran exactamente con aquellos que dieron origen a esos conceptos o buscar conceptos nuevos pero que no están apropiados por quienes forman parte de esos fenómenos.

En este sentido, vale prestar atención a ambas opciones en tanto a veces una nueva categorización nos puede permitir avanzar teóricamente en la comprensión de los fenómenos, pero a la vez, especialmente en el campo de los feminismos, que son una apuesta política pero también teórica y epistemológica, puede ser importante no despreciar la capacidad analítica de quienes lo viven y teorizan las implicancias políticas que tiene cada forma de auto nombrarse. En este sentido es importante mencionar que en todas las entrevistas y conversaciones hay una coincidencia en términos de posicionamiento político respecto a pensarse/definirse como movimiento social.

Es un movimiento con todo lo que eso implica. Un movimiento en movimiento que ha cambiado y que ha crecido.(...) Creo que es un movimiento que tiene una larga data que ha sido pionero también en América Latina en muchas cuestiones y que me parece que es un movimiento que ya que ha logrado desde los márgenes en algún sentido, en los últimos tiempos se fue institucionalizando un poco más, pero como movimiento social creo que el feminismo los feminismos y las últimas

décadas también se sumaron las disidencias sexuales de manera más activa, es un ámbito de participación de identificación y de lucha que un espacio un poco difuso en cuanto a los bordes (Florencia Yaniello, comunicación Personal, enero 2024).

...mi posición es que el movimiento tiene que ser autónomo de Estado, autónomo de los gobiernos de su momento y hacer -voy a poner una palabra horrible- la vigilancia social, monitoreo social, el nombre que le quieras poner, pero como movimiento social (Alicia Gutierrez, Ibídem).

este movimiento que es inmenso, ¿porque digo inmenso? porque es un movimiento que se que se mira y se revisa todo el tiempo, eso hace tan importante al movimiento feminista en Argentina (Monica Menini, Ibídem).

Decidí poner solo tres fragmentos, aunque como dije se podrían citar muchos más, en los cuáles se puede ver como esta auto-identificación como movimiento social responde a una concepción política que se da por sentada más que a una discusión teórica respecto a qué son los movimientos sociales y si el fenómeno de los feminismos y movimiento de mujeres y diversidades efectivamente se ajusta a esa categoría.

Dicho esto, optaré por la categoría de movimiento social, no sólo porque es la que utilizan quienes forman parte del mismo sino porque considero que, con las precisiones ya señaladas en el marco teórico, puede dar cuenta del fenómeno que me interesa estudiar.

### **3.4 Características del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina**

De algún modo el 27 ENM del año 2003 representa un momento clave de cristalización de este movimiento, y desde entonces los ENM se consolidan como un espacio de encuentro y articulación (Di Marco, 2006; 2010) que posibilita, con tensiones incluídas, lo que considero serán las características principales del movimiento hasta la actualidad.

En particular, lo que podríamos llamar la “*capilaridad*” que le da la doble o triple militancia de una gran parte de quienes forman el movimiento y a la vez son parte de

organizaciones barriales, sindicales, partidos políticos, organizaciones indígenas, afrodescendientes; centros de estudiantes, espacios académicos, etc.

Era esa unidad entre ese feminismo incipiente para nosotras, que lo estábamos aprendiendo, más los derechos humanos, más las luchas territoriales, porque yo nunca dejé de estar en organizaciones en las que trabajamos fundamentalmente en los barrios, en lo cultural, con niñas, adolescentes, etcétera, etcétera, era como una mezcla. Compañeras que daban clases en la facultad, otras sobrevivientes de la dictadura, otras que se estaban recibiendo de filósofa, es decir, era bien, bien heterogéneo, yo sigo sosteniendo que lo heterogéneo trae mucha riqueza y lo hemos visto en estos 35 años de los Encuentros Nacionales hoy plurinacionales, digo la heterogeneidad es fundamental (Celina Rodríguez, *Ibíd.*).

por ejemplo, los sindicatos, que acá no son menores ni fáciles, y así todo también se pudo penetrar con el debate transfeminista. Nadie está diciendo que vamos a ser todas feministas, ¡no! Pero no es menor que ahora exista una secretaria de género dentro del sindicato y que, encima, esté conducida por una traba (Tana, *Ibíd.*).

El testimonio de la Tana da cuenta de esa capilaridad de la que también nos habla Laura Masson (2007) en su libro “Feministas en todas partes”. Justamente esa capacidad de quienes forman el movimiento de ser parte a su vez de otros espacios políticos le da una *capilaridad* inusitada que permite una articulación de demandas desde adentro, es decir el movimiento no solo se articula, por ejemplo, con los sindicatos, sino que se articula *en* los sindicatos. “A nosotras los feminismos nos dieron fuerza para disputar dentro de nuestras organizaciones mixtas” (Juliana Díaz Lozano, *Ibíd.*). De modo que, esta doble o triple militancia les permite hacer circular entre distintos espacios unas formas de ver e interpretar el mundo desde la óptica feminista (Masson, 2007) que, a la vez, tensiona y transforma estos espacios.

Esta capilaridad es una de las formas de la segunda característica del movimiento que es justamente su enorme *heterogeneidad*

Partiendo de un rechazo a las concepciones esencialistas de la identidad, podemos afirmar que ninguna identidad social está prefijada ni es unidimensional, sino que “resulta del trabajo de un actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones” (Dubet 1989, 534).

Somos eso los feminismos, no hay uno solo no hay una sola forma, no sé yo pienso eso. Y tengo una construcción primero como negra, como afrodescendientes,

después como lesbiana y por último como feminista, así que este., todavía en formación (...) yo entré de grande por decirlo de alguna manera, cuando digo de grande es que ahora que vos ves nenas de 8 o 9 años 10 años (Sandra Chagas, comunicación personal noviembre 2022).

Como señalan Sandra y Stuar Hall, “La identidad está siempre en proceso de formación” (Hall [1991] 2010, 320) no hay un punto culmine que pueda dar por clausurado y terminada de manera plena la constitución identitaria. En este sentido Hall nos propone usar el término identificación en vez de identidad. En una acepción con tintes lacanianos, Hall señala que la identificación está siempre construida a través de la ambivalencia, ya que “es la escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es” (Hall, [1991] 2010: 320). Esta concepción del proceso identitario a partir de una posición relacional parte del efecto constitutivo de la *falta* de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde *fuera de nosotros*, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*” (Hall, [1992] 2010, 376).

Dice Hall que la identidad es “el *punto de sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas” (Hall, [1996] 2003, 20). De este modo, la identificación es a la vez un proceso narrativo de sí, (Restrepo, 2014) fundamental para lo que aquí nos interesa que son los procesos de subjetivación política, a partir de los cuales las personas logran un posicionamiento de sujeto, siempre histórico y por tanto potencialmente transformable, como lo expresa claramente el siguiente testimonio:

Lo poquito que fuimos recuperando de nuestra historia nos hace sentir orgullosamente afrodescendientes y también indígena, **por eso mi lugar de enunciación es de una travesti afroindígena**. Porque, no soy solo de una comunidad. No, no me veo anclada solamente en un aprendizaje, sino en esa fusión que también se fue dando a través del tiempo (Maria Pía Cevallos, Ibídem).

El proceso de recuperación de la propia historia, como señala Restrepo (2014) siguiendo a Hall, “implica una apelación al pasado que es parte del mismo

proceso de configuración identitario. El pasado no es una anterioridad o una transparencia con respecto a un nosotros que se descubre en él, sino en gran parte el resultado del proceso mismo del posicionamiento que define las identidades” (2014, 110). Recuperamos este fragmento de una entrevista radial realizada en 2019 a Gladys Flores, activista feminista y educadora popular afro- guaraní e integrante de una Red de mujeres negras y afrodescendientes y de la tertulia de mujeres afro latinoamericanas:

Argentina es afro-indígena, porque la mixtura se ha dado naturalmente entre indígenas y personas negras, mucha gente es, lo que pasa que estamos invisibilizando tanto nuestra historia que nadie quiere ser negra y nadie quiere ser India y las dos cosas menos que menos. Es un combo que, en general, a ojos de mucha gente que quiere ser europea no luce bien. Pero nos reivindicamos desde ahí y sin eufemismos. Antes no lo militaba así tan claramente porque yo vengo de una familia que la mitad de mi familia es negra y la mitad es indígena (...) Debo decirte que para mí era natural ser negra, ser india porque toda mi familia era así, de hecho mi tránsito en la militancia, primero he sido este marxista comunista, luego me hice feminista y me parecía que tomando la cuestión de la clase y el género de alguna manera trabajabas todo, pero después fui viendo que no, que hay otras cuestiones que tienen que ver con lo que hoy alguna gente denomina o aprendió que tiene que ver con las interseccionalidades. De eso justamente hablamos las personas negras<sup>19</sup>

La identidad entendida desde la lógica posicional nos permite así mirar el habla desde un lugar situado, por eso cuando se transforma el lugar desde el cual se habla se transforma la identidad. Este lugar de las intersecciones vividas en una misma experiencia, de la cual habla Gladys en el testimonio anterior, es a la vez una muestra de ese proceso identitario en el cual se construye una subjetividad política, siempre dinámica. Esta multiplicidad de identidades políticas que conforman la subjetividad de las personas, sin duda no es exclusiva del Movimiento FMD sin embargo, en este último será una de sus características predominantes.

yo venía de la Iglesia, tipo teología de la liberación, después pasé de la Iglesia a la educación popular. Entonces tenía una forma de pensar la organización o lo orgánico y el pertenecer más cerrado, más tradicional. Encontrarme con la Nati y

---

<sup>19</sup>Programa de radio: Otra Vuelta de Rosca 09/10/2019 disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=c5x4fZnRW0o>

el feminismo, fue interesante también en eso en entender que había formas transversales de andar, más bien de pertenecer a distintos espacios (Lau Hisa, íbidem).

Es un movimiento con una riqueza y un aporte en los últimos años muy significativo en muchos sentidos por un lado porque creo que es el único movimiento, con tanta fuerza plural, con tanta con tanto aporte diverso de tantos actores e intergeneracional (Checha, Íbidem).

En términos históricos y para incorporar en la genealogía la gran cantidad de historias de resistencia de mujeres del país y la región, podríamos hablar de un movimiento de mujeres. La categoría de Mujer se construyó como el eje central del movimiento en un momento histórico en el cual resultaba fundamental demandar su lugar en la historia y en la vida política. Sin embargo, la categoría de *Mujer*, primero fue puesta en jaque en su versión de universal homogéneo, dando lugar a la emergencia de *las mujeres*, que daba cuenta que el patriarcado no se vive de igual manera para las mujeres blancas, clase media del norte global, que para las mujeres afrodescendientes o las mujeres indígenas y empobrecidas del sur global. Estos cuestionamientos a la construcción homogénea de mujer, amplían el debate, pero se mantienen dentro del anclaje biológico. Así aunque los ENM se plantean como espacios horizontales no dejan de expresarse en este espacio las estructuras socialmente impregnadas de la hetero-normatividad, el biologicismo y el colonialismo interno, tal como lo muestra el testimonio de Fabiana Tron, activista lesbiana y feminista, cuando relata al XVIII ENM como un encuentro bisagra:

Rosario fue un encuentro dónde se vió un cambio dentro de los Encuentros Nacionales en relación a las mujeres lesbianas y me parece que se debe a la persistencia que tuvimos las mujeres lesbianas de estar en el encuentro, de visibilizarnos y en ir tejiendo por fuera de los encuentros también, otras alianzas estratégicas con grupos feministas y demás ¿por qué digo un cambio? Fue muy fuerte, **siempre las lesbianas en la marcha íbamos al final, estábamos las lesbianas y las mujeres de los pueblos originarios al final de la marcha** y en el encuentro de Rosario, por primera vez las lesbianas marchamos junto con otras mujeres feministas y marchamos todas juntas cantando consignas a favor de los

derechos de las diversidades sexuales y también por el tema del aborto (en Alma y Lorenzo 2009, 164).

El biologicismo comienza a ser puesto en jaque especialmente gracias al activismo GLBTIQ+, aunque como veremos en el último capítulo en torno a la discusión del cambio de nombre de los Encuentros, este es un tema que está lejos de haber quedado saldado, aún así tanto las compañeras indígenas como las personas trans mantuvieron su presencia, disputaron no solo su lugar dentro de los encuentros sino los sentidos del feminismo como se ve en este testimonio:

nos invitaban a dialogar bajo esas condiciones de un debate biologicista. Cuando nosotras ya teníamos experiencias de varones trans siendo papás, pariendo, denunciando la violencia obstétrica, diciendo también abortamos. Y esa experiencia con las hermanas de la campaña por el derecho al aborto, de las católicas por el derecho a decidir, para nosotras fue fundamental poder dar el debate de que había varones trans, de que como su identidad y su construcción de identidad ponían en jaque el ser mujer. (...) esto no es inmóvil, es la categoría de ese feminismo occidental que nos detiene (...) creo que ya hay que dar cuenta del proceso de transición que hemos realizado y que hoy estamos en otra etapa de los feminismos (María Pía Cevallos, *Ibidem* ).

Esta “otra etapa de los feminismos” se articula a un testimonio anterior donde la Tana mencionaba que “se pudo penetrar con el debate transfeminista”. ¿Qué implica esta entrada del transfeminismo en el campo de feminismos múltiples y desbordados, en la expansión del sujeto político del feminismo? La investigadora y activista Sayak Valencia propone entender la perspectiva transfeminista, como herramienta epistemológica que no se reduce a la incorporación del discurso transgénero al feminismo, ni se propone como una superación de los feminismos, sino más bien, “se trata de una red que considera los estados de tránsito de género, de migración, de mestizaje, de vulnerabilidad, de raza y de clase, para articularlos como herederos de la memoria histórica de los movimientos sociales de insurrección” (2018, 31).

Como veremos a lo largo del trabajo este sigue siendo un tema no saldado. Mientras hay quienes defienden la centralidad del sujeto político mujer, hay otras que lo centran en la identidad femenina -la cual no depende únicamente de condiciones biológicas- como posiciones subalternizadas frente al patriarcado y, por último, hay quienes van a proponer un sujeto político basado menos en lo identitario y más en términos de posiciones frente al modelo patriarcal/ capitalista/colonial. Volveremos profundamente

sobre este tema en un capítulo posterior, pero me interesa mostrar la heterogeneidad de posiciones y comprensiones respecto al sujeto del feminismo.

Por otro lado, existe un gran número de mujeres, que forman parte del movimiento, pero no se consideran feministas. Esto es especialmente visible en el caso de muchas mujeres indígenas para quienes el feminismo forma parte del pensamiento occidental y moderno con el cual tienen puntos de encuentro, pero no las representa en su totalidad. Algunas han optado por definirse antipatriarcales, y desde ese lugar construyen una identidad política que dialoga con los feminismos (Gigena, 2023).

Nosotras no somos feministas. Somos antisistémicas. Yo soy antisistémica, entonces para aclararle al feminismo que esto no es una lucha de géneros. Lo nuestro es contra un sistema, un sistema que nos mata” (Irma Caupan, Comunicación personal marzo 2023).

En este sentido si bien justamente el cambio de nombre de los ENM evidencia el desbordamiento de la categoría de mujer, no se optó por renombrar el Encuentro como feminista. Esta diferenciación tiene varios matices que abordaremos un poco más adelante, por el momento quiero dejar sentado el hecho de que tampoco es un término que logra contener la heterogeneidad del movimiento.

Aquí resulta importante revisar el uso de la categoría de género. La potencialidad de la categoría de género, radica justamente en no pretender una universalización de la diferencia sino dar cuenta de un sistema de relaciones que se expresa en experiencias histórica y socialmente producidas (Scott, 1996). Esto hace que las situaciones y posicionamientos como sujetas políticas se presenten en eclosión constante, por su multiplicidad (Millán, 2019).

En esta medida, las dificultades para encontrar una forma de nombrar, muestran justamente la enorme heterogeneidad de la que está compuesta el movimiento. En todo caso y consciente de que es una manera imperfecta de denominar, voy a optar aquí por utilizar la formulación Movimiento feminista, de mujeres y diversidades (FMD).

Con la heterogeneidad y capilaridad vienen otras dos características ya no centradas en su composición sino en sus ámbitos de acción. Me refiero a que abarca una *multidimensionalidad* de temas que se articulan bajo una comprensión interseccional de las desigualdades lo cual a su vez implica, la *transversalidad* de sus ámbitos de actuación. Por poner un ejemplo, el movimiento se pronuncia tanto ante los



feminicidios como ante el avance extractivo en los territorios, por el reconocimiento del trabajo no remunerado y por las políticas que criminalizan la movilidad humana. Como señala Margara Millán, estamos ante “la emergencia de un potente movimiento intergeneracional de mujeres que proviene de contextos diversos, elaborando una agenda antisistémica y practicando una forma de política interseccional” (2020, 208).

La relevancia de los ENM trascendió los ámbitos nacionales, para ser un evento que despierta el interés de los feminismos a nivel regional. Cada año también crece la presencia de mujeres y diversidades que vienen de países vecinos o del resto de Latinoamérica. Por ejemplo, durante la marcha en el encuentro de San Luis, se podía observar una amplia columna de mujeres y diversidades pertenecientes a la organización La Poderosa que venían desde Uruguay. También la colectiva Feministas de Abya Yala cada año invitan a distintas feministas de todo el Abya Yala. Para los feminismos de la región, especialmente de países limítrofes, los ENM también se han vuelto una cita anual. Quisiera retomar el testimonio de una compañera ecuatoriana que asistió por primera vez a un ENM en 2019 en La Plata quien no solo se sorprendió de la magnitud del ENM, sino justamente del gran nivel de *heterogeneidad* y posiciones que condensa este espacio:

cuando llega, a ese encuentro, o sea, nunca he visto obviamente algo algo parecido. También desde fuera y desde no sé pues desde este pequeño movimiento porque comparado con lo que existe en Argentina, el movimiento o los movimientos feministas ecuatorianos son chicos. Me sorprendió la diversidad de posturas y debates que están ahí en este gran movimiento, o sea, eso es totalmente sorprendente, novedoso, interesante, pero también te sorprende que haya posturas que pueden ser, no muy de izquierda que también se dicen feministas (María Belén Cevallos, comunicación Personal junio 2023).

Coincidiendo con Sonia Álvarez, respecto a que los movimientos feministas latinoamericanos se caracterizan por constituir un campo “amplio, heterogéneo, policéntrico, multifacético y polifónico” (1998, 1) que desbordan a las organizaciones de mujeres, GLBTIQ + o feministas ya que logran penetrar en los campos sindicales, políticos, estudiantiles y partidarios. Para Álvarez, esta característica –no es exclusiva del movimiento en Argentina, sino que- es decisiva para las demandas del mundo feminista y permite un accionar posicional en donde las demandas no se fijan de una vez y para siempre, ni están exclusivamente enfocadas en términos de ciudadanía y

limitadas al ámbito de la sociedad civil según el planteo de Melucci (2002). Al contrario, sus demandas se extienden desde la lucha por la implementación de políticas públicas, cupos partidarios o sindicales, hasta disputas por los sentidos y significados de las relaciones de género (Álvarez, 1998).

Ahora bien, la *heterogeneidad, capilaridad, multidimensionalidad y transversalidad* son a su vez un desafío para la articulación de agendas colectivas y una tensión respecto a los intereses encontrados entre espacios organizativos y políticos. Es decir, volvamos a poner el ejemplo de los sindicatos o los partidos políticos, más de una vez los intereses o posiciones del movimiento FMD chocan con los del sindicato o con las posiciones del partido político, especialmente en las coyunturas electorales. En estos casos, muchas mujeres han manifestado que su militancia es a la vez una militancia para transformar desde adentro estas otras organizaciones y movimientos de todos modos estas tensiones implican necesariamente un desafío de articulación de la multiplicidad de experiencias de subalternidad y las demandas que esas experiencias construyen.

Aquí es donde tanto las entrevistadas como otras investigaciones coinciden, radica la importancia de los ENM.

Los encuentros fueron centrales en la agenda feminista y transfeminista de nuestro país. Todo paso por los Encuentros, no hay nada que haya quedado afuera, inclusive todo lo que después fueron leyes (...) Los Encuentros Nacionales de Mujeres entonces y hoy plurinacionales son fundamentales para la disputa de conciencias, las disputas de sentido de lo popular y la penetración de lo que significan las ideas feministas y transfeministas (Tana, *Ibídem*).

Los Encuentros han sido muy importantísimos en el desarrollo del movimiento de mujeres y de los feminismos, sobre todo los feminismos. Es una historia de 40 años, no existe en ningún otro lugar del mundo y le da una particularidad, una fuerza a ese movimiento que permite cosas como la marea verde (María Alicia Gutierrez, *Ibídem*).

A mí me parece que los encuentros tienen una importancia innegable en nuestra historia, tanto como movimientos sociales en Argentina y como feminismos en particular. Que es una como una cuestión distintiva que hace que los feminismos sean, hayan sido, y puedan ser acá de una manera diferente por ahí otros países, en

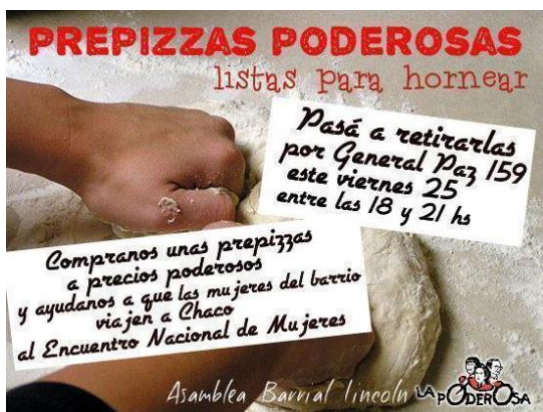
muchas cuestiones fue un acierto histórico tener estos encuentros, tan masivos, tan diversos y con la posibilidad de pensar, armar agendas articulaciones y de pelearse ahí también, de encontrar causas e integrar gente (Juliana Diaz Lozano, Ibídem).

Yo creo que el Encuentro es nuestra principal plataforma organizativa de lucha de los últimos años. Es el lugar que marca agenda, cuando los sectores sociales organizados logran propuestas de articulación política por abajo que trascienden el Encuentro. Para mí el ejemplo es la campaña por el aborto que surge en el marco del encuentro, se sostiene y utiliza el encuentro como plataforma política para maximizar el discurso. El encuentro tiene la potencialidad de ser una instancia donde muchas, muchas, cumpas asistimos para pensar política feminista (Natalia D'amico, comunicación personal, julio 2023).

Masson (2007) entiende los ENM como un evento crítico, que permite mirar al feminismo, con todas sus tensiones y complejidades. En los ENM como un espacio que incluso es más amplio que los feminismos, se ponen en escena los contrastes de diversos grupos y facciones, se refleja el impacto emocional, el vocabulario en común, los soportes expresivos. Es por esto que para ella en los ENM sus participantes “adquieren experiencias que van de lo más personal e informal hasta instancias formales como reclamar por el cumplimiento de la ley” (Masson 2007, 179). En este mismo sentido, varias investigaciones (Viano 2014; Di Marco 2006, 2010; Andújar 2014) dan cuenta del rol fundamental de los ENM como una experiencia de politización que para las mujeres de sectores populares representa un hecho excepcional. Tener la posibilidad de viajar tres días, el desafío de disponer de tres días completos de las múltiples tareas para dedicarse a compartir reflexiones y discusiones es sin duda una experiencia política poco frecuente. Esto le da a los ENM un carácter festivo que refuerza de manera emotiva la experiencia política.

El carácter sostenido de los ENM en el tiempo los convirtió en un punto clave del calendario militante. Muchas mujeres se organizan todo el año, participan de discusiones previas, encuentros locales, generan rifas y actividades al interior de sus agrupaciones para recaudar fondos que permitan solventar colectivamente los costos del viaje. Solo a modo de ejemplo dos formas de recaudar fondos de las múltiples que se pueden encontrar cada año:

**Foto 3.1 Afiche de las mujeres de la Asamblea Barrial Lincoln**



Fuente: sitio web La Poderosa

**Foto 3.2 Afiche Barrios de Pie, Mumala**



Fuente: Red social Facebook de organización Barrios de Pie, Mumala

De modo que, podemos afirmar que los ENM se han constituido como uno de los eventos más significativos del Movimiento FMD a nivel nacional.

### 3.5 La masificación de los ENM en los últimos años

*¡Ni una menos!*

Si la crisis expresada a fines de 2001 implicó un mayor ingreso de los sectores populares, el grito indignado de ¡Ni una menos! (NUM) (2015) puede leerse como otro momento de inflexión que incrementó la masividad del movimiento con un nuevo componente intergeneracional.

Ante una creciente ola de feminicidios, el asesinato de una joven de 14 años embarazada devino en una indignación generalizada. Así, la muerte se presenta tanto como “un dispositivo dinamizador de la necropolítica y el expolio continuado en

nuestros territorios y cuerpos”, tal como señala Sayak Valencia (2018: 30), y, al mismo tiempo, como dinamizadora de la rabia que se torna reclamo.

Este hecho provocó que la convocatoria a la marcha, realizada en redes sociales, se difundiera velozmente por todo el país, despertando un sinfín de adhesiones no solo de organizaciones feministas y de mujeres, sino también pronunciamientos públicos de figuras reconocidas de todo el arco político, celebridades del espectáculo y el deporte, académicxs, escritorxs, organismos de DD. HH., entre otros.

La relevancia de adhesiones de ciertas figuras públicas sumamente conocidas, como Lionel Messi, quien se pronunció en sus redes sociales, permitió que la problemática y la categoría de feminicidio alcanzaran audiencias muy amplias y alejadas de las luchas de las mujeres (Innocenti, 2020).

Además de las figuras personales, las adhesiones institucionales a la convocatoria superaron largamente el centenar (Vallejos, 2015). Las adhesiones fueron tan variadas que hasta se incluyó a la Iglesia Católica Argentina, la cual marcó sus diferencias históricas con los feminismos al realizar un paralelismo entre la violencia contra las mujeres y el aborto como dos formas similares de atentar contra la vida.

El 3 de junio de 2015, la movilización superó todas las expectativas, abarcó 80 ciudades del país y una concentración masiva y variopinta en Plaza del Congreso de la Nación reunida bajo la consigna *¡Ni una menos, vivas nos queremos!* La consigna se volvió organización y una agenda contra la violencia que logró un posicionamiento en los medios masivos de comunicación más allá de las fronteras nacionales.

Si bien no hay que perder de vista las advertencias realizadas por Sayak Valencia (2018) quien mira con preocupación como ante la masividad de los reclamos se produce una apropiación de nuestras herramientas y discursos luchas por parte del poder y las democracias facísticas -como les llama ella- que buscan disminuir el poder político y disruptivo a través de la mercantilización cosmética de las demandas políticas. Aun así, por más intentos que se realicen de figuras públicas con responsabilidades políticas en la gestión de un Estado o en las cúpulas de las Iglesias que no protegen la vida, la indignación derivada en el NUM, abrió un campo de politización que logró trascender la movilización coyuntural.

En su investigación sobre la politización generada por el NUM, María Innocente (2020) entrevista a Georgina Orellana, presidente de la Asociación de Mujeres Meretrices de la

Argentina (AMMAR) quien reflexiona sobre cómo esta irrupción genera transformaciones en las formas políticas del Movimiento feminista de mujeres y diversidades. Afirma que el NUM:

nos abrió la puerta para volver a ser incluidas dentro de la agenda feminista. Cosa que mucho tiempo nosotras estuvimos excluidas. Creo que abrió la puerta para que muchos sectores que históricamente fuimos excluidos del feminismo podamos nuevamente participar y tomar la voz. (...) a partir de 2015 toda la forma de hacer política cambió. Hoy hay asamblea y las asambleas son públicas y va quien quiere. Van de los partidos políticos, movimientos sociales, sindicatos, organizaciones de mujeres y compañeras autónomas que no pertenecen a ningún sector, pero ven en el feminismo su lugar de militancia. (...) Entonces eso cambió un poco, antes nosotras pensábamos que el feminismo solamente le pertenecía a muy pocas personas y hoy por hoy, todo está en disputa (En: Innocente, 2020: 94).

La magnitud de este crecimiento se verá reflejada también en el XXX ENM realizado ese año en Mar del Plata, el cual prácticamente triplicó la convocatoria del año anterior y donde se problematiza el tema de la violencia (Tesoriero, 2019). Los ENM permiten articular a nivel nacional el proceso organizativo que se deriva de aquella primera convocatoria, como lo señala Florencia Alcaraz, periodista e integrante del colectivo NUM:

Primero surgen los colectivos en los distintos lugares y después nos conectamos... En Argentina hay una red federal Ni Una Menos (Córdoba, Rosario, Chaco, Tucumán, Mendoza, San Juan, Neuquén) y eso se fue armando en los Encuentros Nacionales de Mujeres, se fue armando ahí, la red federal (En: Innocente, 2020: 89).

Lo que me interesa resaltar de este momento, es que fue el punto de ingreso a la politización de mujeres y personas feminizadas, en algunos casos de muy corta edad, que se veían sensiblemente interpeladas por un reclamo tan elemental, como el querer seguir vivas.

Desde que me acerqué al feminismo lo vi siempre como una herramienta. Como una herramienta que aporta a la lucha de la transformación social, para derribar el paradigma cultural patriarcal machista. Yo me acuerdo que todavía no me reconocía de mi pueblo quichua en aquellos tiempos cuando me metí en el feminismo. Aún no denunciaba el racismo, pero llegó a mi vida, digamos porque

las violencias patriarcales y machista la hemos atravesado todas y en el momento cuando surge el Ni Una Menos empiezo a militar el feminismo, como una herramienta una herramienta para poder denunciar (Laki Quispe Pérez, comunicación personal mayo, 2023).

Según Fiol (2019), la llegada a la presidencia, a fines de 2015 de Mauricio Macri con la Alianza Cambiemos y sus políticas de ajuste, provocaron una unificación del movimiento FMD frente al enemigo común que lo impulsó a articularse con otras demandas populares. Ella hace una lectura basada en la noción de articulación de Laclau, que la llevan a hablar de un momento *populista* del NUM, en su asimilación a una tradición de lucha por los derechos sociales en Argentina e incluso llega a proponer al NUM como el *mito* del *Pueblo Feminista* al ofrecer un nuevo espacio de representación, en el cual inscribir las demandas y las subjetividades en formación y sus prácticas (Fiol, 2019).

En todo caso, más que mirar al NUM como un movimiento en sí mismo, su emergencia aporta al crecimiento del movimiento FMD y, coincidiendo con un aspecto de las lecturas de Di Marco y Fiol, el proceso de articulación de demandas le permiten tanto dar batallas por derechos y demandas concretas al tiempo que abre un campo de disputa sobre la hegemonía en términos sistémicos.

#### *Si nosotras paramos para el mundo: el paro nacional de mujeres*

En octubre de 2016, tras un brutal feminicidio, ocurrido en Mar del Plata mientras se realizaba el 31 ENM en Rosario con más de 70 mil mujeres<sup>20</sup>, se realiza el primer paro feminista. Según Verónica Gago, este “produjo una innovación política histórica (...) y un salto cualitativo en la organización: transformó la movilización contra los feminicidios en un movimiento antineoliberal, capaz de enlazar y politizar de forma novedosa el rechazo a las múltiples violencias contra ciertos cuerpos-territorios” (2021,1).

Al conversar con las entrevistadas sobre la importancia política del movimiento, los paros fueron referidos como partes de los hitos que, en los últimos años, permitieron mostrar el músculo político y la potencialidad cuestionadora del orden, social, político y

---

<sup>20</sup> En la multitudinaria marcha de cierre del Encuentro se registró una fuerte represión policial cuando la marcha se encontraba frente a la catedral y las mujeres intentaron pintar varios muros.

económico del movimiento: “en el macrismo fuimos el movimiento que hizo el primer paro” dice Checha en consonancia con una de las consignas que se coreó en las manifestaciones “*Sí se puede el paro a Macri, se lo hicimos las mujeres*”.

Este paro muestra justamente el carácter desbordador del movimiento, compuesto por mujeres y diversidades presentes en una multitud de espacios organizativos, sindicales y políticos. Mientras la principal central sindical mantenía negociaciones con el gobierno de Macri y los sindicatos no se decidían a convocar a un paro, las mujeres y diversidades lo convocaron en solo dos semanas. El paro se gestó desde abajo e incluso en muchos de los sindicatos que no plegaron oficialmente, las mujeres hicieron paro de diversas maneras dando muestras de la *Capilaridad* del movimiento.

El paro de 2016, fue la antesala de la convocatoria a el 8 de marzo de 2017 a un “Paro Internacional de Mujeres, Lesbianas y Trans” con actividades callejeras en más de 50 países, actividad que se reiteró en 2018.

Verónica Gago, señala que los paros tuvieron un doble efecto incluso en la posibilidad de legitimación de las compañeras feministas y sindicalistas y esta doble pertenecía durante mucho tiempo vivida como algo escindido. Ella señala que “*muchas dirigentes jóvenes han sido electas; sus trayectorias combinan en la práctica experiencias en el movimiento de mujeres y en el movimiento sindical que recién ahora se complementan y pueden dejar de vivirse como disociadas*” (2019 169). Y agrega:

En el desacato del movimiento feminista de llamar a huelga más allá del monopolio sindical de esta herramienta, muchas mujeres de los sindicatos encontraron la manera de imponer otra relación de fuerzas, y reapropiarse también del paro dentro del mundo sindical históricamente organizado por jerarquías patriarcales (Gago 2019 169-170).

A su vez, según María Alicia Gutiérrez estos paros recogieron tanto la agenda feminista histórica y como nuevas temáticas: violencia, trabajo, cuidado, salario, diversidad sexual, educación, salud, legalización del aborto, críticas al neoliberalismo y sus políticas de ajuste y represión, entre otras (Gutiérrez, 2018). Justamente esta capacidad de desborde tanto organizativo como “temático”, es una de las características que más rechazo o alarma provoca desde los sectores conservadores, y que hace tan difícil de “gobernar o encauzar institucionalmente” al movimiento FMD.



Desde los medios de comunicación de derecha una de las cosas que señalan como debilidad es la politización del movimiento que supuestamente se corre de lo que “deberían ser las reivindicaciones de género” como afirma una nota del diario *La Nación* que cuestionaba que en el acto de cierre del paro de mujeres de octubre de 2016 por haber incluido, “la libertad de presos políticos, el rechazo a los despidos en el Estado y hasta la aparición con vida de Santiago Maldonado”<sup>21</sup>.

Sin embargo, como ya se mencionó, la ampliación del movimiento implica que el mismo no se restringe a un solo tema, sino que se presenta como una alternativa en términos sistémicos y por lo tanto sus temas como sus ámbitos son *multidimensionales* y *transversales*.

### *La marea verde*

La tercera coyuntura de crecimiento del movimiento tiene que ver justamente con la masificación del reclamo por la despenalización del aborto. La llamada *marea verde* promovió una discusión social masiva e intergeneracional sobre los derechos sexuales y reproductivos, que interpela las mesas de los hogares, los canales de televisión y al Estado con distintas discusiones sobre la sexualidad, la autonomía de los cuerpos, el rol del Estado como garante de derechos, la injerencia de las iglesias en un Estado laico, la educación sexual, las violaciones, entre otros temas. Y que, tras una primera votación fallida en 2018 logró convertirse en ley en 2020 a pesar de la férrea oposición de las iglesias y grupos conservadores.

Excede los límites de este trabajo ahondar en este proceso lo que me interesa mostrar es que el movimiento FMD se volvió un espacio de militancia intergeneracional y que es una forma de politicidad en la que se insertan por primera vez una gran cantidad de jóvenes y niñeces. Esta misma intergeneracionalidad es justamente una de las características que se expresa en los Encuentros:

El helado viento chorrillero azotaba el inmenso predio en el cual se realizaba el acto de apertura del 35 (EPMLTTIBNB), apenas podía abrir los ojos que se me llenaban de tierra, cuando las veo llegar, caminaban de la mano bien despacio, cuatro generaciones juntas, una abuela de más de 80 años con su bastón, una señora de unos 65, otra que parecía de mi edad y un adolescente de género fluido. Se

---

<sup>21</sup> La Nación 04/06/2018 “Ni una menos un reclamo masivo que se fracturó”.  
<https://www.lanacion.com.ar/sociedad/ni-una-menos-un-reclamo-masivo-que-se-fracturo-nid2140888/>

colocaron cerca, o nosotras nos pusimos cerca, no sé. Cuando en cierto momento todes comienza a mover las manos la abuela mira desconcertada, mi compañera se acerca y le dice: está aplaudiendo en lenguaje de señas, para quienes son sordos. Ella sonríe y dice: con ustedes siempre aprendo algo nuevo y comienza a mover la mano que no sostiene el bastón (Cuaderno de campo, San Luis, octubre 2022)

Mientras más masivo se tornó el movimiento y los ENM, se torna un espacio de visibilización de las agendas del movimiento FMD haciendo muy difícil ocultar su importancia. Cada año, los medios masivos de comunicación nacional, más los medios locales de la ciudad o provincia en donde se realiza el ENM generan una cobertura mediática sobre el mismo, a veces apoyándolo y muchas otras en tono de alarma, pero sin duda en los últimos años los ENM no pasan desapercibidos. Por ejemplo, en 2019 el diario La Nación titulaba su nota: “Con una masiva marcha en La Plata cerró el encuentro nacional de mujeres” y en el cuerpo señala:

Cuando faltan 14 días para los comicios nacionales, y en coincidencia con el primer debate de los candidatos presidenciales, en Santa Fe, la marcha de las mujeres fue profusa en consignas políticas: desde el reclamo de poder disponer de misoprostol (fármaco que se usa para la interrupción legal del embarazo) en las farmacias del país hasta críticas a los candidatos macristas. (...)El encuentro de las mujeres fue el más convocante, según las organizadoras, ya que congregó a más de 200.000 personas, cifra superior al de Rosario, en 2016. A diferencia de ese encuentro, que concluyó con ataques a varios edificios públicos y desmanes, la movilización de ayer fue pacífica y solo con algunos cánticos y consignas contrarias a los gobernantes actuales<sup>22</sup>.

Mientras infobae levantaba las alertas por la realización del 35 Encuentro en San Luis (2022) con el siguiente titular: “San Luis espera a las feministas con sus Iglesias valladas: hace 4 meses la marcha Ni Una Menos vandalizó la Catedral” y en su interior agrega:

El Encuentro Plurinacional de Mujeres y Disidencias que tendrá lugar este fin de semana en la capital puntana es aguardado con inquietud y críticas hacia el gobierno que ha destinado fondos para la infraestructura del evento y ha ordenado a la policía no reprimir. Ya es un clásico: los encuentros de mujeres que se realizan

---

<sup>22</sup> La Nación, 13/10/2019 en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/encuentro-nacional-mujeres-plata-catedral-aborto-protesta-nid2296883/>

anualmente en distintas ciudades del país culminan con ataques y vandalismo contra edificios públicos e iglesias, en particular católicas.

Las demandas del movimiento FMD- al igual que otros movimientos como el ecologismo- trascienden la esfera de las demandas al Estado en, al menos dos sentidos, por un lado, sus demandas se han transnacionalizado, y no solo buscan respuestas nacionales, sino que, ante la conciencia de la magnitud de la crisis sistémica, ponen en tensión las lógicas de poder mundial y demandan respuestas a nivel global.

Los movimientos sociales pueden actuar en simultáneo en estos tres niveles, poniendo énfasis en distintas coyunturas en alguno de ellos. Por ejemplo, el movimiento FMD argentino en lo que refiere a la campaña por la legalización del aborto puso mayor énfasis en la demanda al Estado. Sin embargo, el movimiento como tal no concentra todas sus acciones en demandas al Estado.

Los feminismos han mostrado que, justamente la crisis sistémica no es solo un problema de distribución desigual de la riqueza, sino una crisis profunda de la modernidad que abre la posibilidad de cuestionar a partir de experiencias diversas, las estructuras sociales, culturales e históricas, que demandan nuevos acuerdos sociales para sostener la vida humana y no humana. Millán, nos habla de un “sujeto político en eclosión” que da cuenta de un feminismo que, antes de ser un “discurso global y monolítico”, es un discurso situado, historizado, multidimensional y contradictorio (...) y que deja ver que no hay un “colectivo de mujeres” *a priori*, sino que éste se construye en medio de tensiones y disidencias, pero también de comunidades en la desigualdad de lo común (2020, 215).

Para Veronica Gago (2019) y Raquel Gutierrez (2019) algo novedoso de este momento, es que el feminismo logró combinar masividad con radicalidad rompiendo la vieja idea de la izquierda de que para lograr masividad hay que sacrificar la radicalidad.

Si bien la unidad entre radicalidad y masividad se produce en momentos específicos y para llevar adelante acciones concretas, le otorga al movimiento una potencialidad transformadora que lo colocan en un lugar central a la hora de construir horizonte de transformación política que no se constriñen a las lógicas y canales de participación política institucional.

Antes de entrar en la siguiente discusión y preocupación central de esta investigación quisiera nombrar algunas de las características más relevantes del movimiento y del rol que han tenido y tienen los ex ENM hoy EPMLTTBINB para el movimiento.

A través de este recorrido, se intentó demostrar que el movimiento FMD es un movimiento social que no ha parado de crecer tanto en masividad como en *heterogeneidad*; está compuesto por sujetas que en su mayoría tienen múltiples espacios de politicidad. Es decir, muchas de las organizaciones barriales, políticas, sindicales, entre otras tienen mujeres y diversidades en su seno que llevan dentro de estos espacios luchas cotidianas y que le dan lo que he llamado una *capilaridad* que le permite al movimiento desbordar desde abajo esos espacios políticos. Además, el crecimiento exponencial del movimiento en los últimos años ha incrementado su heterogeneidad también en términos intergeneracionales.

Gago señala que, es justamente esta diversidad de feminismos (con sus diferencias, tensiones, desacuerdos) lo que le está dando al movimiento la capacidad de ser masivo, inclusivo y radical (2019, 182).

Por todo lo anterior es posible afirmar que en la Argentina actual es uno de los movimientos con mayor capacidad para articular demandas múltiples de otros movimientos sociales y por tanto resulta un actor clave en la política no solo nacional sino regional.

En este marco, con semejante heterogeneidad ¿qué hace que pueda ser considerado como un movimiento social, tal como sostengo aquí? Y ¿Cómo se articula esa heterogeneidad? Aquí es donde otras autoras y el trabajo de campo pone a los Encuentros en un lugar clave, no porque sea el único espacio de articulación, pero sin dudas porque es el espacio más amplio- en términos de la diversidad de participantes- y sostenido en el tiempo.

En este sentido podemos afirmar que los Encuentros tienen un rol crucial en la construcción de agendas colectivas del movimiento que no se expresa necesariamente en las comisiones organizadoras ni únicamente en las conclusiones de los talleres sino también, en los múltiples cruces que se producen en el marco de los mismos.

Con estas claridades quisiera retomar los interrogantes que se plantea Nijensohn (2019) en su trabajo ¿En qué sentidos podría el feminismo, hoy en día, oponer una resistencia al vaciamiento de la democracia y la soberanía popular? ¿De qué forma el feminismo se

constituye como contrahegemonía a la lógica neoliberal? En función de mis intereses quisiera agregar ¿esta contrahegemonía puede abarcar no sólo la lógica neoliberal sino la misma noción de los Estados Nación, al menos en caso argentino? Es decir, no descentrar las demandas únicamente en términos de gobierno neoliberal sino de patriarcado colonial lo cual implica sin duda la demanda al Estado, pero no la limita a él, ya que implica una profunda transformación social. Así, como señala Millán “aún cuando pareciera cada vez más claro que la transformación social “será feminista o no será”, hay que dilucidar de qué transformación se trata para saber de qué feminismos hablamos (2020, 209).

## Capítulo 4. Genealogías del movimiento feminista de mujeres y diversidades.

### Politicidades que se cruzan

*La historia los grupos subalternos se presenta  
“disgregada y episódica”.  
Antonio Gramsci*

#### 4.1 Historia de la politicidad subalterna

Como ya establecimos una de las principales características del movimiento feminista de mujeres y diversidades es su gran heterogeneidad. Esta se expresa también en sus historias, trayectorias colectivas y diversas genealogías en las cuales se inscribe la politicidad de las mujeres y diversidades subalternas que lo integran.

Alejandra Ciriza (2015) va sostener una fuerte discrepancia con la feminista española Celia Amorós (2004) quien sostiene que el feminismo es resultado del pensamiento moderno y una Ilustración paradigmática. En contraposición Ciriza afirma que no hay un único feminismo, puede que el nombre o la denominación “feminismo” tenga una impronta moderna occidental, sin embargo, a ella le interesa dar cuenta de una multiplicidad de genealogías que desembocan en las formas heterogéneas que tienen los feminismos del sur.

“En mi entender los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, de experiencias diversas, contradictorias entre sí, de los jirones dispersos producidos por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativas. Y sin embargo a lo largo de más de cinco siglos ellas y ellos mantuvieron con suerte desigual su dignidad, sus costumbres, sus creencias, sus lenguas.

La exigencia de derivar los feminismos de la Ilustración (entendida a la europea) como única matriz posible es producto de una visión eurocentrada” (Ciriza 2015, 100).

La autora, defiende la existencia de otros feminismos propios surgidos de una experiencia diferente a la ilustración europea.

Aquí se defiende la postura del pensamiento propio, pero sin obviar los efectos de lo que Aníbal Quijano (1992) teorizó como colonialidad del poder que pone en el centro

la relación *poder-conocimiento* establecidas a partir del proceso de colonización. La lectura de Quijano permite generar un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana. Su planteo muestra cómo los efectos de la colonización no se restringen a un sistema de gobernanza que acaba con los procesos de independencia, sino que, el sistema de dominación que inaugura la conquista conlleva la instalación de relaciones de poder que se internalizan tanto en el plano social como en un nivel epistémico.

De la colonialidad del poder se deriva un concepto importantísimo a la hora de pensar en la educación, la “colonialidad del saber”. La colonialidad del saber implica la imposición de lógicas de pensamiento occidental por sobre otras formas de construir saber y por tanto de construir realidad. De este modo las relaciones coloniales también están presentes en todas las formas de control sobre la subjetividad, la cultura y en especial de la producción del conocimiento y, por tanto, todo ejercicio de descolonización también debe darse en estos planos.

Las lógicas de dominación establecidas en el sistema mundo derivado de la tríada modernidad/colonialidad/capitalismo, no solo representa un ordenamiento económico del mundo (Wallerstein, 1979) sino también, en palabras de Edgardo Lander:

“establece una geopolítica del conocimiento dentro de la cual el mundo colonizado no produce sino que reproduce el conocimiento europeo, (...) el conocimiento europeo se plantea y percibe como universal, objetivo y verdadero (...) Mientras que el conocimiento, latinoamericano suele ser desmerecido bajo supuestos que implican procesos sistemáticos de exclusión y subordinación” (Lander 1999, 53).

Volviendo a las posibilidades de atender a una producción propia de teoría feminista latinoamericana quiero retomar los planteos de Breny Mendoza (2010) quien señala:

Las mujeres indígenas en Norteamérica y las teóricas africanas como Oyewumi no sólo han logrado construir una teoría de género en base a su experiencia colonial particular, sino que nos han cambiado la manera de pensar el género. Las chicanas y las afroamericanas de Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos, como la interseccionalidad de género, de raza, de clase y de sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentalistas. Pero desconozco una teoría feminista de la región que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial (Mendoza, 2010, 33).

Para Alvarado (2020), Mendoza (2010) busca cuestionar el *canon* de producción académica del pensamiento latinoamericano, en el cual existen debates y propuestas como las de Quijano, que ponen en tensión la relación: modernidad / colonialidad. Estas producciones pocas veces incorporan el género y son mayoritariamente llevadas adelante por voces de pensadores varones, blancos o mestizos, heterosexuales de clase media.

Considero que la alerta respecto de la ausencia de otras voces (Mendoza 2010) -otras genealogías podríamos decir- que den cuenta de una teoría feminista propia y distinta al pensamiento moderno ilustrado responde principalmente, a un proceso de silenciamiento, similar al que plantea Spivak (1985) cuando advierte sobre las difíciles condiciones de enunciación y escucha de las subalternas. En este sentido, más que una falta de voces, podríamos hablar de una sordera epistemológica que invisibilizó no solo el punto de vista de “las mujeres”, sino especialmente de las otras no-blancas, racializadas y empobrecidas dentro del orden heterosexual (Yuderkys Espinosa, 2014).

La crítica de Mendoza y Yuderkys y de los llamados feminismos disidentes<sup>23</sup> expresa un malestar dirigido tanto, al pensamiento crítico latinoamericano que ignora los aportes del feminismo como, al pensamiento del feminismo hegemónico del norte global. En este sentido, Yuderkys apunta a cómo:

“...la desigual condición geopolítica ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo, definiendo así los énfasis teóricos-políticos del movimiento; las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada que, partiendo del reconocimiento de esta impronta constitutiva poscolonial observe la manera en que esta condición determina indefectiblemente la *sujeta* del feminismo de la región, así como los objetivos urgentes de su política” (2014, 311).

En este punto, aunque desde un lugar crítico, los señalamientos de Yuderkys (2014)

Ochy Curiel (2009) y Breny Mendoza (2010) coinciden con Barrancos (2014) al afirmar el origen mayoritariamente moderno, burgués, blanco/ mestizo, urbano, y heteronormativo del feminismo latinoamericano. En este sentido la metáfora de las olas

---

<sup>23</sup> Los feminismos disidentes se basan en la necesidad y la posibilidad de una comunidad feminista transfronteriza, anticapitalista y descolonizada sostenida en la idea de ‘diferencias comunes’, que atienda a una lucha contra los efectos nefastos de la globalización y entable un horizonte de justicia y solidaridad universal (Yuderkys 2014, 312).



y la historia del feminismo contada como una continua y progresiva lucha por la emancipación, debe ser sometida a una desconfianza epistemológica ya que: “esconde la discontinuidad, el conflicto y las diferencias que podrían subyacer a la estabilidad política deseada por las categorías nombradas como mujeres y feminismo” (Scott 1996, 35)

Este feminismo en singular que, homogeneiza y construye una única sujeta política opera bajo las lógicas de la colonización del saber (Quijano, 1992) en tanto colonialidad discursiva que invisibiliza experiencias diversas (Bidaseca y Vázquez, 2011). Como señala Butler, “de esa manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente constituido por el mismo sistema político que, se supone, facilitará su emancipación” (1999, 34). Esta concepción no solo invisibiliza, sino que, profundiza la misión civilizadora-colonial/ modernizadora, al otorgar una supuesta autoridad moral a las feministas ilustradas para “emancipar” liberar, hablar por, esas otras que, por su atraso no logran ver su subordinación de género (Segato, 2014). Esta es una operación sumamente violenta escondida en una “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010).

A pesar de lo anterior, la heterogeneidad actual del movimiento FMD permite rastrear otras herencias, y legados, que en su momento no fueron nombrados pero que forman parte de las adscripciones y experiencias que dan forma a nuestros feminismos como proyectos políticos y como propuesta teórica.

A su vez las múltiples formas de opresión que se cruzan en la experiencia concreta de las mujeres y diversidades indígenas, afro-argentinas y populares, hace imprescindible tener en cuenta la construcción histórica de desigualdades y resistencias en tanto pueblos indígenas, afro argentinas, marrones; incluso cuando éstas no presenten de manera explícita una dimensión de género, ya que dichas experiencias son centrales en las genealogías de lucha de estas mujeres.

La apuesta a la que adscribe esta investigación, busca aportar a la construcción colectiva de los marcos necesarios para que esa enunciación silenciada encuentre canales, en palabra de Spivak (1985), que le permita alcanzar la autoridad de discurso y rompan la sordera epistemológica de quienes recién estamos aprendiendo a escuchar.

En este sentido no se trata de suplantar las voces subalternas, ni emprender ningún tipo de juego ventrílocuo sino de entablar diálogos con voces y teorías diversas, como

discursos plenos. Coincidiendo con la weychafe y escritora mapuche, Moira Millán en que:

dar voz a los que no tienen voz que es una frase arrogante es una frase, no solamente arrogante sino es una frase muy muy de tutelar, digamos a los pueblos de subestimar a los pueblos no se trata de dar voz que no tiene voz, sino de quitarnos los tapones coloniales porque todos tenemos voces y no solamente hablo en lo humano, hablo también en todo lo que es la dimensión espiritual el animal en toda la naturaleza, los ríos tienen voces hablando un poco de la memoria<sup>24</sup>.

Entendemos que ello implica cuestionar el *locus* o *canon* hegemónico desde el cual se piensa y se interpreta la realidad y a la vez realizar un trabajo riguroso en términos de arqueología de las ideas que nos permita rastrear las diversas genealogías presentes en nuestros feminismos. Como nos señalaba una activista afroargentina:

Si ellas no hubiesen luchado y ellos también, al margen del género, si no hubiesen luchado, hoy vos y yo no estaríamos hablando. Vos estarías haciendo otra cosa y quizás cuidando a mis hijos. Porque no se hubiese gestado en mí un camino de lucha, de visibilización y reivindicación de mi propia comunidad. Y lo digo con orgullo, todo el pasado nos lleva hacia el futuro. A veces decimos hay que ir hacia atrás para ir hacia adelante, porque hacia atrás están nuestros ancestros que nos empujan hacia ir adelante, nunca estamos solos (Tamara Barbara, comunicación personal, marzo 2023).

Estas referencias al pasado son vividas tanto como condiciones de posibilidad y la vez configuran un pasado que impulsa al futuro, en donde el tiempo más que una sucesión lineal de hechos, es un espacio de confluencia de experiencias pasadas y sentidos de futuro.

A su vez la líder mapuche, Verónica Azpiroz Cleñan, increpa la construcción de una memoria de lucha de los movimientos sociales en Argentina, muy ligada al paradigma de los derechos humanos consolidado tras la dictadura cívico militar de 1976-1983, que tiende a omitir las luchas de los pueblos indígenas y su lugar en la construcción de una memoria colectiva, ella señala:

---

<sup>24</sup> Millán 2022, Ciclo Repensando la cultura, Museo Casa de Ricardo Rojas. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=vk16w-e0zx8>

La memoria colectiva argentina no puede seguir siendo selectiva-menos en los movimientos sociales-. Debe ser una memoria construida con lxs sobrevivientes del anterior genocidio: el genocidio mapuche (*afro e indígena, podemos agregar*) (...) La memoria larga la portan nuestrxs abuelas y la memoria corta nuestras madres. La violencia estructural la padecemos nosotrxs y la revertirán nuestros hijxs y nietxs cuando la justicia sea reparadora y no esté solamente basada en el castigo. La memoria larga tiene herramientas propias de organización y formas de resistencia y de re-existencia. Por eso nosotrxs, hoy seguimos de pie<sup>25</sup>.

Tomando este llamado, en el presente capítulo abordaremos distintas genealogías que, en lo que pude rastrear, son los antecedentes del feminismo argentino. En este ir y venir acciones o referentas del pasado pueden ser retomadas en distintos momentos o coyunturas.

A su vez, este capítulo busca comprender las disputas políticas en torno a la historia nacional llevadas adelante por el movimiento feminista de mujeres y diversidades en términos de inclusión o transformación radical de los pactos de dominación

## **4.2 Feminismos liberales y modernidad.**

La narrativa hegemónica de la nación desde fines del siglo XIX se construyó en masculino, relegando a las mujeres a un rol secundario. Si se trataba de mujeres blancas, podían aparecer de manera anecdótica, pero despojadas de toda politicidad. En el caso de indígenas y afrodescendientes, como veremos más adelante, la combinación de posiciones subalternas las situaba completamente fuera de cualquier relato nacional.

Sin embargo, durante el período de revoluciones, lo extraordinario del momento posibilitó a las mujeres –no solo blancas e ilustradas, sino también a las de sectores populares– un mayor rango de acción, que excedió lo esperable en un contexto de paz y orden. Desplegaron estrategias por fuera de los ámbitos formales de la política, lo que les permitió ser parte de una “interrelación y negociación con los varones a partir de vínculos estratégicos destinados a capear los embates de la conflictividad política” (Aguirrezabala 2018, 68).

---

<sup>25</sup> Azpiroz Cleñan Verónica. Página12 14/7/22, <https://www.pagina12.com.ar/153742-plurinacional-y-popular-somos-2/4>

Ahora bien, tras el período de inestabilidad y guerras civiles, el proyecto de Nación/civilización abarcó diferentes dimensiones que afectaron las relaciones de género. Según Pilar Bernaldo (1999), en el siglo XIX se generó una nueva distinción entre lo público y lo privado, donde lo público quedó asociado a lo masculino.

### *Consolidación del Estado, reformas liberales y primer feminismo*

Con el período de consolidación nacional en 1880, se consolidaron los estereotipos femeninos y masculinos. Los hombres pasaron a ocupar un rol fundamental en la cultura, las instituciones y las decisiones de la gobernabilidad, es decir todo lo referido a la consolidación de la Nación (Barrancos, 2010). Según Barrancos:

“No puede decirse que la historia ignorara a las mujeres, sino que apenas justipreció su participación más allá de los círculos domésticos y de la esfera de la intimidad. Nuestros historiadores fundacionales pudieron vislumbrarlas como cooperantes y aun como partícipes decisivas en situaciones de crisis y de riesgo colectivo, pero prevalecieron los signos de una identidad femenina bien conocida hasta nuestros días: se atribuía a las mujeres debilidad física, intelectual y moral, así como exceso de sentimentalismo. Las funciones fundamentales de la maternidad y el cuidado de la familia, que se creían constitutivas de la esencia femenina, la eximían del ejercicio de otras responsabilidades de la cosa pública, que era cosa de hombres” (2010, 11).

Esta asignación de roles, también implicaba una posición de clase; ya que solo la burguesía en ascenso se podía permitir esta separación tajante entre la vida privada y pública de las mujeres, mientras esto no era posible para las clases populares y racializadas.

Este período, signado por las reformas liberales, tendrá elementos contradictorios respecto al rol de las mujeres en la construcción de la nación. Por un lado, se estableció jurídicamente la inferioridad de las mujeres en el Código Civil de 1869, durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento. El sometimiento jurídico de las mujeres se complementa con la Ley de Matrimonio Civil, de 1888 que le quitó la potestad de la Iglesia Católica sobre el matrimonio al tiempo que reforzó el tutelaje del marido sobre la mujer.

Al mismo tiempo, el liberalismo, especialmente gracias a Domingo E Sarmiento, promovió un sistema educativo con vocación universal que incluía a las mujeres como

piezas clave para que el proyecto civilizador ingresara en los hogares. Esto permitió, según Barrancos, (2010) la expansión de la educación femenina en los sectores pudientes y habilitó que un mayor número de mujeres se dedicaran a escribir.

En 1880, la Universidad de Buenos Aires fue la primera universidad del país en abrirse a las mujeres que ingresaron especialmente a carrera como medicina: lo cual se relaciona justamente con la asociación entre lo femenino y las funciones de cuidado (Barrancos, 2010).

En esta misma línea, ligada a las funciones de cuidado, las mujeres llevaban varios años ejerciendo el magisterio dentro de la creciente educación pública, cuando en 1896, se crea la Facultad de Filosofía y Letras, las normalistas encontraron allí una forma de acceso a la educación superior. La facultad no restringía el acceso a las mujeres ya que no ofrecía una matrícula que las habilitara para ejercer una profesión liberal (esto es, Medicina, Abogacía o Ingeniería) lo cual estaba prohibido por el Código Civil.

En este marco Elvira López, se convirtió en la primera egresada y presentó en 1901, su tesis titulada nada menos que: *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*. Verónica Gago (2009) define a esta tesis como un tipo de “vanguardia prudente” en tanto defendía la independencia moral y económica de la mujer, pero aceptaba el destino maternal como una incapacidad para ejercer derechos políticos incluido el sufragio. Gago entiende que la prudencia en parte responde a las dificultades y tribunales que tuvo que atravesar para lograr que su tesis sea aprobada.

En todo caso, la tesis de Elvira López muestra los inicios del feminismo liberal argentino, ligado entre otros espacios, a la universidad. En 1902, López junto a Elvira Rawson, fundan la Asociación de Mujeres Universitarias (Gago, 2005). Este primer feminismo encabezó una lucha por “el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer, su derecho a ejercer toda actividad para la cual tuviese capacidad y su derecho a participar en la vida cívica y en la política” (Lavrin 2005, 37).

El inicio del siglo XX fue testigo de una gran efervescencia organizativa de las mujeres en distintos espacios como: la *Unión y labor para el progreso femenino* (1900), *Asociación de Universitarias argentinas* (1902), el *Centro feminista de Buenos Aires* y *Liga de Mujeres librepensadoras* (1905), *Centro Socialista Femenino* (1902), el *Comité Pro-sufragio femenino* -impulsado por A. Moreau de Justo-, el *Centro Femenino Anarquista* (1907) entre otras (Falcone 2018, 133) organizaciones a las que hay que

sumar de manera posterior *el Partido Feminista Nacional* (1918) -de Julieta Lanteri-, único partido feminista con fines electorales de Argentina; y la experiencia multipartidaria de la *Asociación Pro Derechos de la Mujer* presidida por Elvira Rawson (1918).

El año de los festejos del primer centenario de la independencia, la Asociación de Mujeres Universitarias realiza del Primer encuentro internacional feminista en Argentina. Valobra (2008) cuenta que en simultáneo las mujeres conservadoras organizaron el Primer Congreso Patriótico de Señoras. Si bien ambos eventos tienen matrices ideológicas opuestos, dan cuenta de una creciente politicidad femenina en el espacio público.

Según Barrancos (2004) ese primer feminismo se organizó alrededor de cuatro demandas fundamentales: la remoción de la inferioridad civil, la obtención de mayor educación, el auxilio a las madres desvalidas y el sufragio femenino. Este último de dimensiones internacionales, adquirió una lógica de movimiento en sí mismo, el movimiento sufragista en el cual también participaron mujeres ligadas a la Unión Cívica Radical, y que tendría algunas diferencias internas respecto a la progresividad de la ampliación del sufragio<sup>26</sup> (Valobra, 2008).

Hasta 1912, con la Ley N°8.871- conocida como ley Sáenz Peña-, el voto se encontraba restringido al llamado “voto calificado” que era discrecionalmente interpretado en cada provincia<sup>27</sup>. La ley 8.871, que decía habilitar el voto universal, muestra que solo entran en la categoría de ciudadanos los hombres nativos o naturalizados, mayores de 18 años e inscriptos en el padrón electoral vía servicio militar. En definitiva, la universalidad abarcaba a una minoría que no incluía ni a las personas habitantes de los “Territorios nacionales” donde se encontraba la mayor parte de la población indígena, ni a las mujeres en su conjunto.

---

<sup>26</sup> Mientras feministas como María Abella Ramírez –docente de origen uruguayo radicada en La Plata– y Julieta Lanteri – inmigrante italiana que se había recibido de médica–, estarán a favor de un sufragio de las mujeres universal. Lanteri incluso entabló una disputa legal con el Estado, obteniendo un fallo sin precedentes: una carta de ciudadanía y, con ella el reconocimiento al voto por aplicación de la Constitución. De este modo el 26 de noviembre de 1911, Lanteri votó en los comicios para renovación del Concejo Deliberante de la ciudad de Buenos Aires. Desde una postura más gradualista, Alicia Moreau, referente del Partido Socialista, pensaba que el voto debía adquirirse por escalones (Barrancos, 2004).

<sup>27</sup> Por ejemplo, en Mendoza, Córdoba, San Luis y La rioja el sufragio quedó restringido a los pudientes, en Salta a quienes supiesen leer y escribir, en Tucuman no podían votar los jornaleros ni los hijos de familia que viviesen con sus padres (Rosa, J.M 1974).

La lucha de las mujeres sufragistas tendrá adquiere fuerza durante toda la década del '20. Entre las estrategias más utilizadas por mujeres que peleaban por la igualdad de derechos políticos, encontramos al llamado *maternalismo*.

El maternalismo argumentaba que las mujeres eran portadoras de una dignidad específica a partir de su condición de madres. Como señala Nari (2005) más allá de las contradicciones respecto a la vida pública de las mujeres, la distribución e los cuidados y la maternidad como destino único, *el maternalismo* propició una variada politización de la maternidad que permitió reclamar derechos. Entre los triunfos obtenidos podemos ubicar: la modificación de la legislación del trabajo de mujeres que , en 1924, estableció la licencia por maternidad un mes antes y un mes después del parto y, obligaba a los patrones a instalar cunas en el lugar de trabajo.

En 1926, se sanciona la ley 11.357 de derechos civiles femeninos (reformulando el *Código Civil* de 1871, en sus art. 52-55), por la cual las mujeres solteras, viudas o divorciadas mayores de edad pasan a ser jurídicamente iguales a los varones. Las madres casadas podrían mantener la patria potestad sobre los hijos de un matrimonio anterior y también las madres solteras. Si bien todas estas reformas no se realizaron bajo el argumento de igualar los derechos femeninos sino bajo el principio del bienestar de los hijos, fueron triunfos obtenidos por la lucha de las mujeres (Nari 2005; Falcone 2018)<sup>28</sup>.

Valobra (2008) retomando a Mc Gee Deutsch (1993), muestra cómo las demandas por ampliación de derechos civiles y políticos de las mujeres durante el primer cuarto de siglo adquieren tal relevancia que, las agrupaciones conservadoras emprenden una disputa por las conciencias femeninas. De este modo, ante la amenaza de posiciones más radicales incluso los sectores más reticentes al voto femenino, como la Iglesia, fueron moderando sus posturas y aceptando la posibilidad de avalar un voto femenino calificado<sup>29</sup> (Queirolo 2005; Barrancos 2010).

El primer golpe militar del siglo y el avance de los fascismos europeos durante la década del '30 conlleva un repliegue de los feminismos que, en este contexto se

---

<sup>28</sup> Para un debate más profundo ver: Marcela Nari. 2005 *Políticas de maternidad y maternalismo político; Buenos Aires (1890-1940)*, Buenos Aires, Biblos.

<sup>29</sup> Cabe destacar el rol de la Asociación Argentina del Sufragio Femenino, impulsada en 1932 por Carmela Horne de Burmeister procedente de grupos católicos conservadores.

volcaron a luchar contra el avance de los autoritarismos y a defender los derechos conquistados<sup>30</sup>.

Es así, que a pesar de que entre 1911 y 1947, se presentaron 15 proyectos de Ley que buscaban ampliar el sufragio a la población femenina, todos terminaron archivados (Barrancos, 2004). Lo que interesa remarcar, es cómo la intensa actividad de las mujeres por la ampliación de los derechos cívicos y políticos, durante la primera mitad del siglo, configura una politicidad femenina que forma parte de las genealogías de las cuales se alimentan los feminismos posteriores.

Antes de seguir quisiera retomar un elemento del prólogo de Verónica Gago (2005) en la reedición de la primera tesis sobre feminismo. Allí señala la complejidad de este primer feminismo -sin duda con importantes diferencias entre sí- pero mayormente blanco y liberal, muy influenciado por el socialismo y el positivismo, y en el cual se pueden rastrear profundas coincidencias con las narrativas hegemónicas de la nación en cuanto al desprecio por todo aquello que no venía de la Europa ilustrada y moderna.

Así, este primer feminismo se concentró en ensanchar los derechos de las mujeres, pero no de todas las mujeres, sino las ilustradas, en un sentido acorde a la modernidad occidental. En el mejor de los casos, y siguiendo con las ideas de modernidad, luchó por incluir los derechos de las mujeres trabajadoras de clases populares, pero sin cuestionar ni atender las imbricaciones entre las desigualdades económicas de género y la racialización producto de la re significación nacional de las jerarquías coloniales.

#### *Peronismo y derechos políticos de las mujeres*

Con la llegada del primer gobierno peronista y, tras muchos intentos, en 1947 se sancionó la ley de Sufragio Femenino. Para 1946, el incremento e importancia de la politicidad femenina era un elemento contemplado por la mayoría de movimientos y partidos políticos, de modo que la promesa de concretar el voto femenino estuvo presente en las dos coaliciones electorales que disputaban la presidencia (Barrancos, 2010).

---

<sup>30</sup> A mediados de la década de 1930, se presentó un proyecto de ley para reemplazar la ley 11.357 de los derechos civiles femeninos de 1926. Este proyecto buscaba que las mujeres casadas debían ser autorizadas por el marido para trabajar fuera del hogar, administrar su dinero y propiedades, así como también para participar en asociaciones comerciales. El rechazo de la modificación de los derechos civiles dio origen a la Unión Argentina de Mujeres, en marzo de 1936. Fue presidida por Victoria Ocampo, entre 1936 y 1938 (Queirolo 2005, 7).



Sin embargo, la materialización del sufragio femenino quedó ligada a la figura de Eva Perón (Valobra, 2008; Barrancos, 2010). Una vez presentada la ley, Eva Perón tuvo una presencia significativa en las sesiones del Congreso, ejerciendo presión para su aprobación. A diferencia de ocasiones anteriores, en esta oportunidad, la mayoría de las fuerzas políticas ya estaban de acuerdo en permitir la votación femenina.

No obstante, Eva Duarte buscó distanciarse del feminismo, al cual observaba con la misma suspicacia con la que las feministas la observaban a ella. Dora Barrancos señala: “El peronismo no representó una feminización del poder ni un cambio radical de las atribuciones que culminara con vínculos paritarios entre varones y mujeres. El empoderamiento de Evita constituyó una concesión: ella misma se encargó de expresarlo hasta el cansancio, y difícilmente podía transferirse una gracia al conjunto” (2010, 158). Pero más allá de esto, la figura y la labor de Eva desdibujaron el rol tradicional de la primera dama para consolidar la imagen de una mujer como líder social. En las elecciones de 1951, las mujeres no solo votaron, sino que también se postularon como candidatas. Tras los comicios, 23 mujeres fueron electas como diputadas nacionales (15,4% del total de la cámara), mientras que otras 6 fueron elegidas como senadoras (20% de la cámara alta). A esto se suman las mujeres electas en diferentes instancias provinciales y locales, alcanzando 133 representantes femeninas (Rosemberg, 2019).

Me interesa analizar este período como un momento crucial no solo por el avance de los derechos políticos y civiles de las mujeres, sino también en sus formas de politicidad. En este sentido, Barry (2011) señala que lo disruptivo del peronismo no fueron sus postulados, que asignaban a la mujer un rol tradicional ligado a la familia, sino cómo, en la práctica, se llevó adelante un trabajo territorial que fomentó la participación de las mujeres populares, tanto urbanas como rurales, en el ámbito político. El acercamiento a las mujeres de sectores populares marca una cierta diferencia con el primer feminismo, principalmente vinculado a las mujeres ilustradas.

### *La segunda ola del feminismo surfea entre la lucha revolucionaria y la represión estatal*

Los gobiernos peronistas son bruscamente reemplazados por una dictadura militar conservadora cuyo mandato fue “restaurar” los valores eclesiales de familia. A pesar de ello, en la década de 1960 se da una revolución silenciosa gracias al ingreso masivo de

las mujeres en las universidades (Barrancos, 2010). El peronismo había incrementado significativamente el acceso de las mujeres a la educación secundaria y muchas de estas optaron por seguir sus estudios<sup>31</sup>. Además, los años 60 y 70 fueron épocas de gran efervescencia a nivel mundial: revueltas estudiantiles; movimientos independentistas cuestionan el poder colonial; en 1959 la revolución cubana sacude Latinoamérica y surgen experiencias guerrilleras a lo largo del continente, el movimiento hippie y la difusión de la práctica psicoanalítica pone en cuestión la norma y la moral que rigen los afectos, la segunda ola del feminismo con su postulado de que *lo personal es político* cuestiona los límites de lo público y lo privado y extendió la concepción de lo político. La derrota de los Estados Unidos en Vietnam se convirtió en un símbolo respecto a las posibilidades de vencer al imperialismo y en una consigna movilizadora para imaginar nuevas realidades. La teología de la liberación sacude la ortodoxia y las bases sociales de la iglesia católica al tiempo que nuevas versiones de la educación replantean el lugar del docente y piensan la educación como una herramienta transformadora, a la vez que modifican los roles de jerarquía tradicional que separa a alumnos y docentes (Macaroff, 2012).

Tras un período de democracia restringida por la proscripción del peronismo, en 1966 una nueva dictadura militar se hace con el control del gobierno. A diferencia de las anteriores, la dictadura de 1966 no se planteó como gobierno provisional, sino que se implantó como parte de la doctrina de seguridad nacional promovida desde Estados Unidos para combatir la ola insurreccional abierta por la revolución cubana. La limitación de libertades políticas abonó el surgimiento de formas de resistencia en la clandestinidad, a la vez que la liberalización de la economía conlleva un gran malestar social de quienes vieron afectadas sus condiciones de vida. El descontento general se expresó en 1969 en una serie de estallidos sociales que sacudieron varias ciudades del país (*Cordobazo*, *Rosariazo*, *Corrientazo*, entre otras) y terminaron por hacer caer al mismo gobierno. Estas movilizaciones tuvieron la particularidad de estar protagonizadas por una articulación de estudiantes y trabajadores/as en su mayoría jóvenes. Tras estos acontecimientos varias de las agrupaciones políticas tomaron la

---

<sup>31</sup> Indica Palermo que en el quinquenio 1961-1965, los valores porcentuales aumentaron y que las mujeres se concentraron en carreras consideradas típicamente femeninas (ciencias de la educación, letras, ramas menores de las ciencias médicas, etc.) mientras que en el período 1965 – 1985, su participación aumentó al 50%, y ese incremento se acompañó de una diversificación en las carreras (Palermo, 1998 en Ciriza 2017, 4).

decisión de iniciar un proceso de lucha armada ante la convicción de que la democracia no era una vía posible para la transformación social (Macaroff, 2012).

En este contexto, asistimos a un significativo crecimiento de la participación política de las mujeres que ingresaron a las filas de las distintas organizaciones de izquierda peronista o marxista, e incluso a las organizaciones armadas (Viano 2011; Pasquali 2008). Esta presencia de mujeres, implicó de por sí una alteración de las actividades y expectativas de comportamiento establecidas. A su vez, la politización ya no se circunscribe a espacios políticos de mujeres, ramas femeninas de los partidos políticos, etc. sino que se integra en una organización a la par -al menos discursivamente- con los compañeros varones.

El creciente interés por la historia reciente y los análisis de género llevaron a que distintas investigadoras indaguen en los cruces entre el género y la experiencia política de aquellos años convulsionados. En este sentido, mientras Nogra (2013) considera que al interior de las organizaciones reinaba un clima de igualdad entre militantes hombre y mujeres, otras investigaciones dan cuenta de que, a pesar del carácter disruptivo y el gran espacio de cuestionamiento del orden establecido, persistían las jerarquías de género. Viano (2011) señala que, efectivamente había un discurso de igualdad, pero el machismo estaba internalizado en ciertas prácticas que se expresan en un ideal masculinizado del militante. Cuando se revisa la presencia de las mujeres vemos un gran número en las bases, pero en la dirigencia menos, más bien pocas<sup>32</sup>. “Esas pocas tan autoritarias como los varones. O traducido: esas mujeres que han llegado a espacios de dirección han asumido una forma masculina de ejercer el poder” (Viano 2011, 9).

Las principales organizaciones políticas de izquierda elaboraron un ideal de “hombre nuevo” basado en un arquetipo del Che Guevara que imponía un fuerte mandato moral, en algunos casos por escrito, no solo en temas de austeridad y solidaridad sino también de monogamia –no se pensaba en el matrimonio como institución indisoluble, pero si se condenaba la infidelidad como una traición- y heteronormatividad ya que consideraban la homosexualidad como una desviación o enfermedad (Trebisacce, 2010).

---

<sup>32</sup> Respecto a la presencia de mujeres en la dirigencia de las dos principales organizaciones guerrilleras Montonero y Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), en el primero, aunque había altos cuadros femeninos no había ninguna mujer en la dirección entre 1957/1977. Mientras en el ERP las mujeres lograron tener un lugar dentro de la dirección (Barrancos 2011, 248).

En un contexto de crisis económica y represión, la lucha por “un mundo mejor” de las organizaciones tenía como ejes centrales la lucha de clases y el antiimperialismo por encima de cualquier otro cuestionamiento, como las demandas feministas de género. Partiendo de la idea de que al solucionar esas contradicciones “principales” el resto de desigualdades, si es que eran visualizadas, debían resolverse en un segundo momento (Viano, 2011). En este marco las demandas de la segunda ola feminista eran vistas como preocupaciones burguesas y secundarias ya que se lo asociaba al feminismo liberal (Rodríguez Agüero, 2006). En el mejor de los casos, se consideraba estas demandas dentro de una lucha más amplia por el socialismo.

En todo caso distintas investigaciones, muestran como la masiva politización de esas mujeres, aunque durante ese período no conllevó una reflexión profunda sobre las desigualdades de género, constituyó una experiencia vital que permitió, a muchas de ellas, una reflexión posterior mediante la cual lograron articular esa experiencia de militancia política con una militancia feminista. Muchas de ellas se encontrarán con el feminismo en el exilio y otras tras el retorno de la democracia (Rodríguez Agüero 2006; Trebisacce 2010; Viano 2014).

Lo anterior no significa que la segunda ola del feminismo no haya mojado las costas argentinas durante los años 70, durante la cual incluso se crearon colectivos feministas, principalmente en Buenos Aires, como la *Unión Feminista Argentina* (UFA), el *Movimiento de Liberación Feminista* (MLF), el *Movimiento Feminista Popular* (MOFEP), *Nueva Mujer*, *Centro de Estudios Sociales de la Mujer Argentina* (CESMA), la *Asociación para la Liberación de la Mujer Argentina* (ALMA), el *Frente de Lucha para la Mujer* (FLM), la *Asociación de Mujeres Alfonsina Storni* (AMAS) y la *Asociación Juana Manso* en Córdoba.

La militancia en estos espacios se diferencia de la militancia en las organizaciones de izquierda, especialmente a partir de 1975, cuando se intensifica la represión “antisubversiva”, ya que no implicaba una militancia clandestina<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Trebisacce (2010) relata cómo el origen de varias de estas organizaciones estuvo ligada a la aparición de algunas figuras en los medios de comunicación. Estas voces en la esfera pública (Fraser, 1997) detonaron convocatorias a lectores/as a participar de eventos culturales u organizativos. Por ejemplo, “la creación del grupo *Política Sexual* del que participaron varones del Frente de Liberación Homosexual (FLH), mujeres de la UFA, del MLF, del Movimiento Feminista Popular (MOFEP-FIP) y del grupo *Muchacha* (PST), se conformó en 1972 a raíz de una convocatoria lanzada por la revista *2001* para discutir sobre sexualidad” (2011, 33).

Si bien la mayor parte de la militancia de izquierda y los feminismos de esos años mantuvieron caminos separados, vale señalar dos experiencias de acercamiento entre partidos de izquierda y el feminismo. Por un lado, el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) tenía a nivel internacional un reconocimiento de la importancia de incorporar las demandas feministas como parte de la lucha contra el capitalismo. En Argentina, Trebisacce (2011) señala que la posición del PST resultaba un tanto ambigua ya que, si bien creó un grupo de mujeres que reivindicaban la lucha feminista, llamado *Muchacha*, la posición oficial del partido oscilaba entre desconocer/ reconocer la pertenecía partidaria de este grupo. El otro caso fue el del Frente de Izquierda Popular (FIP) donde surgió el *Movimiento Feminista Popular* MOFEP (después CESMA), aquí más allá de los esfuerzos de su dirigente, Abelardo Ramos de fomentar una comprensión de la lucha feminista, los desencuentros y la dificultad de los miembros del partido en entender la importancia del feminismo llevaron a la ruptura del grupo con el partido.

Resulta particularmente interesante la lectura que realiza Trebisacce en torno a la ambivalencia en la cual se encontraban las feministas de esos años, referida a no poder inscribirse completamente ni en el proceso de modernización impulsado internacionalmente ni en la radicalización política de la militancia de esos años. Para Trebisacce, las feministas habitaron de manera conflictiva ambos espacios, ya que mientras:

“batallaron con los poderes desplegados a partir de los medios masivos con la excusa de la modernización, pero también fueron parte de esa modernización y no procuraron (o no consiguieron) ubicarse en una externalidad radical, como pretendía la izquierda con el *hombre nuevo*. Esto dió por resultado un sujeto feminista ambiguo y peligroso para la izquierda militante, pero también una interesante y diferente experiencia de militancia de los años setenta en la Argentina” (Trebisacce 2011, 49).

Estas dificultades de confluencia entre la izquierda y los feminismos llevaron a algunas mujeres a desarrollar una doble militancia, lo que permite observar claramente las formas de politicidad con adscripciones múltiples y contextuales que caracterizan a buena parte del movimiento de mujeres hasta la actualidad. La investigación de Karen Grammatico (2005) muestra las tensiones entre las mujeres con una militancia que ella denomina “política” en relación con las “feministas” cuando buscaron organizar

actividades conjuntas. Pero, más allá de esta tensión entre estos contactos iniciales y las dificultades para aunar ambas luchas en una misma organización, esto llevó a muchas mujeres a tener una doble militancia en paralelo, una experiencia enriquecedora aunque también frustrante. En una entrevista realizada en la revista Brujas N° 32 de 2006, una militante relata su doble pertenencia y los esfuerzos que esto implicaba, ya que mientras en la organización de izquierda no lograba que se tomaran en serio las demandas feministas, el espacio feminista le resultaba muy *light*: “Mi preocupación era cómo incorporar al feminismo a la lucha de clases y tratar de convencer a mi grupo político” (en: Trebisacce 2008, 16).

Lo que interesa remarcar es justamente la posibilidad de adoptar distintas adscripciones políticas, muchas veces no sin conflicto, pero que confluyen en una trayectoria y dan sentidos a formas de politicidad complejas que en distintos contextos afloran con más fuerza para cruzar luchas.

En 1976 la dictadura cívico militar barrió con la militancia política y la vida de miles de hombres y mujeres. La represión desplegada tuvo un particular ensañamiento con las mujeres quienes sufrieron formas de tortura con violaciones sexuales, muchas de ellas fueron obligadas a parir en condiciones inhumanas y la mayoría de estos bebés terminaron siendo apropiados por los represores.

Lilian Ferro (2005) afirma que también habría que investigar, “el exilio de las mujeres de la política”, haciendo referencia a aquellas mujeres que para sobrevivir tuvieron que negar su militancia política y adoptar roles femeninos tradicionales para sostener a sus familias.

En esta misma línea Ciriza (2017) afirma que las mujeres militantes que lograron escapar de la muerte, la desaparición forzada, la cárcel o el exilio fueron, en su mayoría, expulsadas de los espacios institucionales y de la universidad. Ello implicó una especie de exilio interno, del cual algunas lograron salir refugiándose en ONGs y grupos de concientización. Espacios que cobrarán más fuerza una vez recuperada la democracia.

En todo caso, la dictadura constituye una experiencia tanto individual como colectiva para toda una generación, cuyas huellas aún se están procesando. Pero que transformaron para siempre las formas de vivir la política de toda una generación de hombres y mujeres. En el caso de estas últimas, las fuerzas conservadoras de la dictadura buscaron reinstalar la figura tradicional de la mujer como responsable del

hogar y de cuidar a sus hijos, y dentro de esa responsabilidad les culpaban por no haber protegido a la juventud de la subversión. De este modo buscaban hacer corresponsables a las madres de su fatal destino. Este discurso que buscaba colocar a la mujer en el espacio privado y a la maternidad como destino único tendrá una contracara que re politiza la maternidad mediante la lucha y organización de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Ellas intentaron hacer de la maternidad un lugar estratégico que les permitiera pedir por sus hijas e hijos.

Como señalan Schmukler y Di Marco (1997) con este uso estratégico de la maternidad, Las Madres de Plaza de Mayo redefinen la misma idea de maternidad transformándola en una 'maternidad social' desde la cual se demandó al poder político por todos los hijos e hijas desaparecidos; de este modo la maternidad es sacada de la esfera privada, politizándola.

Para Elizabeth Jelin, la experiencia de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo muestra cómo el cierre de los canales tradicionales de participación durante las dictaduras militares llevó a la búsqueda de otros canales que "posibilitaron no sólo una nueva forma de involucrarse en política, sino una nueva forma de las relaciones sociales y de la organización social" (1986, 3). Esta experiencia será clave a la hora de mirar el desarrollo de los feminismos argentinos hasta la actualidad.

Buena parte de la genealogía pos dictadura de esta corriente -que podríamos llamar feminismo liberal- se cuenta cuando abarcamos la historia de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) por lo cual no lo repetiremos aquí, y solo retomare un aspecto que no quedó contemplado en el capítulo que refiere al los ENM y el crecimiento del Movimiento feminista de mujeres y diversidades y que tiene que ver con la labor intelectual y política llevada adelante desde el feminismo académico para reposicionar el rol histórico de las mujeres en la historia argentina.

#### *Democracia y Mujeres que hacen historia*<sup>34</sup>

En este sentido y siguiendo a Scott (2008) es crucial mirar la historia no solo como el registro de cambios en la organización social de los sexos, sino observar cómo mediante la historia se producen sentidos respecto de la diferencia sexual. Sus aportes nos invitan

---

<sup>34</sup> Buena parte de este apartado, producido en el marco de la investigación doctoral, ha sido previamente publicado en forma de un artículo: Macaroff 2021 "Reescribiendo el rol de las mujeres como actrices políticas de la historia nacional argentina" REVISTA TEMAS SOCIOLÓGICOS N°29

a abordar el rol de las historiadoras dentro de la producción histórica e interpretar los hechos, discursos o silencios producidos dentro de la historiografía argentina.

Esta propuesta abre un camino para el estudio del accionar histórico de las mujeres como parte de las actrices tradicionalmente subordinadas. Para ello, se parte de una lógica diferente a la instaurada por la historia tradicional patriarcal que, ante la presión de los feminismos, han incorporado paulatinamente a algunas mujeres en su registro previa operación de masculinización y excepcionalidad. Es decir, una incorporación selectiva que permita mantener el patrón masculinizado de la actoría histórico-política. (Macaroff, 2021).

Desde inicios del siglo XX, en la producción historiográfica argentina se pueden encontrar investigaciones donde las mujeres son presentadas como protagonistas. Sin embargo, estos trabajos tienen un carácter marginal y disperso; en su mayoría son realizaciones de escritoras amateurs interesadas en posicionar biografías particulares de otras mujeres que les precedieron. Recién en los años 70, dos influencias simultáneas darán origen a una producción menos dispersa acerca del rol de las mujeres en la historia. La socióloga e historiadora Dora Barrancos (2004) ubica la emergencia de la historiografía de mujeres en primer lugar, “en la recepción que tuvieron en Argentina las corrientes de historia social y la Escuela de los Anales en los principales ámbitos universitarios, especialmente las vertientes marxistas inglesas encabezadas por los trabajos de E. P. Thompson y Eric Hobsbawm” (2004, 37).

Con el retorno a la democracia se reabrieron las carreras de ciencias sociales, muchas de las cuales habían sido cerradas durante la dictadura, con lo cual comenzó un proceso de consolidación universitaria. En el ámbito de la historia se retoman las reflexiones en torno a los trabajos de la historia social y las investigaciones referentes a la experiencia de los grupos subalternos.

Este abordaje político-cultural de las relaciones sociales abre un camino a las historiadoras de mujeres para abordar la acción y discursos históricos de éstas, en pos de mostrar tanto los mecanismos de su opresión, como dar cuenta de sus estrategias de lucha y resistencia.

La democracia facilitó el retorno paulatino de las intelectuales exiliadas, muchas de las cuales, según Barrancos “decidida o más discretamente, se encolumnaron en el feminismo” (2004, 43). Para los años 90, el feminismo ingresa al ámbito académico y se



comienza a trabajar en una serie de producciones historiográficas acerca de las mujeres, retomando la invitación de la historiadora estadounidense Joan Kelly Gadol (1992), quien insistía en que hacer historia para las mujeres era un acto político que ponía a las historiadoras en un desafío activista, ya que se trataba de hacer historia como feministas. En este sentido vemos que durante este período la mayoría de las historiadoras tenía un doble perfil de académicas y activistas.

Adriana Valobra (2005) y Valeria Pita (2020) dan cuenta de que, a pesar de seguir siendo una perspectiva periférica en los años 90, la historia de las mujeres había logrado acceder a algunos espacios institucionalizados como cátedras, jornadas, centros de investigación y maestrías en diferentes universidades. Sin embargo, y a pesar de su producción cada vez mayor se evidencia que, por ejemplo, en el crecimiento de las Jornadas de Historia de las Mujeres, continuaba siendo tratada como un *ghetto* exclusivamente femenino dentro del ámbito académico (Valobra, 2005).

La llegada de los festejos patrios es visualizada por las historiadoras feministas como una “oportunidad para hacer un balance desapegado de cualquier gesto autocomplaciente, un momento de sincera reflexión sobre lo que ha acontecido en nuestras sociedades, sobre todo en el último siglo” (Barrancos 2011, 23). Lo interesante del bicentenario es la posibilidad de que las producciones históricas en torno al rol de las mujeres —que hasta el momento ocupaban un lugar relativamente marginal y circunscripto a la academia—, fueran incluidas en la esfera pública (Aguirrezabala et al., 2018; Barrancos, 2002; 2004; 2007; 2011; 2016; Gálvez, 2012; Lozano y Margall, 2018; Wexler, 2002).

Al sacar del ámbito académico las discusiones respecto del rol de la mujer como sujetas políticas de la historia, para insertarlas en la esfera pública, las investigadoras e intelectuales feministas se consolidan como *contra-públicos* en términos de Fraser (1999). Es decir, entran en la disputa de sentidos a través de la producción y circulación de contra-discursos e interpretaciones alternativas sobre temas de su interés.

En el marco del bicentenario encontramos una buena parte de los productos históricos de divulgación y alcance masivo que se centra en la renovación o permanencia del panteón de héroes patrios<sup>35</sup> en el cual fueron incluidas algunas mujeres.

---

<sup>35</sup> Sobre este aspecto revisar el trabajo de Verónica Tobeña (2013) quien analiza el debate entre divulgadores e historiadores profesionales o, más bien, el debate que estos últimos entablaron con el éxito

En este marco asistimos a una especie de “boom biográfico” con efemérides publicadas en revistas y periódicos, novelas históricas y obras de investigación/divulgación como: *Julieta Lanteri, la pasión de una mujer* de Araceli Bellota (2001); la investigación *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución Altoperuana*, de Berta Wexler (2002); *Las mujeres y la patria* de Lucía Gálvez (2012). En otra línea, con formatos más accesibles, encontramos: *La patria también es mujer* (2010) donde se presentan biografías de mujeres que hicieron historia desde la independencia hasta la actualidad, publicado por Las Juanas editoras<sup>36</sup> y el libro infantil *Mujeres de la Independencia* (Fink, 2020) de la editorial Chirimbote.

Lo importante a resaltar aquí de la inclusión de las mujeres a través de las biografías, es el debate que se abre en cuanto a los términos bajo los cuales las mujeres son incorporadas a la historia. Muchas biografías se construyen bajo la exaltación de “mujeres extraordinarias”, noción que apuntala la idea de excepcionalidad. Así, este puñado de “grandes mujeres” serían la excepción que confirma la regla de que “las mujeres en general no se constituyen como sujetas políticas e históricas”. Para Graciela Tejero Coni, del Museo de la Mujer de Argentina:

...la historia oficial registra solo a mujeres excepcionales y con esta actitud encubren, por un lado, el papel subordinado y de discriminación del conjunto de las mujeres en la sociedad, y por otro que en los momentos clave no fueron una ni dos mujeres sino un colectivo de ellas las que participaron e hicieron posible los históricos cambios sociales (Entrevista en PAC 09/07/2020).

La historiadora Berta Wexler (Engler, 2007) muestra cómo a las mujeres que figuran en los relatos históricos se les otorgaba un carácter extraordinario basado en dos operaciones:

... A las mujeres se les atribuía cualidades, destrezas y sentimientos masculinos; o se las relacionaba forzosamente con la maternidad, de manera que se resaltaban sus capacidades reproductivas y se ocultaba solapadamente el rol político que estas

---

alcanzado por los primeros y la rigurosidad o falta de esta en sus construcciones históricas. La autora afirma que el debate da cuenta de la existencia de dos modelos historiográficos en controversia: la de masas y la académica.

<sup>36</sup> Esta editorial forma parte del colectivo feminista “Las Juanas” cuyo origen estuvo ligado a programas del gobierno de Néstor Kirchner y Cristina Fernández y a la diputada Cecilia Merchán. Este colectivo tiene dos acciones emblemáticas: una es el desarrollo de la cátedra itinerante Juana Azurduy organizada por el Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales y la universidad popular de las Madres de Plaza de Mayo. La cátedra se desarrolló desde 2006 hasta 2013 en 15 provincias del país, mediante acuerdos con las universidades locales. La otra actividad emblemática de esta colectiva estuvo muy ligada a la figura de Cecilia Merchán y la promulgación de las leyes contra la trata y el matrimonio igualitario.

mujeres jugaron. Por ejemplo, en Bolivia se festeja el Día de la Madre el 27 de mayo, fecha en que las Mujeres de Cochabamba, en 1812, participaron de un asalto al cuartel general en la ciudad ante un ataque de tropas reales. Eran treinta mujeres de sectores populares —mestizas e indias— que fueron asesinadas como represalia (Engler, 2007).

En las luchas por la independencia la participación de las mujeres se rompió con los cánones de la organización social de género de la época, pero a la hora de repensar, por ejemplo, en el accionar de estas mujeres bolivianas la construcción del relato histórico las vuelve a colocar en los lugares establecidos para las mujeres y hace de esta fecha el “día de las madres”.

En definitiva, para la historiografía tradicional patriarcal hay mujeres extraordinarias porque parecen hombres, madres abnegadas o esposas a la sombra. En este sentido, Martha Noya Laguna, directora del Centro Juana Azurduy señala:

La historiografía, como muchas disciplinas, ha estado construida bajo categorías analíticas androcéntricas. (...) Los historiadores han logrado que el imaginario social asocie los hechos históricos importantes con el “hombre”, no solo en un sentido biológico, sino enmarcado dentro de un concepto cultural y de género. (Engler, 2007)

En todo caso resulta importante no solo recuperar el rol de las mujeres en la historia sino cuestionar como se recupera este rol y cuál es el sentido de una lectura feminista de la historia para no construir una historia de *grandes mujeres* que corra en paralelo a la historia de los *grandes hombres*. Aquí, quisiéramos retomar algunas reflexiones de Joan Scott (2008) respecto de las posibilidades de construir una historia que contemple a las mujeres no desde una lógica sumatoria a la historia tradicional. La autora plantea asumir la categoría de género como una forma de problematización de la historia, entender el género, como: “un elemento constitutivo de relaciones sociales fundadas sobre las diferencias percibidas entre los sexos, y género es una primera forma de dar significado a las relaciones de poder” (Scott 2008, 42).

Scott nos alerta que la tarea de realizar una historia sobre las mujeres no puede quedarse en una reconstrucción ingenua de las precursoras heroicas del movimiento de mujeres, sino que debe proponer nuevas formas de significación histórica:

El efecto acumulativo de estas estrategias ha sido la creación de un nuevo campo de conocimiento, marcado no solo por tensiones y contradicciones sino también

por una compleja y creciente comprensión de lo que conlleva el hecho de reescribir la historia. (Scott 2008, 36)

En esta misma línea, Gisela Bock (1991) apunta justamente a revisar cómo se determina aquello que es relevante para la historia y qué experiencias y aspectos de la vida social que normalmente no eran tenidos en cuenta podrían ayudarnos a formular otras narrativas del pasado que incorporen la dimensión de género.

Este enfoque permite “atender la agencia social de las mujeres, su papel activo en su historia, y aquellos aspectos de su experiencia como mujeres, que son nítidamente distintas de la experiencia de los hombres” (Scott 2008, 39).

No obstante y si bien es sumamente interesante en tanto cuestiona que las formas masculinas sean las únicas posibles de actoría histórico-política —como señala Scott—, presenta dos peligros: confundir la valoración analítica de las experiencias de las mujeres con una valoración positiva de lo que algunas mujeres hicieron o dijeron; y que el mostrar la fragmentación de la historia y su complejidad termine siendo un ejercicio de aislamiento del tema de las mujeres de la construcción general de la historia (Scott, 2008).

La irrupción en la esfera pública de los debates sobre las mujeres como sujetas políticas de la historia logra que, paulatinamente, estos se vuelvan tema de interés común y desde allí puedan disputar la construcción de sentidos políticos y culturales hegemónicos.

El proyecto historiográfico de las investigadoras feministas es también un proyecto político. Las investigadoras asumen su hacer profesional como un espacio de activismo desde el cual brindar herramientas para analizar las causas históricas de subordinación de las mujeres y proponen formas de emancipación en tiempos y espacios concretos. Como ya se mencionó, al conformarse como contrapúblicos y llevar al centro de la escena el accionar de las mujeres suprimido deliberadamente, abren un camino a la teorización de sus prácticas y sus procesos subjetivos.

#### **4.3 De patriarcados y colonialidades**

Sin duda el colonialismo y el patriarcado están presentes en toda la estructura social, sin embargo, las formas de vivir y experimentar tanto el patriarcado como el colonialismo difieren enormemente. Por ello al mirar las genealogías que forman parte de las experiencias de politicidad de mujeres indígenas y afrodescendientes es preciso mirar la

colonialidad y el patriarcado desde ópticas que den cuenta de improntas de dominación y resistencia específicas que se transmiten histórica y corporalmente.

Dentro de la antropología, las investigaciones feministas y los activismos existe un debate respecto a si las sociedades precolombinas mantenían formas de organización social basadas en la complementariedad sin jerarquías en términos de género, complementariedad que se rompe por efecto de la invasión colonial (Lugones, 2008; Mendoza, 2014; Rivera, 2022). O si, se puede hablar de la existencia de un patriarcado pre-colonial, distinto del patriarcado occidental y moderno, pero que representa formas organizativas que, con distintos grados de desigualdad, ubican al hombre en un lugar superior a partir de distintos mitos que relatan la pérdida del poder femenino a partir de algún tipo de falta moral (Segato, 2018). La boliviana Julieta Paredes (2017) habla de un *entronque patriarcal* para dar cuenta cómo el patriarcado colonial generó complicidades con ese patriarcado precolonial. Paredes señala que las lecturas eurocéntricas no solo homogeneizan al sujeto mujer y al feminismo, sino que también, hay un proceso de homogeneización de lo que se entiende por patriarcado:

las feministas eurooccidentales presumen que todos los patriarcados son réplicas del modelo de patriarcado europeo. Pero, lo que en realidad están diciendo es que ellas creen que al nombrar al patriarcado en Europa descubrieron todas las formas de dominación hacia las mujeres en el planeta (Paredes 2017, 3).

Este entronque no es la simple adición o yuxtaposición de ambas formas de dominación sobre lo feminizado, sino que logra establecer un juego de complicidades e intereses desiguales pero compartidos que generan un lazo profundo que no se puede omitir del análisis si anhelamos acabar con el sistema patriarcal en su configuración actual.

Más allá de estas divergencias, todas las posturas concuerdan en que el sistema patriarcal, tal como hoy lo conocemos, no existía antes de la colonización. La colonia transformó profundamente toda la estructura social, instaurando un orden colonial/moderno cuya continuidad se expresa en las formas de ciudadanía propuestas por los nacientes Estados/nación latinoamericanos. Nos dice Lugones:

Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo,

todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad (2008, 79).

Con la colonia se instalan los sentidos modernos de lo femenino y lo masculino. La colonia buscó extender los principios de la familia vigentes en la península y garantizar que las colonias se ajustaran a la normativa religiosa bajo potestad patriarcal. (Barrancos, 2010). Así el matrimonio se volvió una herramienta clave de control sobre las mujeres, quienes muy escasamente podían elegir con quien casarse. En este camino pasaban del tutelaje del padre o del amo -en el caso de las esclavas<sup>37</sup> - al tutelaje del esposo.

Varias investigaciones señalan que la instalación de un sistema de opresión hacia las mujeres fue incrementándose progresivamente. Durante la colonia, en el Virreynato del Río de la Plata, muchos de los territorios indígenas, seguían siendo considerados marginales y si bien estaban sometidos al control colonial y al pago de tributos, mantenían cierta independencia en su organización interna. Esto permitía a las mujeres indígenas que habitaban esos territorios mantener sus costumbres.

El Virreinato del Río de la Plata se había mostrado más interesado en controlar efectivamente la parte norte de su territorio, donde se encontraba el invaluable cerro de plata de Potosí, y la salida al mar, con el puerto de Buenos Aires, que les permitía la exportación de dichas riquezas. En cambio, los territorios de la Patagonia o el Gran Chaco resultaban sumamente inhóspitos y, por el momento, poco atractivos; por lo cual la adopción del patriarcado colonial como modelo dominante no se afianzó con fuerza sino tras el desmantelamiento de las comunidades indígenas, ya entrado el siglo XIX.

En el caso de las mujeres afrodescendientes, la colonia trajo consigo el traslado forzado de miles de hombres y mujeres africanas conducidas a estas tierras como esclavas. Según la historiadora Marta Goldberg, las y los esclavos “constituían un tercio de la población de Buenos Aires en 1810, y más de la mitad en las distintas ciudades del Noroeste, en 1778” (2000, 69). La evidencia histórica nos permite considerar el tráfico de mujeres negras como un antecedente de la práctica de trata de mujeres con fines de

---

<sup>37</sup> Barrancos (2010) menciona que no era tan extraño encontrar matrimonios de mujeres esclavas con hombres libres “blancos”, y que el Amo pocas veces podía impedir estas uniones. Ella señala que es muy probable que estos matrimonios hayan obedecido menos al amor y más a una estrategia de estas mujeres para lograr un poco más de libertad. Aquí vale recordar que además la condición de esclavitud se transmitía por el vientre, por lo cual al casarse y obtener la libertad jurídica lograban liberar a su descendencia de la esclavitud.

explotación sexual, ya que, si bien estas mujeres eran esclavizadas en un amplio abanico de funciones y tareas, se construyó un relato de hipersexualización en torno a sus cuerpos, con repercusiones que persisten hasta nuestros días. El trabajo de Goldberg (2000) revela que toda mujer negra, fuese esclava, liberta o libre, estaba socialmente estigmatizada por su “apetitosa y lujuriosa sexualidad”, y esto las condenaba de antemano a ser las responsables de provocar los abusos y violaciones. La ley prohibía violar, abusar sexualmente o prostituir a las mujeres negras o mulatas; sin embargo, estos actos jamás eran castigados y las mujeres siempre eran responsabilizadas por ellos.

En el padrón de 1744 el 60% de la población negra son mujeres. Este incremento en relación a los hombres responde a que las mujeres “servían” en un arco de actividades más amplio que podían abarcar la esfera pública -oficios y trabajos artesanales remunerados fuera del ámbito doméstico- privada -tareas domésticas, de crianza y, como vimos, trabajo sexual- (Goldberg, 2006) y reproductiva ya que la esclavitud se transfería por línea materna, por lo cual para los amos era importante que las mujeres afrodescendientes se reprodujeran ya que una esclava podía producir más esclavxs.

Esto último llevó a que las mujeres negras, como en otras regiones, buscaran revelarse contra la procreación con el fin de evitar a sus hijos e hijas el destino de la esclavitud. Una de las estrategias fue dejar a sus hijos en el “torno” de la Casa de Expósitos; sin embargo, la colonia decidió que los niños de color debían quedar con pensión de perpetua servidumbre al beneficio de la Casa (Gutiérrez A. y M Selina, 2016)

Otra estrategia de las mujeres para tratar escapar a la esclavitud fue el mestizaje con una identidad india para heredar un estatus libre y obtener su libertad.

En cuanto a la participación de las mujeres y especialmente de las mujeres de clases subalternas en el proceso de la independencia tal como señala Ciriza (2012) existe gran dificultad para establecer qué nexos hubo entre indios e indias sublevados/as – y afrodescendientes agrego- y las guerras de independencia. Las intervenciones políticas de las mujeres sudamericanas no se ajustan a los modelos de acción de lo que se consideraban acciones políticas y por tanto quedaron escasamente registradas. Sin embargo, al menos dos figuras serán recuperadas en el marco del bicentenario de la independencia, me refiero a Juana Azurduy una mestiza quechua hablante y María Remedios del Valle una mujer afrodescendiente. Ambas asumieron roles militares en los ejércitos independentistas y como veremos más adelante, serán recuperadas

recientemente para remarcar la participación de las mujeres en general y especialmente de las indígenas y afrodescendientes en el proceso de independencia.

#### **4.4 El mito de que Argentina bajo de “ciertos” barcos. Construcción nacional en base a la negación**

*Está normalizado, no naturalizado porque no tiene que ver con la naturaleza,  
sino como que sea normalizado,  
digamos la idea de que no hay indígenas.  
Es una idea que se ha impuesto desde los mismos terratenientes oligarcas,  
los que mandaron escribir la historia de que no hay indígenas<sup>38</sup>.*

*Este gobierno como cada presidente que va a Europa, como lo hizo Menem,  
como lamentablemente lo hicieron en tres periodos diferentes llegan a Europa y dicen:  
'nosotros que bajamos de los barcos'  
y se olvidan de los pueblos originarios que no bajaron de ningún barco porque estaban acá y  
se olvidan de quienes fuimos traídos en barcos negreros como esclavizados  
y que también construimos y constituimos una parte importante de esta Argentina<sup>39</sup>*

Tras la independencia en 1816, sobrevienen años de guerra civil hasta 1880, momento en el cual se logra la pacificación y podemos comenzar a hablar de un Estado-Nación. Por un lado, esos son años de lucha entre unitarios y federales que pugnaban por dos modelos de país dependiendo del rol asignado al puerto de Buenos Aires. Excede los límites de este trabajo profundizar en este aspecto de la historia que, además está bien documentado. Sin embargo, es oportuno señalar que aquella disputa en los orígenes de la nación marcará una distinción entre Buenos Aires y el resto del país permanece hasta el presente y se reactualiza constantemente.

Por otro lado, otra de las preocupaciones centrales de esos años tenía que ver con la ampliación/conquista de las fronteras internas. Para el naciente Estado, éstas eran un desafío a ser controlado ya que, al menos hasta 1862, más de dos tercios del actual territorio argentino- la Patagonia, el Gran Chaco, y la mayor parte de la llanura

---

<sup>38</sup> Nina, Mujer Mapuche de Mendoza, Comunicación personal, noviembre 2022

<sup>39</sup> Sandra Chagas, Ibídem.



pampeana rodeando a Buenos Aires - permanecían bajo control de los pueblos indígenas (Gordillo, 2020). Estos habían conservado una relativa autonomía, a partir del intercambio económico, con las autoridades coloniales. Por eso, como señala Gordillo, la metáfora del desierto no aludía a una topografía desprovista de agua o vegetación, sino a un afuera salvaje más allá del alcance del poder estatal, la civilización y el capitalismo (2020, 14). Así, las comunidades indígenas se convirtieron en el principal “enemigo interno” de la modernidad nacional para legitimar su expansión sobre el territorio (Trinchero, Petz, Valverde, 2018).

Antes de seguir, y retomando los aportes de Aníbal Quijano (2014), partimos de entender que las independencias de nuestros países no deshicieron las lógicas de la colonia, sino que, la colonialidad permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales (Quijano y Wallerstein 1992, 586-587).

Los primeros intentos de controlar los territorios indígenas se realizaron durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852). Rosas instauró una política de negociación y racionamientos, creando un marco de relaciones pacíficas con “indios amigos” que permitió un avance paulatino sobre las tierras indígenas (Ratto 1999 en De Jong, 2005). Sin embargo, al final del gobierno rosista, todavía la mayoría del territorio continuaba por fuera de los dominios estatales. Con la derrota en 1861 de la Confederación de Provincias y la unificación política bajo la presidencia del porteño Bartolomé Mitre (1862-1868), el problema de las fronteras con las comunidades indígenas se convirtió en un tema central para el cual se optó por estrategias más ofensivas (Zapata, 2010). Podemos pensar este período conocido como de “organización nacional” como la instalación del pacto de dominación, en términos de Brachet (1996, 2012) que regirá al menos, hasta el primer gobierno peronista.

¿Qué implicaba ese objetivo civilizatorio? En primer lugar, terminar -exterminar- la “barbarie” encarnada especialmente en la poblaciones indígenas, negras y gauchas:

Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en la posesión de la tierra a los salvajes. No debieran nuestros escritores insistir sobre la crueldad de los españoles para con los salvajes de América, ahora como entonces, nuestros enemigos de raza, de color, de tendencias, de civilización. Quisiéramos apartar de toda cuestión social americana a los salvajes, por quienes sentimos, sin

poderlo remediar, una invencible repugnancia... no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora, si reapareciesen en una guerra” (F. Sarmiento, Obras Completas, tomo II, págs. 214-216).

La consolidación del Estado/nación, sólo fue posible tras marcar claramente las fronteras internas y emprender su conquista (Cordero, 2021).

En este sentido diremos que, la consolidación del Estado/nación incluyó, tanto un proyecto militar como un proyecto narrativo a partir del cual se construye discursivamente su significación (Bhabha, 1990).

Mientras el ámbito militar implicó la derrota de los ejércitos federales y el control de los territorios en manos de “la barbarie india”, en el sur pampeano-patagónico en 1879 y hacia el norte santafesino/chaqueño en 1881; en el plano narrativo, la construcción de un relato de nación no solo colocó a las comunidades indígenas como algo externo, sino que decretó su extinción<sup>40</sup>, algo que también haría con las y los afrodescendientes posteriormente. De este modo pasaron de estar fuera de las fronteras a estar fuera del tiempo de la nación, como un pasado anterior a su existencia.

La cohesión nacional, se realiza en base a dos operaciones: por un lado, olvidar los conflictos y las disputas entre grupos orgánicos pre-nacionales y; por otro lado, recordar un pasado en común que otorgue un anclaje histórico (Ernest Renan [1882] 2000, 57).

Esto es algo que tenían muy claro quienes dirigieron el período de “organización nacional”. La historiografía liberal escrita en sus inicios por Bartolomé Mitre y Fidel López tendrá un papel fundamental por su amplia difusión al ser la historia oficial que se enseñó en las escuelas (Di Meglio, 2018).

Para el caso argentino, existe cierto consenso entre las disciplinas antropológicas e históricas respecto a su vocación de homogeneización cultural y negación de la otredad (Briones, 1998; Guber, 1997; Segato, 1998; Grimson 2006; Ruffini: 2009; Adamosky, 2012; Di Meglio 2018, Zapata, 2010 entre otros).

El naciente Estado nación argentino, disolvió en lo formal la organización social colonial basada en la estratificación de castas bajo la idea de la existencia de distintas

---

<sup>40</sup> No se cuenta con datos oficiales sobre los asesinados y desaparecidos durante la Campaña del Desierto, pero algunas investigaciones dan idea de su magnitud: Diana Lenton (2010) señala que en 1883, a sólo cinco años de iniciada la avanzada militar, 20.000 prisioneros habían sido trasladados a Buenos Aires. La mayoría de estos, luego serán asesinados, desaparecidos o esclavizados.

razas. De este modo, se generó un programa jurídico igualitario, algo en lo cual se diferenció de otros países como EEUU donde el racismo jurídico se mantuvo hasta entrado el siglo XX.

Lo particular de este proyecto de blanqueamiento de la sociedad y la nación fue el intento de borrar las marcas étnicas y racializadas presentes en la población. Autoras como Segato (1998) y Briones (1998) hablan de una desetnicización por la cual “la nación se construyó instituyéndose como la gran antagonista de las minorías” (Segato, 1998:183). En esta misma línea, Adamosky (2012) y Grimson (2006) revisan el mito del *crisol de razas*, según el cual la población argentina era producto de la unión de distintas razas, lo particular es que a diferencia de la propuesta de Vasconcelos en “La raza cósmica” (1948), donde la unión de indígenas, afros y europeos daban lugar a una quinta y nueva raza, la mestiza que “aspira a englobar y expresar todo lo humano” (Vasconcelos 1948,15) en argentina el crisol absorbía y elimina cualquier aporte no blanco. La construcción de un imaginario basado en la blanquitud de la población constituye un caso paradigmático de lo que Balibar (1991) denominó “etnicidad ficticia”.

Para el autor hay una relación conflictiva pero permanente entre racismo y nacionalismo, que se deriva de la necesidad de encontrar fundamentos no sólo políticos o territoriales sino simbólicos que sostienen la idea de nación. El señala que, todos los “nacionalismos oficiales” de los siglos XIX y XX, buscaron conferir la unidad política y cultural de una nación a la heterogeneidad de un Estado pluriétnico y para ello recurrieron a la conformación de un *otro étnico racial*. Así, a partir de ese racismo fundante, se construye el *nosotros nacional* que borra las diferencias internas mediante la producción de una etnicidad ficticia (Balibar 1991, 80).

En consecuencia, podemos afirmar que esta ficción identitaria, fue la base del proyecto político nacional de las élites del siglo XIX y la lógica desde la cual se va a construir el “umbral de nacionalidad” que regirá las instituciones estatales (Wallerstein y Balibar, 1991), especialmente el modelo educativo, desde el cual se masificó socialmente el relato hegemónico de la “etnicidad ficticia”.

Esta etnicidad ficticia se operacionaliza bajo la idea de un *crisol de razas* que da por resultado una población blanca homogénea y sin conflictos raciales.

La operación del crisol de razas llevó al extremo estos postulados, “limpiando” en términos eugenésicos las impurezas -léase el aporte no blanco europeo- de la población nacional<sup>41</sup>.

Dicha operación de borramiento tendrá un doble efecto excluyente / incluyente. Grimson (2006) muestra que, si bien el proyecto nacional ubica claramente el progreso con lo europeo, y el atraso, con poblaciones originarias, africanas y mestizas, al señalar la inexistencia de estas últimas y afirmar que en la argentina no hay diferencias étnicas ni raciales, la desetnicización se vinculó a una promesa de cierta igualdad, siempre y cuando las poblaciones acepten los parámetros culturales definidos como "argentinos" (Grimson 2006).

En este punto me interesa retomar la diferenciación propuesta por Balibar entre racismo institucional y racismo sociológico, esta dice Balibar, nos avisa de que no hay que despreciar las diferencias que separan la presencia del racismo en el Estado de la creación de un racismo de Estado oficial (1991, 66). En el caso argentino, esta diferencia se va a expresar al menos en dos sentidos, por un lado, en el efecto que tiene la promesa de universalismo en las clases subalternas y en la permanente negación de que en Argentina existe racismo. Lea Geler (2008, 2010), proporciona un ejemplo esclarecedor de cómo operó este proceso de desetnicización entre las comunidades afro argentinas. La autora muestra que, a fines del siglo XIX la comunidad afroporteña mantenía una gran visibilidad e incluso contaba con publicaciones propias en las cuales, -entre otras cosas- denunciaban las falacias de la proclamada igualdad jurídica y denunciaba el racismo del cual eran objeto<sup>42</sup>. En el caso de las mujeres afrodescendientes, durante el siglo XIX los distintos gobiernos intentaron regular las formas de sociabilización afro, especialmente su visibilidad en el espacio público (Bernaldo, 1999). Sin embargo, al menos durante la primera mitad del XIX se podía

---

<sup>41</sup> No hay que olvidar que a principios del siglo XX estaban en boga en Argentina los estudios “científicos” de mejoramiento racial como los de Octavio Bunge (1910) o José Ingenieros (1915) que abonaban, científicamente, la idea de que con la proporción adecuada de buenas razas se podía mejorar a las malas razas. Este último, proyectaban una “nueva raza argentina” que no integraba “ni a las razas indígenas (...) ni a los negros” y se “construiría a partir de las impresiones del ‘medio’ argentino sobre las ‘razas europeas’” (Nari 1999, 353).

<sup>42</sup> Hay que tener en cuenta que, entre 1742 y 1806 entran legalmente al puerto de Buenos Aires 25.933 esclavos, cifras que representan la totalidad de la población de la ciudad en 17805. Aunque Buenos Aires absorbía sólo una pequeña parte de un tráfico destinado a ser expedidos hacia las provincias del interior, su población verá modificarse considerablemente su composición étnico-cultural. De un 16,6% de población negra o mulata en 1744, pasamos a un 28,4% en 1778, para llegar a un 33% en 1810. Cifras que no contemplan los ingresos ilegales de esclavos (Bernaldo 1999, 150).

observar en los candombes o tangos de baile, a hombres y mujeres esclavas y libertas que se reunían según sus naciones. Esta forma de sociabilidad, difiere de la popular criolla justamente en la presencia femenina ya que, por ejemplo, en las pulperías no era bien vista la presencia de mujeres (Bernaldo 1999, 155). Mientras el mundo criollo interioriza la diferenciación de lo público y lo privado en términos de género, consolidando espacios de sociabilidad exclusivamente masculinos como las pulperías; en los espacios afrodescendientes la historia y proveniencia étnica, al menos hasta mediados del siglo XIX tenía más peso que el género y las mujeres estaban presentes.

Ya entrado el siglo XX, Geler da cuenta de un debate que se da dentro de las comunidades de afrodescendientes respecto a cómo acceder a las promesas modernas de desarrollo. Siendo conscientes del racismo estructural que establecía el desarrollo y la civilización como un tema de blancos, inician un proceso que les permita dejar su marca étnica en el pasado, es decir, “hacer que el color se olvide y disimular todo rasgo particular para ser aceptados en la nación” (Adamovsky 2012, 36).

El relato de Geller (2010) permite ver cómo la comunidad elabora una estrategia étnico / política para integrarse arquetípicamente a la nación.

Este igualitarismo jurídico se acompañó de un paradigma de homogeneidad (Quijada, 2000) que llevó a que las personas étnicamente marcadas sientan una fuerte presión para desplazarse de sus categorías de origen como un requisito indispensable para ejercer la ciudadanía plena (Grimson, 2006). Siguiendo esta idea de “ciudadanía universal” masculina, para finales del siglo XIX, fueron excluidas del censo las categorías de “indio” y de toda referencia racial. A partir de ese momento fue muy difícil saber cuántos ciudadanos *no* eran blancos (Gordillo 2020,14). En el caso de aquellos que no lograron o no quisieron resignar sus identidades étnicas /racialmente marcadas, pasarían a ocupar un lugar en los bordes de la nación. Por ejemplo, los jefes y personas indígenas que no aceptaron adecuarse a los destinos señalados por las políticas oficiales, fueron estigmatizados y perseguidos como “bandoleros” y personas peligrosas para el bien público (Zapata, 2010).

#### *Dimensión socio territorial de la diferenciación étnico racial*

A pesar de los esfuerzos blanqueadores, gran parte de la población que habitaba el territorio argentino no era blanca ni europea. La mayoría de las oleadas migratorias se concentraron entre el litoral y la región pampeana mientras en el resto del país

abundaban rasgos indígenas, afro y criollos, -término que se utilizó para evitar hablar de mestizaje-.

Siguiendo a Briones (2008) “pensar cartográficamente” permite ver cómo la lógica espacial se concreta a través de un “juego históricamente sedimentado de marcas”, por medio de un entramado de “alterizaciones y normalizaciones” de los grupos que componen cada territorio. La autora dialoga con la propuesta de Rita Segato quien habla de “formaciones nacionales de alteridad” entendidas como “representaciones hegemónicas de nación que producen realidades” (Segato 2007, 29). Es decir, la otredad se construye de una manera en particular dependiendo de la historia específica de cada formación nacional, lo que Briones agrega es que las representaciones hegemónicas de la nación también producen formas de alteridad territoriales ya que la nación se vivencia de manera heterogénea. La heterogeneidad está marcada por la pertenencia a un grupo no deseado- indígenas o afros-; por no encajar en el arquetipo deseado y por la ubicación territorial. Eso no significa que el proyecto de blanqueamiento no haya incluido a las provincias, sino todo lo contrario, pero la imposibilidad de esconder bajo la alfombra las caras morenas y cuerpos no europeizados hicieron que las provincias - con excepción de la llamada pampa gringa, funjan como la “cara vergonzante” de la blanca ciudad porteña (Briones 2008, 28). Segato (2007), habla de un *terror étnico*, presente en la élite euro-céntrica.

Parte de estas formaciones nacionales de alteridad, estuvieron marcadas por la diferenciación jurídica que se instauró en 1862 que dispuso que “todos los territorios existentes fuera de los límites o posesiones de las provincias son nacionales”.

Así, los territorios nacionales constituyeron un modo de organización territorial diferente del que establecía la Constitución nacional, y cuya población tenía derechos políticos restringidos y sin autonomía presupuestaria. Rufini, señala que, este sistema de tutelaje “dió lugar a la existencia de ciudadanías diferenciadas, al impedir que sus habitantes participaran de las contiendas electorales nacionales y limitar el ejercicio de sus derechos políticos en las localidades con población superior a mil habitantes” (2005, 133). Vale señalar que en su mayoría los territorios nacionales se corresponden con las zonas habitadas por pueblos indígenas, o formaban parte de las disputas limítrofes con otras naciones como Chile y Paraguay.

Resulta importante enfatizar que el quiebre capital / interior no se saldó con el fin de la guerra entre unitarios y federales, sino que, adquiere un nuevo sentido racializado

ligado a la oposición de civilización / barbarie (Briones, 2002; Marre, 2001, Guber, 1999). Esta narrativa adquiere como voluntad de verdad, “una prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aquellos que a lo largo de historia enfrentan de alguna manera esa verdad” (Foucault 1992, 12).

Solo por poner un ejemplo, reproducimos un diálogo ocurrido en 2016 en un programa nocturno de televisión abierta con altos índices de popularidad. El segmento abordó la realización un operativo antinarcóticos en la villa 31<sup>43</sup> de Buenos Aires y para ello se invitó a las vecinas a relatar lo ocurrido. Uno de los conductores Tomas Moro, antes de darle la palabra a la mujer que sostenía el micrófono dice:

“¿Vos sos inmigrante? ¿Cuál es tu origen?”.

A lo cual le responde: Acá hubo muchos inmigrantes, pero los salteños y jujeños somos marginados por muchos que nos dicen ¿ustedes de qué país son?. ¿Se olvidaron de cómo eran los argentinos? Somos coyas, esta cara mía y los mapuches que estuvieron acampando muchos días. Somos argentinos, argentinos en serio”<sup>44</sup>.

En un sentido similar, durante el taller de racismo realizado durante el 35 EPNMLTTNB en 2022, una docente afirma que en Argentina la igualdad jurídica nos había librado del racismo a lo cual una mujer afro argentina le respondió: “racismo también es que en la calle te pregunten de qué país sos, a mí me pasa todo el tiempo, como si el tener mi color y mi rostro fuera incompatible con ser argentina” y en una entrevista posterior agregó: “es importante hablar de las y los afro argentinos. Si no empezamos a extranjerizarnos y no es así, nosotros estamos acá, existimos desde hace mucho tiempo atrás, nos trajeron en la época colonial y acá estamos” (Tamara Barbará, *Ibíd.*).

Retomando a Scott quien señala que “no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia” (2001, 49) estos relatos, dan cuenta del peso que el discurso hegemónico de la nación mantiene en la construcción de imaginarios sobre cómo deben ser las y los ciudadanos argentinos y como aquellas personas que se apartan del ideal arquetípico, experimentan

---

<sup>43</sup> Las villas, o villas miserias son asentamientos irregulares de población de escasos recursos económicos.

<sup>44</sup> Intratables, América TV 12/05/2016 disponible en:  
<https://www.youtube.com/watch?v=tB5Z6gwyWQ&t=7342s>

la expulsión permanente de la ciudadanía nacional. Así, aunque habiten en plena ciudad de Buenos Aires serán habitantes de los márgenes de la nación.

Es en estos procesos de la vida cotidiana se observa cómo los márgenes del Estado/nación, atraviesan el cuerpo político del Estado (Das y Poole 2008).

Hasta aquí se buscó ilustrar históricamente el proyecto hegemónico de nación basado en una operación de exclusión de tal magnitud que no se contenta con declarar la subalternidad de la otredad, sino que busca negar su existencia misma. Qué implicancias tiene esta operación de borramiento en términos políticos para quienes son negadas y negados. Al respecto Judith Butler señala, ser oprimido significa que ya existes como un sujeto de un cierto tipo (...) estás aquí como oprimido y visible para el sujeto amo. Ser irreal es diferente (...) es tener la impresión que nuestro lenguaje es vacío y que no seremos reconocidos porque las normas del reconocimiento no están a nuestro lado (2006, 45).

*¿Pueden hablar las subalternas si se les niega la existencia? Voces obstinadas que se niegan a ser declaradas extintas*

En estas condiciones retomamos la provocadora pregunta de la intelectual india Gayatri Spivak (1985), quien tituló uno de sus trabajos más influyentes: ¿Puede hablar el subalterno? Volvemos a esta pregunta no de manera literal sino para retomar sus reflexiones en torno a las condiciones del habla y a las posibilidades de escucha de ese hablar. Otro elemento fundamental de Spivak, respecto a las condiciones de habla de lxs subalternxs tiene que ver con el rol de la producción intelectual y cómo esta puede aportar al proceso de silenciamiento incluso desde posiciones bien intencionadas. Cuando la producción intelectual habla “por” lxs subalternxs, en vez de crear condiciones para que la expresión subalterna encuentre canales de escucha el “hablar por los que no tienen voz” se refuerza el silenciamiento.

Atender a este silenciamiento, no es negar la capacidad crítica de habla sino reparar en los mecanismos y estrategias de lxs subalternxs para encontrar un lugar de enunciación que permita, en palabras de la autora alcanzar la autoridad de discurso. En este sentido, considero importante observar los intersticios y formas que adquiere el habla subalterna por ejemplo a través de expresiones populares como el carnaval, canciones, poesías, pinturas, etc.

Sabemos que, la operación de borramiento completo de personas no blancas resultó materialmente imposible y se expresa en las corporalidades racializadas de buena parte



de la población argentina. Eso nos compele a indagar en las estrategias de politicidad y resistencia subalterna.

Una de las estrategias fue el arte y la cultura popular, tal como afirma la activista afro-argentina Tamara Barbara:

A Cabral mucho tiempo se lo pintaba de blanco con rasgos nórdicos hasta que el bueno Ramiro Ghigliazza, un gran amigo, un tipo maravilloso le hizo un rostro de lucha, de dolor y de orgullo a la vez. Esas obras que hacen el rostro de San Martín y de María Remedios también y así un montón de próceres de la historia que son afros y qué lo negamos.

Asumir el carácter político de estas expresiones artísticas nos lleva a indagar en las múltiples formas que puede adquirir la politicidad y adentrarnos en la compleja tarea de desentramar las condiciones desde las cuales los subalternos desarrollan su politicidad, ya que como bien se pregunta James Scott, ¿cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando éstos, a su vez, entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder? (2007, 20).

La emergencia del peronismo como fenómeno político renegocia los términos del pacto de dominación hasta entonces existente y otorga una nueva impronta a las formas y categorías con las cuales desde los sectores populares y subalternos ponían en cuestionamiento el mito de la homogeneidad blanca. La irrupción del peronismo con el 17 de octubre de 1945 como hito fundacional en el cual las clases populares, especialmente aquellas ligadas al mundo obrero se toman el espacio público y sus cuerpos ocupan físicamente territorios urbanos reservados para las élites. Aquí es interesante el trabajo de Alejandro Grimson (2017) quien discute con distintas lecturas de ese momento fundacional que presentan a ese pueblo, que luego será el pueblo peronista como una masa homogénea de obreros pobres y migrantes del interior de país, la mayoría de tez morena e incluso rasgos indígenas o “criollos”.

Las élites horrorizadas con esas masas, en realidad fenotípicamente heterogénea, rápidamente buscaron términos despectivos para nombrar a esas personas de clases populares. Dos de ellos se impusieron: “descamisados y negros o cabecita negra” (Grimson 2017, 172).

En el caso de la denominación como descamisados, el mismo Perón realizó un ejercicio de reapropiación positiva del término y la incorporó oficialmente a su discurso. Eso no ocurrió con la nominación “negros o cabecita negra”. Ni Perón ni Evita utilizaron esta categoría en sus oratorias, pero tras la caída de Perón la idea de cabecitas negras será retomada por mandos medios y bajos del peronismo.

Siguiendo a Grimson (2017) la elite produce un peculiar juego de alteridad al racializar la diferencia de clase, de educación, de estilo y adaptarla al viejo modelo de civilización o barbarie sarmientino. Como señala el autor, si bien la denominación de negros surgió con “la intención de dividir o estigmatizar, finalmente se mitologizó en la idea de lo auténticamente nacional” (2017, 175).

Esta asociación entre clases populares y una racialización tiene una doble vía, por un lado, cuestiona la homogeneidad blanco europea asociada a las élites, y por otro funcionó como un estigma civilizatorio que pasó a formar parte del sentido común incluso hasta nuestros días instalando una especie de paradoja racial, donde todas las personas peronistas son negras, todas las personas de clases populares son negras en un país homogéneamente blanco donde se decretó la extinción de las poblaciones negras e indígenas (Adamovsky, 2012, Grimson, 2017, Briones 2002).

Todavía hoy es frecuente que a las personas de sectores populares se las nombre despectivamente como negras<sup>45</sup>. Sin embargo, si bien se puso en evidencia la falacia de la homogeneidad blanca de la nación continuó invisibilizando las identidades indígenas y afrodescendientes las cuales quedaron subsumidas en una identidad de clase.

Qué pasó entonces con las poblaciones afrodescendientes e indígenas durante los gobiernos peronistas (1946-1952). En el caso de las primeras tras el proceso de incorporación más o menos deliberado al proyecto de nación blanca fueron desapareciendo las formas organizativas que nucleaban a las personas que se reivindicaban como negras en un sentido racializado- en esas épocas no se hablaba de afrodescendencia-.

En el caso de las poblaciones indígenas veremos que, si bien, el primer peronismo careció de una política explícita hacia los pueblos indígenas y reprodujo viejas formas de desatención a sus demandas (Lenton, 2010) desde los pueblos indígenas la apertura

---

<sup>45</sup> Vale mencionar que en los últimos 20 años asistimos a un proceso de reapropiación simbólica de la categoría de negro por parte de los sectores populares que lo retoman con orgullo (Adamovsky 2017).

hacia los sectores populares fue interpretada como una oportunidad para expresar sus demandas. A poco de haber asumido la presidencia, en 1946, las comunidades indígenas del norte organizaron una larga marcha conocida como el Malón de la Paz. Para algunos investigadores (Valko, 2009; Gordillo, 2020) esta movilización de indígenas de las tierras altas de Jujuy hasta Buenos Aires representa un momento fundacional para el movimiento indígena argentino.

Organizado por comunidades Kollas que vivían en condiciones de extrema explotación y mantenían un conflicto por la propiedad de la tierra con el terrateniente Robustiano Patrón Costas, quien había sido candidato a presidente por el Partido Demócrata en las elecciones en las que ganó Juan Domingo Perón.

Hasta ese momento los diversos reclamos realizados por las comunidades indígenas se gestionaban mediante delegaciones pequeñas de dos o tres personas que viajaban a la capital. Gestiones que se realizaban sin mayor visibilidad, ni resultados. El malón de la Paz representó un giro drástico en términos de acción colectiva para hacer oír su reclamo (Valko 2009).

Inicialmente la movilización contó con cierta venia del gobierno, a su vez, fue despertando simpatía, cobertura mediática, se generaban actos y comitivas para recibirles. En este camino se produjo no sólo una reacción de solidaridad, sino que la empatía también se fundaba en el reconocimiento de problemas comunes, especialmente la afectación a pequeños productores por el avance del latifundio (Valko, 2009; Lenton, 2010; Gordillo, 2020).

Finalmente, llegaron a Casa Rosada en un clima más bien festivo y nada confrontativo, entonaron el himno nacional rodeados de un público que gritaba vivas tanto a los indios como al general Perón. Una comitiva de kollas ingresó a la Casa de Gobierno para entrevistarse con el presidente de quien supuestamente obtuvieron el apoyo. Tras la reunión los declararon “huéspedes de la justicia social” y les facilitaron el alojamiento en el famoso “Hotel de los Inmigrantes” que era un edificio /conventillo en el cual históricamente se alojaron a los inmigrantes ultramarinos. Allí recibieron horas más tarde la visita del presidente Perón junto al Ministro de Relaciones Exteriores (Valko, 2009). Resalto este hecho, aunque parezca anecdótico, ya que la compañía elegida por el presidente parece indicar que, aunque los indígenas hayan cantado el himno nacional argentino y se hayan autodenominado tanto kollas como argentinos, para el Estado, no terminaban de ser plenamente argentinos. Tras semanas de idas y vueltas los kollas

dejaron de ser atendidos, de sus reclamos nos se volvió hablar, permanecieron en el Hotel de Inmigrantes bajo una estricta militarización que les impedía salir ni recibir visitas. Pasados más de 20 días, cientos de soldados y policías rodearon el Hotel y “por orden de la Presidencia” trasladaron por la fuerza a todos los Kollas a un tren que los mandó, bajo custodia militar, de regreso al territorio de donde habían salido. Para Valko (2009) la idea inicial era otorgar las tierras a los 174 integrantes del Malón. Sin embargo, la amplia repercusión de la movilización, representó un peligro y el gobierno decidió no sentar un precedente que alentara a futuras demandas.

Solo un año después, el gobierno tuvo un nuevo incidente con las poblaciones indígenas, la cual culminó en una gran masacre.

La masacre de Rincón Bomba sucedió luego de que cerca de mil indígenas provenientes de Formosa fueran llevados al Ingenio el Tabacal, a más de trescientos kilómetros de sus residencias, para trabajar en la cosecha de la caña de azúcar, con la promesa de un salario que no fue cumplido. Los indígenas protestaron y fueron expulsados del ingenio. Hombres, mujeres y niños volvieron a pie a su comunidad sin agua ni comida por lo que varias personas murieron en el camino. Sus condiciones de vida eran tan críticas que decidieron reunirse en un descampado. Se juntaron, entre 7.000 a 8.000 Pilagás y consiguieron que el presidente Perón enviara tres vagones, con alimentos, ropas y medicinas. El tren con el cargamento es mantenido durante diez días en la estación de trenes, a la intemperie. Finalmente, a la población llega un solo vagón con la carga en mal estado lo cual genera una intoxicación masiva que provoca una nueva ola de muertes. A partir de allí comenzó el rumor de que la rabia podía generar un peligroso Malón por lo cual Gendarmería Nacional forma un “cordón de seguridad” y comienza a reprimir. En aquellos días se da muerte a más de 750 Pilagá entre hombres, mujeres, ancianos y niños (Trinchero, 2009). Tras lo ocurrido, el gobierno nacional se mantuvo en absoluto silencio.

Valeria Mapelman (2015), muestra que la masacre fue justificada en los medios de Buenos Aires en base a que “un malón” había atacado el pueblo de Las Lomitas, algo que nunca ocurrió. El diario *Clarín* incluso llegó a sugerir que este supuesto malón había sido inspirado en El Malón de la Paz del año anterior (Mapelman, 2015)<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> En 2005, la Federación del Pueblo Pilagá demandó al Estado y 2019 esta masacre fue declarada como un crimen de Lesa humanidad y se impone al Estado Nacional la obligación de otorgar reparaciones patrimoniales simbólicas y becas educativas.

En todo caso ,merece subrayarse la operación montada desde los medios de comunicación. Valko (2009) muestra que, la prensa de la época, tanto los que inicialmente se mostraron favorables como los de oposición, primó un discurso que cuestionaba si las personas que se movilizaron eran realmente o no indígenas. Uno de los argumentos que se esgrimieron como prueba de que no podían ser indígenas, era que algunos sabían leer. De este modo, si eran auténticos indígenas no podían ser considerados completamente argentinos, pero si no eran auténticamente indígenas, porque no terminaban de encajar en el esquema de barbarie, tampoco podían reclamar tierras. En el correr de este trabajo veremos que este tipo de argumentos siguen emergiendo en diferentes coyunturas especialmente cuando se trata de conflictos territoriales.

En los siguientes años, el gobierno respondió parcialmente las demandas expropiando haciendas en Salta y Jujuy y prohibiendo la servidumbre laboral con la promulgación del denominado “Estatuto del Peón”. Estas medidas se realizaron en nombre de los derechos de los trabajadores rurales y no de derechos ancestrales sobre la tierra y no se alteró radicalmente el sistema de tenencia de la tierra del noroeste (Gordillo, 2020).

Las políticas apuntaron a la construcción de un sentido de “pueblo peronista” que no admitía particularizaciones del tipo étnico y que tendrá un sentido de larga duración como afirma una de mis entrevistadas

El peronismo toma al pueblo indígena o campesino no importa de qué etnia como pobres. Los trata desde ahí les da subsidios, le da planes, los ayuda con la misma política social que ayuda a un pobre. Sin tener ninguna política dirigida al pueblo indígena o al pueblo campesino en esa especificidad de las necesidades que ellos tienen (Monica Menini, Ibídem).

Vemos que si bien, el proceso de ciudadanía impulsado por Perón, permitió que las poblaciones indígenas sean consideradas argentinas y se les otorgue documentos de identidad (Gordillo y Hirsch, 2010, Gordillo, 2020) y la reforma de la ley que no permitía la participación de los habitantes de los Territorios Nacionales en las elecciones<sup>47</sup>, el ingreso a la ciudadanización/ argentinización / civilización respondía a políticas de asimilación, en lo que Darcy Ribeiro (1997) llamó la “transfiguración

---

<sup>47</sup> Perón provincializó la casi totalidad de los territorios y les otorgó el rango de provincias autónomas. A partir de 1955 sólo subsistía como territorio nacional Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur que fue provincializado recién en 1990 (Ruffini, 2005).

étnica” de los pueblos, que implicaba dejar como algo del pasado su identidad étnica para convertirse en “ciudadanos genéricos” bajo una supuesta igualdad de derechos. Igualdad formal, ya que en los hechos su incorporación se realizó dentro de una desigualdad estructural y racializada (Zapata, 2010).

Según esta lógica, puede haber "algunos supervivientes" de ese pasado, pero, una vez "perdida", la "esencia" que los identifica como indígenas, esta identidad no se podía ya ni re-editar ni aprender (Briones 2002, 72).

Con el Malón de la Paz, los indígenas adoptaron un repertorio novedoso de acción colectiva, en sus cálculos la apertura brindada por el gobierno peronista les daba una oportunidad de entrar en la contienda política de un modo que hasta el momento no les había sido posible (McAdam, Doug; Tarrow, Sidney y Tilly, Charles, 2001). Sin embargo, aunque podemos leer este período como una renovación del pacto de dominación el accionar indígena no logró renegociar de manera estructural los términos en los cuales las poblaciones originarias fueron integradas a dicho pacto de dominación.

En todo caso, hay que considerar la incorporación en la ideología oficial, no sólo de reglas que favorecen a los poderosos, sino también de guiones culturales populares profundos (Brachet, 2012). Si bien los cambios parciales sirven para garantizar la continuidad del sistema, pueden ser leídos como avances dentro del proceso de ciudadanización de los sectores subalternos y a la vez como incorporaciones que permiten contener acciones colectivas de carácter transgresoras que amenazan de manera profunda las estructuras de dominación.

Mientras en otros ámbitos - menores, mujeres y presidiarios -, el gobierno peronista mostró un fuerte impulso secularizador que quitaba el tutelaje de la iglesia en pos de responsabilidades estatales, en el caso de las poblaciones indígenas la Iglesia siguió administrando una buena proporción de misiones, escuelas especiales, internados y colonias indígenas (Lenton, 2013).

Tras el derrocamiento de Perón en el golpe militar de 1955, la derecha nacionalista que tomó el poder no solo buscó negar al peronismo sino también reafirmar el rol de la iglesia, la familia y los parámetros racializados de la Argentina blanca como proyecto territorial (Gordillo, 2020).

A pesar de la enorme cobertura mediática y repercusiones sociales que solo unos años atrás había tenido el Malón de la Paz, la narrativa blanca volvía a imponer en el sentido

común la idea de, que los pueblos originarios que habitaron la Argentina así como sus descendientes había desapareciendo gradualmente, y que para el XX ya no existían indígenas en el país (Zapata 2010).

*Mientras las dictaduras cívico- militares glorifican “la Conquista del Desierto” las comunidades indígenas se organizan*

Diez años después, bajo dictadura militar en 1966 se pone en marcha el Primer Censo Indígena Nacional. Este censo insta una implicación directa entre indígenas y comunidad, ya que, solo podían ser consideradas como personas indígenas quienes habitaban en comunidades rurales (Lenton, 2013) dejando por fuera una gran cantidad de población indígena migrante en las ciudades, la cuales por ser urbanas pierden su derecho a identificarse como indígenas. A pesar de ello la información parcial levantada fue incorporada por el Estado y gran parte de la “sociedad civil” como “la” cantidad absoluta de indígenas-argentinos (Lenton 2013) en un subregistro y que recién se modificó con el censo de 2010.

Lo que interesa subrayar es que, este paradigma de la comunidad tendrá un largo alcance y -como veremos más adelante, hasta el día de hoy se cuestiona la veracidad de la pertenencia a un pueblo indígenas a miles de personas que de manera forzada o por las graves condiciones económicas tuvieron que migrar a las grandes ciudades, perdiendo en muchos de los casos, los vínculos con una comunidad territorialmente demarcada.

A pesar de estas condiciones, desde fines de los años '60 hay un incremento organizativo de las poblaciones indígenas que no se restringe a las pertenencias de base comunitaria<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Por ejemplo, el Centro Indígena de Buenos Aires (CIBA) creado en 1968 que luego se convirtió en la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina (CCIIRA). En 1973, se organizó un Congreso Indígena Nacional que disolvió la CCIIRA y dio origen a la Federación Indígena de la Capital Federal y el Gran Buenos Aires. Esta última se mantuvo hasta 1975, cuando el terrorismo de Estado comenzó a perseguir a sus referentes. Ya en dictadura las organizaciones desmanteladas conformaron en 1978 la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), y el Centro Kolla en 1980. Ante el clima represivo, inicialmente estas organizaciones se centraron en reivindicaciones vinculadas más con lo cultural que con lo económico y político (Radovich 2014; Trinchero, Petz y Valverde 2018).

Durante el período dictatorial, se cumplieron cien años de “la Conquista del Desierto” en 1979. Este centenario fue festejado con desfiles militares que reivindicaban los orígenes míticos de la Argentina blanca, y trazaron una genealogía directa entre la lucha contra el malón indígena en el siglo XIX y la lucha contra la “subversión marxista” (Gordillo 2020, 18).

*El retorno a la democracia. Entre el V centenario y el neoliberalismo multicultural las organizaciones afro-argentina, indígenas y populares se hacen un lugar*

De manera sucinta, señalaremos algunos elementos generales para entender las características del proceso de politización que marca el retorno a la democracia. En este sentido quiero apuntar al menos dos elementos claves, uno tuvo que ver con lograr una salida electoral sin proscripciones ni condicionamientos. Esta fue una demanda de las distintas fuerzas políticas partidarias, que desde 1981, se organizaron en una Multipartidaria (Lesgart, 2003). El segundo elemento, tenía que ver con el esclarecimiento de las violaciones a los DDHH, especialmente las desapariciones forzadas. Esta demanda fue un logro de los organismos de DDHH especialmente de las madres y abuelas de plaza de mayo y aunque no formó parte de las demandas de la multipartidaria pero estuvo presente en algunos partidos políticos que la integraron.

Tras el triunfo electoral de Raúl Alfonsín el camino de la justicia tendrá avances y retrocesos, y es un proceso aún inconcluso y abierto en Argentina. La creación a poco de retornada la democracia de una *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP) para investigar sobre los desaparecidos y el juicio civil a las primeras juntas militares realizado en 1985 fue fundamental para la confianza en la democracia como espacio de politicidad.

Es así que, a partir del retorno de la democracia “los grupos originarios irrumpieron en la escena pública con una presencia inusitada” (Trinchero, Petz y Valverde 2018, 88). Son organizaciones que crecieron a pesar del ambiente autoritario. Para Lenton, “las organizaciones indígenas apuntaron a trascender y a disputar por primera vez al Estado, la Iglesia y la Academia la autoridad de enunciación sobre la cuestión indígena en sus propios terrenos” (2010, 72).

Es interesante el cruce que se produce entre el discurso de los organismos de derechos humanos y el discurso desde las poblaciones indígenas respecto al carácter represivo del Estado para establecer una genealogía del terrorismo de Estado que no inicia con la



dictadura cívico militar, sino que se ancla en la génesis del Estado moderno argentino y de sus dispositivos de exterminación física y simbólica de las poblaciones indígenas y afros. Esta relectura histórica señaló a las llamadas campañas del desierto como el primer genocidio perpetrado por el Ejército argentino (Tamagno, 2006; Bayer, Lenton, 2010; Zapata, 2010). Coincidió con Lenton (2013) cuando señala que, esta lectura que enmarca a los derechos indígenas como parte de los derechos humanos por parte de las organizaciones de derechos humanos, potenció las demandas y permitió, por ejemplo, la sanción en 1985, de la Ley 23302 de “Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes”, en respuesta a la presión tanto de la jurisprudencia internacional como de la movilización interna de la militancia indígena. Sin embargo, nos preguntamos si en el paralelismo del genocidio primigenio y el terrorismo de Estado, la cuestión indígena no vuelve a ser relegada a un tiempo pasado. En qué medida esa referencia a la época de la campaña del desierto da cuenta de la situación de las poblaciones indígenas en la década de 1980 y la continuidad de violaciones a sus derechos.

La unión estratégica que se hizo entre el reclamo por los 30.000 desaparecidos y el genocidio de la campaña del desierto permitió cuestionar el carácter represivo del origen de la nación, pero mantuvo los reclamos indígenas relegado a un pasado lejano. A continuación, intentaré mostrar en qué medida socialmente se producen algunas modificaciones a este relato y a esta temporalidad de la presencia indígena y afro en Argentina, al mismo tiempo que se reactualizan los discursos racistas que nuevamente les niegan la existencia.

En la década del '90 en el marco de las crecientes políticas multiculturales predominantes en el mundo, en Argentina en 1992, se adoptó el Convenio 169 de OIT mediante la Ley Nacional 24.071. El Convenio implicaba el reconocimiento de los pueblos indígenas como pre existentes a la conformación de los Estados nacionales, y que estos pueblos habitan territorios que muchas veces superan las fronteras nacionales, por lo que insta a los Estados a promover acuerdos internacionales con el objetivo de facilitar los contactos entre comunidades de un mismo pueblo indígena, a un lado y otro de las fronteras nacionales (González et al 2019, 45). A pesar de la adopción del convenio en 1992, el mismo no fue ratificado hasta el año 2000 y recién en 2001 entró en vigencia.

El 11 de agosto de 1994, más de 300 representantes de diversos pueblos indígenas de todo el país llegaron a la ciudad de Santa Fe, para la Convención Nacional

Constituyente, a cargo de la Reforma de la Constitución Nacional, que iba a tratar la incorporación de los derechos indígenas a la Carta Magna.

Los pueblos indígenas lograron que algunas de sus demandas sean reconocidas en la Constitución de 1994, como el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los *Pueblos Indígenas* argentinos (artículo 75 inciso 17) y se aceptó la existencia de la *propiedad comunitaria de las tierras*. Ello permitió a las comunidades ser las titulares de las tierras en tanto propiedad comunitaria de ocupación tradicional, (Radovich 2014; Zapata 2010)<sup>49</sup>. Estos reconocimientos serán centrales en las actuales disputas por los territorios, que veremos más adelante.

A pesar de esos avances, la constitución de 1994 mantuvo la vigencia de un artículo presente desde 1853, que establece el deber del gobierno federal de fomentar “la inmigración europea”, algo que encaja con el plan de aquella época y cuya vigencia para las activistas afro argentinas da cuenta de una fuerte permanencia de sentidos blanqueadores de la sociedad:

¿Qué nos dice la constitución? Que vamos a fomentar la inmigración europea y es más, en la reforma del 94 tampoco se modifica. Pero ¿por qué? ¿qué nos dice? Que somos demasiados oscuros, somos demasiado negros, hay que blanquear esta sociedad. La sociedad no podía representarse con la diversidad cultural que había en aquel momento, lo que decía el censo era que tres cuartas partes de la sociedad era afro, era descendiente esclavizados. Entonces eso sigue hasta el día de hoy (Tamara Bárbara, *Ibíd.*).

Más allá de estos logros, la década de 1990 estuvo marcada por las políticas neoliberales y fue un período en el cual las comunidades indígenas vivieron el acecho de los intereses inmobiliarios sobre sus territorios, fundamentalmente por el avance de la frontera agrícola tras la implementación masiva de los cultivos de soja.

Como bien señala Jelin, en pleno auge del neoliberalismo, se construyen una serie de afinidades entre “el individualismo neoliberal y la exaltación de la diversidad –pensada como diferencia antes que como desigualdad” (2014, 12). Esta fue la base de la

---

<sup>49</sup> Al ser un país federal, además de la Constitución Nacional, cada provincia tiene su propia Constitución 1986 y 1998, la mayoría inició un proceso de reformas para adaptarse a la nueva Constitución Nacional. En esta serie de reformas las provincias de Salta, Jujuy, Río Negro, Formosa, Buenos Aires, Chaco, La Pampa, Chubut y Neuquén incluyeron al menos un artículo referido al reconocimiento de derechos específicos a los Pueblos indígenas (Lenton, 2010).

inclusión multicultural que, en términos gramscianos, muestra la capacidad de adaptación del neoliberalismo para mantener su hegemonía y cómo esta emergencia de identidades múltiples reclaman respuestas y otros abordajes por parte de las y los intelectuales de izquierda interesados en mirar las subjetividades políticas y la transformación social.

El proceso de reconocimiento jurídico dio un nuevo impulso a la organización política de poblaciones indígenas en torno a identidades que funcionarios y algunos académicos habían considerado “extintas” o “en vías de extinción”, como es el caso (entre otros) de los pueblos huarpe, rankulche y tehuelche (Escolar 2007; Lazzari 2010; Rodríguez 2016; Gordillo 2020).

Los efectos del retorno a la democracia y especialmente del auge multicultural también repercutirán en un proceso de reorganización y visibilización de la herencia africana en la cultura y la sociedad argentina. Años después de los festejos del primer centenario las organizaciones afroargentinas comenzaron a desaparecer, la presencia afro sobrevivió ligada a la cultura popular, pero, al igual que las poblaciones indígenas, fueron relegadas a un tiempo pasado en la narrativa nacional.

El ámbito de la cultura será el espacio principal de resistencia optado por la comunidad afro que se negaba a ser borrada completamente del tiempo presente. Así hasta inicios de la década de 1970 las reuniones del Shimmy Club en Buenos Aires todavía congregaban a un número importante de afroargentinos (Frigerio 1993; Cirio 2007; Frigerio y Lombardi 2010). Estas actividades se interrumpieron con el avance del terrorismo de estado, pero, tras el regreso a la democracia según Frigerio y Lombardi (2010) la llegada de inmigrantes negros de distintos países (principalmente de Uruguay y Brasil, pero también de Cuba, Ecuador y Perú) que se dedicaron a enseñar danza y percusión “afro” le devolvió algo de visibilidad si bien no a los afro-argentinos, al menos a los “afro-” en Argentina.

En este clima, desde mediados de la década de 1990, distintas organizaciones, ligadas al ámbito de lo cultural -en gran medida siguiendo el impulso anterior- buscaron visibilizar la presencia africana en la sociedad argentina y sensibilizar para la eliminación de un racismo presente pero muy negado dentro de la sociedad argentina (Frigerio y Lombardi 2010; Mallo y Telesca (eds.) 2010; Loango 2010).

En 1988 se crea en Santa Fe, la *Casa de la Cultura Indoafroamericana* que conjuga de manera pionera un esfuerzo por recuperar de manera relacionada la memoria indígena y afroargentina (Broguet, 2019). Ya entrada la década de los 90, en 1995 se crea la Casa de África para el Intercambio Cultural (de 1995), y en la agrupación África Vive. Esta última impulsada por una mujer y compuesta mayormente por mujeres, en su andar, en gran medida por las líneas de financiamiento de los organismos internacionales, llevó adelante algunas acciones específicas destinadas a las mujeres (López 2009).

Desde entonces se comienza a conformar un “circuito cultural afro” (Domínguez, 2004) o “campo cultural afro” (Frigerio y Lamborghini, 2011) transitado especialmente por juventudes pertenecientes a sectores medios. La politicidad de las acciones culturales forma parte de un proceso que toma su tiempo, como relata la activista Sandra Chagas:

Yo trabajo en cultura, con lo cual creo que la cultura es política, pero durante mucho tiempo costó mucho, costó mucho incluso para quienes hacíamos cultura, asumir que la cultura era política. Entonces me parece que hay en este tiempo una mayor conciencia de la politicidad con la que se hacen las cosas, me parece.

Como afirma Broguet (2019), la consolidación de este campo cultural tendrá efectos tanto, en la movilización política de las y los afroargentinos como en la consolidación de un *campo de estudios afro*, pues derivó en el desarrollo de investigaciones antropológicas e históricas que abonaron a cuestionar el discurso de la desaparición e irrelevancia histórica de la presencia afro en Argentina.

*La crisis social y política como una oportunidad para poner en jaque la narrativa hegemónica de la nación blanca.*

La crisis de 2001 y sus altos niveles de desocupación para Adamovsky “resquebrajaron las identidades trabajadoras que habían vertebrado las identidades del mundo popular. Parte de estas renegociaciones de pertenencia apuntaron directamente al sentido de la *argentinidad* propuesto por la cultura dominante. (...) el área donde esta novedad se notó con mayor fuerza fue en la etnicidad” (2017, 345).

Lazzari, a su vez, habla de un proceso de reemergencia indígena de carácter regional, resultado de una combinación de cuatro factores: el proceso de democratización iniciado en los años ochenta; el impacto de los movimientos internacionales de

derechos humanos y ecologistas; los efectos de la reforma del Estado y del ajuste estructural de los noventa y las experiencias de lucha y formas organizacionales previas (2018, 11). Agregamos aquí los efectos organizativos y simbólicos en torno al V centenario del inicio de la colonización. Aquí es importante distinguir dos procesos que, aunque pueden haberse dado de manera paralela tienen implicancias diferentes. Por un lado, se inicia una reivindicación cultural étnica y por otro la politización de la etnicidad a partir de la cultura y la espiritualidad (Gigena, 2017). En el primer caso, se trata de representaciones folklóricas, mayormente estereotipadas en un esencialismo estratégico ligado al multiculturalismo (Rivera, 2014). Mientras que, en el otro, se apela al entramado cultural para “afirmar la condición de alteridad radical frente al Estado y la sociedad, y desde allí sostener demandas de reconocimiento de derechos específicos y diferenciales dentro de las formas estatales o supraestatales vigentes” (Gigena 2017, 47).

Este proceso de reemergencia étnica ligada al V centenario, tuvo ecos en Argentina, especialmente tras la crisis de 2001 y el resquebrajamiento de la blanquitud como identidad homogénea de la nación. Si bien, como señala Frigerio (2010), la preponderancia de identificaciones políticas y/o de clase en sectores populares conspira contra la posibilidad de que la porción de aquellos que podrían autoidentificarse como afrodescendientes lo hagan, si esto no les trae beneficios claros y concretos. Para Grimson el 2001 (2006) abre un nuevo régimen de visibilidad étnica e hipervisibilización de las diferencias con un doble efecto, por un lado, nuevas formas de xenofobia con los migrantes de países vecinos. Pero, por otro lado, la conciencia colectiva reingresa a la Argentina al contexto latinoamericano y la aleja de la idea de ser un enclave europeo ya no como un estigma sino, con un renovado orgullo. Como señala la activista afro Sandra Chagas:

Todo esto tiene que ver con esa identidad que se trató de borrar y negar. Porque acá todo el mundo tenía muy claro, ¿quién es el padre de la patria? Pero nunca se tuvo en claro, ni a nadie le interesó saber quién es esa persona llamada la madre de la patria. Resulta que la persona llamada madre de la patria era una mujer negra, que luchó en las filas con el General Belgrano y que de alguna forma u otra colaboró hizo de todo desde curar heridos hasta agarrar un fusil dejar hijos esposos, o sea, hay una historia que evidentemente se tapó se negó se trató de invisibilizar y esa historia está, apareció. Fue dando cuerpo y bueno allá por el 2013 salió primero el proyecto y después salió la ley 26.852 que declara el día nacional de los

afroargentinos y de la cultura, afro, donde cinco organizaciones de alguna forma u otra se pusieron al hombro esto para que realmente fuera algo que diera esa visibilidad necesaria, para que tanto la educación como la cultura entiendan la cultura afro como parte constitutiva de lo que es este el Estado Nación

Este renovado orgullo y reconocimiento colectivo del aporte afrodescendiente a la cultura nacional impulsó procesos personales y familiares de revisión de los propios orígenes. Agrega, María Pía Cevallos, en la entrevista:

Vos imagínate cuando comencé a descubrir, no descubrir si no a sistematizar. Porque mi familia era afrodescendiente, este mi tío es el mulato siempre le han dicho el mulato porque tiene el pelo todo mulatito, mi mamá es la negra todos son todos somos negros, yo tengo el pelo lacio de la familia de mi papá indígena. Entonces hay una mezcla ahí y cuando comenzamos a descubrir los documentos, veíamos como en la libreta de enrolamiento a mi abuelo lo habían blanqueado para ponerle mestizo. ¡Habían blanqueado la fotografía! Entonces comenzamos a descubrir que en nuestra familia no solamente éramos indígenas y a entender nuestro color de piel negra y el porqué del pelo tan mulato.

En todo caso lo que es seguro es que el 2001 abre nuevas formas de visibilidad para indígenas y afrodescendientes (Tamagno, Maffia, 2011), quienes leen el momento y elaboran estrategias en consecuencia.

Después de la conquista, la mujer mapuche, socialmente no tuvo un rol activo, en el sentido de negociación, ese rol fue asignado a los hombres. Pero con el proceso de participación en los noventa ya hay mujeres que van tomando roles e importantes. En general cuando se hacían estos encuentros, estas reflexiones, estos acuerdos políticos, la mujer preparaban las comidas, conversaba con las otras mujeres, si tenía que opinar opinaba, pero para la vocería política son los hombres eso empieza a cambiar creo que en la década del 2000 el 2000 2004 2005 ya empieza a cambiar no podría decir si hay un quiebre, pero tiene que ver, me parece con el conflicto del 2001. La crisis del 2001 en Argentina no solamente tiene una repercusión en términos económicos, sino que genera una reflexión acerca de la argentinidad (Veronica Azpiroz, comunicación personal, noviembre 2022)

A su vez, el 2001 funcionó como detonante que llevó a gran parte de la sociedad a volver la mirada hacia la historia buscando claves para explicar el presente (Cattaruzza 2007; Adamovsky 2012; Trimboli 2015). Esto contrasta fuertemente con el período

anterior, ya que la década de 1990 estuvo signada por un marcado desdén por la historia<sup>50</sup>; el debilitamiento de las disputas en torno al pasado (Roy Hora y Javier Trimboli, 1994) y una fuerte decepción respecto de la política.

Los levantamientos de 2001 fueron la expresión de una crisis terminal, tanto económica como política y “simbólica” (Grüner, 2014) y en esta medida dieron paso a un cambio de ciclo signado, donde el rechazo de la clase política bajo la consigna *que se vayan todos* estuvo acompañada por un retorno de lo político (Mouffe 1999) y la centralidad del espacio público como arena de discusión (Habermas 1999; Fraser 1999). Tras el 2001 emergieron formas de política directa como asambleas barriales, tomas de fábricas y empresas que pasaron a ser gestionadas por quienes trabajaban allí, nodos de trueque, comedores y formas organizativas que buscaban ser una respuesta colectiva ante el cierre de fuentes de trabajo en un contexto desolador (Argento 2014; Grimson, 2018).

La llegada de Néstor Kirchner a la presidencia en 2003 marcó el inicio de un nuevo ciclo político. Con el 2001 como signo, el nuevo gobierno no solo buscaría reorientar las políticas económicas, sino que debía dar cuenta de la crisis política y simbólica. Para el sociólogo y ensayista Eduardo Grüner (2014) esa fue la verdadera “batalla cultural” realizada por el gobierno. Según él, esto implicó múltiples esfuerzos ideológicos para que la sociedad olvidara que ese gobierno era hijo de una catástrofe de origen, y se instalara el “relato” de que su origen estaba en la voluntad política de 2003, y no en el agujero negro de 2001. Como sea, tanto el gobierno de Néstor Kirchner como los de Cristina Fernández de Kirchner lograron leer la importancia de construir una nueva narrativa que les permita renegociar el pacto de dominación (Brachet, 2012).

Sin duda gran parte de eso fue posible también gracias a la recuperación económica, pero aquí nos centraremos en los efectos y dimensión simbólica que el cambio de época tuvo para los sectores subalternos y la emergencia de las identidades étnicas. Los gobiernos kirchneristas construyeron su narrativa retomando algunos elementos del discurso de pueblo peronista desde un renovado multiculturalismo. Es decir, la idea de pueblo ya no respondía únicamente a la imagen homogénea basada en una pertenencia de clase, sino que incorporaba a la otredad como figura central.

---

<sup>50</sup> Durante los años '90 la caída del muro de Berlín, el desarme del bloque soviético y la publicación de Francis Fukuyama en 1992 que anunciaba el fin de la historia, crearon un clima de época.

Durante las presidencias de Cristina Fernández de Kirchner, en el marco del bicentenario, se propone una relectura que busca incorporar a los pueblos indígenas a la narrativa histórica de nación y se suceden algunos avances normativos pero a la vez se expresa una fuerte negativa a pensar en un estado plurinacional o a revisar el extractivismo en los territorios indígenas, ya que no los concibe como territorios indígenas sino nacionales. De este modo se marcan los términos en los cuales el Estado o el gobierno entiende y delimita la inclusión de los pueblos indígenas en la nación.

En todo caso, como parte de las transformaciones de las narrativas, ese mismo año, la diputada Alicia Castro -parte del oficialismo- presentó un proyecto para que el 13 de octubre se declarara como el Día de la Resistencia Indígena y Popular, mientras que su par Carlos Tinnirello presentó otra iniciativa para que se derogara el festejo del día 12 y se declarara al 11 como Día de la Reivindicación de los Pueblos Originarios.

Finalmente, en una versión mucho más multicultural, en el 2009 se derogó el festejo y declaró el 12 de octubre como Día del Respeto a la Diversidad Cultural.

A su vez, el gobierno de Néstor Kirchner realizó una serie de esfuerzos, siempre insuficientes, por incorporar las demandas indígenas dentro de las políticas públicas. En este sentido en 2004 se realizan foros regionales y del Foro Nacional “Derecho de los Pueblos Indígenas en la Política Pública” en los cuales se produce un diálogo entre representantes de más de veinte pueblos indígenas, de la sociedad civil y del Gobierno, para la elaboración de un plan de trabajo. En 2004, en cumplimiento con la Ley 23302 de 1985 se crea el “Consejo de Participación Indígena” como forma de incorporar la representación indígena dentro del órgano indigenista federal, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y en 2006 se crea la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (Briones, 2015). Sin duda la más importante de las medidas adoptadas y la más resistida por las élites terratenientes será la promulgación en 2006 de la Ley 26160, que suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país (Briones, 2015; Radovich, 2014).

También por esos años, las organizaciones afro argentinas comienzan las negociaciones entre agencias internacionales, funcionarios del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) para la formulación de una pregunta a ser incluida en el censo 2010



que contemple a las y los descendientes de africanos como una forma de hacer visible la composición diversa de la población argentina (Lopez, 2006).

En este recorrido vemos como con acciones políticas se desafía el relato que les niega la existencia y reclaman su derecho a existir. En estas acciones es donde la palabra subalterna aflora y disputa las posibilidades de ser escuchada para ir generando transformaciones que entre otras cosas fueron debilitando y resquebrajando.

Esto no significa que el mito de que “los argentinos descendían de los barcos” haya sido completamente superado, como lo ha argumentado Mónica Quijada, “Es difícil encontrar un caso en el que la pulsión homogenizadora haya tenido tanto éxito en la consolidación de una percepción colectiva de nación pretendidamente uniforme en términos culturales, étnicos y raciales” (2004) como el argentino. Es por ello que, aunque sostendremos que, al menos desde el 2001 se ha iniciado un proceso de resquebrajamiento de la narrativa hegemónica de la nación blanca que incluye procesos de reemergencia étnica tanto indígena como afrodescendiente, sin embargo la idea de la argentina blanca perdura en los imaginarios sociales de buena parte de la población, como una voluntad de verdad (Foucault, 1992) que se expresa en las distintas formas de racismo y discriminación experimentadas cotidianamente por las personas subalternas racializadas.

#### **4.5 Mujeres indígenas y afrodescendientes como sujetas políticas**

Cuando uno piensa en referentes indígenas, no sé,  
Hace 10 años atrás eran todos masculinos.  
Y ahora, en general hay mucha más presencia de voces políticas femeninas  
incluso más que las masculinas.  
No sé si tiene que ver con qué con que el feminismo posibilitó estas voces  
o con que se abrió socialmente la posibilidad de escucharlas o ambas.  
(Verónica Azpiroz<sup>51</sup>)

En América Latina, durante la década de 1990, comienzan a emerger movimientos de mujeres indígenas que demandan la visibilización de su participación política y el

---

<sup>51</sup> Verónica Azpiroz, Ibidem

reconocimiento de sus voces, tanto en sus organizaciones como en la sociedad en general (Ulloa, 2021). Esto, según Mariana Gomez (2020), estuvo ligado a un incremento de la presencia de las “mujeres indígenas” y las “mujeres afro”, sus derechos y problemáticas en las agendas latinoamericanas de feministas académicas, activistas, así como en las agendas de ONGs y agencias de cooperación internacional. Aunque en Argentina la visibilización es un poco más reciente y responde a ciertas condiciones de posibilidad es resultado de “procesos organizativos y modalidades de participación política previas que implican el aprendizaje, la apropiación y la creación de nuevas prácticas y lenguajes” (Gomez 2014, 62).

En este sentido, quisiera remarcar tres elementos que confluyen a inicios del siglo XXI y que configuran esas condiciones de posibilidad para la visibilidad de las mujeres indígenas y afros como sujetas políticas.

En primer lugar, los procesos de reemergencia étnica de las últimas tres décadas (Gordillo y Hirsch, 2010) que cuestionan la “extinción” de las poblaciones indígenas y afro. En segundo lugar, la creciente importancia y visibilidad de feminismos cada vez más plurales y, en tercer lugar, pensando exclusivamente en las mujeres indígenas, su creciente rol en los conflictos territoriales ligados a la expansión de la frontera neo extractiva en el marco del llamado consenso de las comodities<sup>52</sup> (Svampa, 2013) con el correspondiente incremento de los conflictos territoriales que acercaron las luchas ancestrales por la tierra de las comunidades indígenas con los reclamos de las asambleas ciudadanas.

En el caso de las mujeres indígenas, Gomez (2014) y Sciortino (2021) dan cuenta de la realización desde principios del siglo XXI de una serie de acciones colectivas; eventos que nuclean a mujeres indígenas entre los que se pueden nombrar, el “Encuentro Nacional de Mujeres Campesinas y Aborígenes” realizado en Buenos Aires, en 2003; el “Encuentro Provincial de Mujeres Indígenas” en Jujuy, 2006; en 2007 se realizó en Posadas el “Foro Internacional de derechos humanos, mujeres y mujeres indígenas” convocado bajo el lema “Equidad en la Pluriculturalidad”; en 2008 tuvo lugar el “Primer Congreso de Mujeres Aborígenes del Chaco” en Sáenz Peña. A nivel interprovincial se reunieron mujeres Qom-Toba, Coya, Wichi, Ava Guaraní, Mbya

---

<sup>52</sup> “No sólo un acoplamiento entre extractivismo y neoliberalismo, expresado de manera emblemática por Perú, Colombia y México, sino también entre extractivismo y gobiernos progresistas, como sucede en Bolivia, Brasil, Ecuador y Argentina” (Svampa 2013, 371).

Guaraní, Pilaga y Mocoví en el “Encuentro Interprovincial de Mujeres de pueblos Originarios y acceso a la justicia” en Rosario, 2008; en 2008, 2009 y 2011, en Santa Fe, se desarrollaron encuentros regionales para “mujeres dirigentes indígenas”; y, desde 2008 en la provincia de Chaco se desarrolla un Encuentro Interprovincial de Mujeres Indígenas.

Esta enumeración de encuentros tiene al menos dos aristas. La primera tiene que ver con los señalamientos de algunas investigadoras (Hernández 2011, Valladares 2008, Gomez 2014) respecto a la influencia de discursos trasnacionales y regionales sobre la mujer indígena impulsados y a la vez condicionados por la agenda de los organismos internacionales. La segunda, es que el creciente interés de los organismos internacionales justamente refleja un incremento de la incidencia tanto del movimiento de mujeres indígenas nacional, continental y trasnacional.

En todo caso estos espacios de encuentro incluso si están enmarcados dentro de la agenda de los organismos internacionales, derivan en una “experiencia política en sí misma” y una posibilidad de condición para que las mujeres produzcan nuevos agenciamientos políticos y se inserten en diversas modalidades de participación política o creen otras nuevas (Gómez 2014, 76) y adquieran una practica discursiva que, sobre todo en ciertas regiones y comunidades, permite a las mujeres romper con las afirmaciones que las colocaban como sujetas no aptas para hablar en términos políticos.

Verónica Azpiroz, relata que durante mucho tiempo el concepto *weichafe* estuvo asociado a lo masculino lo cual naturalizó un desbalance de género dentro de las comunidades, y “una masculinización de las prácticas de cuidado femenino del territorio” (2021, 211). Sin embargo esto cambió en la última década;

“Luego de ese proceso mujeres dirigentes mapuche se autoproclamaron *weichafe* en la aparición pública en los medios de comunicación masiva, tal como una respuesta a la imagen preformateada que generaba impacto en la audiencia. Si bien en el relato mapuche de las mujeres aparece los principios de complementariedad y reciprocidad, el patriarcado ha atravesado el modo de vida mapuche y durante el 2017 se evidenció más la exaltación de valores masculinos para la autodefensa que la complementariedad de una forma de cuidar el territorio recuperado (...).

En los momentos de represión, momentos muy crueles fueron las mujeres mapuche y los hijos quienes ocuparon la escena pública de la violencia contra los mapuche. No eran los *weichafe*. Las mujeres eran precintadas con sus niños muy pequeños, a

quienes se les incendió las casas en su presencia junto a sus juguetes, etc. Los *weichafe* huían en los momentos de represión para no ser encarcelados, tiroteados o torturados. Esa fue la constante, durante el 2017” (Azpiroz 2021, 211).

El relato de Azpiroz muestra cómo la acción de poner el cuerpo, se tornó principalmente en una acción de mujeres. Resaltamos aquí, cómo para ella, estas acciones no significan necesariamente una superación del patriarcado sino unas lógicas que otorgan a las mujeres indígenas un lugar determinado dentro de una masculinización de la política. Aún así, y coincidiendo con sus reparos, todo este acumulado de acciones en donde las mujeres indígenas pasan a tener lugares protagónicos va configurando un creciente proceso de politicidad y visibilización de sus voces.

En este recorrido, el caso del *Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir* (MMDIBV) merece una mención especial. Este es el primer colectivo de mujeres organizadas de origen indígena que “lograron sostener una fuerte presencia en la esfera pública y visibilizar demandas y problemas que afrontan las mujeres indígenas y sus comunidades; trayendo a la escena política nacional y local conceptos utilizados por las y los indígenas de otras partes de Latinoamérica tales como: Buen Vivir, plurinacionalidad, anti patriarcado, etc.” (Gómez 2020, 145)

El MMDIBV fue impulsado por la *weichafe* (guerrera) mapuche Moira Millán inicialmente se denominó *Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir* ya que su origen estuvo ligado a la organización de una marcha de mujeres originarias que se movilizaron hasta el Congreso de la Nación en abril de 2015 con la cual buscaron instalar en el debate público el “derecho al Buen Vivir” o el “Buen Vivir como un derecho” (Álvarez Ávila, 2019). Los antecedentes de esta primera acción colectiva se remontan al año 2012 con una reunión en Rosario entre mujeres Qom y Moira Millán en la cual comenzaron a imaginar la posibilidad de hacer una gran marcha de “mujeres indígenas” para visibilizar sus problemas y situaciones de injusticia (Soria 2019, Gómez 2020) Un año antes Moira había emprendido un recorrido por distintas regiones del país para realizar un “llamamiento” a las “mujeres originarias” de otros pueblos<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Ese viaje quedó plasmado en un documental-ficción titulado *Pupila de Mujer* (2012) dirigido por Flor Copley donde se relata su historia de vida y las causas que la motivaron a conocer a otras mujeres indígenas. Disponible de manera completa en: <https://www.youtube.com/watch?v=mQ8UH8Q027o>

Aquí se apela a la categoría “mujeres indígenas” o “mujeres originarias” para construir un posicionamiento identitario y político desde el cual se enuncian distintas formas de subordinación y opresión combinadas.

Como parte de sus recorridos Moira llega a Rosario y se reúne con la comunidad Qom de Travesía, en ese momento Noelia Naporichi tenía solo 14 años, y aunque no había sido invitada tenía mucha curiosidad y se acercó para intentar escuchar. Ella recuerda cómo esas primeras palabras tuvieron fuertes efectos en su politización:

Moira empieza a hablar y pregunta: hermanos ¿cuántas comunidades habitan Rosario?, ¿si había consejos de ancianos?, ¿si había un grupo de mujeres? Ella no entendía por qué no había mujeres, solo había dos hermanas mujeres que estaban porque eran las maestras bilingüe de la escuela nada más y solo por eso fueron invitadas. Ella le empezó a hablar sobre la voz de la mujer indígena y lo importante que era. Cuando se fue, los referentes dijeron que ella era de otra comunidad... que no sabían por qué estaba ahí y que ellos no iban a hacer nada de eso porque ese no era su territorio. Pero yo me quedé muy como impactada con las cosas que dijo y me quedé pensando (...) yo me iba a escuchar porque realmente quería saber. Así conozco a Griselda Coria que era mucho más joven que Ruperta, que Ofelia y ella empezó a mirar que a mí me interesaba y me dice me dice, vamos a ir a un encuentro en Buenos Aires que se va hablar sobre la Mujer Indígena. Tenía que sacarle permiso a mi mamá porque yo era menor, mi mamá me dejó y me fui allá. En el encuentro, vi personalmente a Moira y le pedí su teléfono. Ella me pidió el mío. Así me empecé a involucrar hasta que terminé estando hasta hoy en día en el movimiento (Entrevista, septiembre 2022).

El testimonio anterior da cuenta de la importancia de la palabra y la politización de las nuevas generaciones de mujeres indígenas, para quienes mantenerse al margen y dejar los espacios de decisión exclusivamente a los referentes masculinos de la comunidad no es una opción.

Tras la primera marcha devino una segunda marcha en 2016 bajo la consigna “Sin nosotras no hay país<sup>54</sup>” al tiempo que la organización siguió creciendo y en 2018 se

---

<sup>54</sup> Entre las demandas planteadas se encuentran: “- Derogación del código minero que desde 1986 legaliza la invasión de nuestros territorios y por ende de nuevos cuerpos colectivos atentando contra nuestra vida y la de la tierra. La lista de mujeres indígenas asesinadas, contaminadas en territorios en conflictos con empresas multinacionales y latifundistas empresariales va en aumento, pero no figuran en el listado de denuncias de ninguna organización. Sentimos el cuerpo-territorio por eso pedimos la prohibición absoluta de la actividad minera.

- Urgente solución a la crisis hídrica: a consecuencia de la sojización, explotación minera,

renombraron como “Movimiento” y posteriormente incorporaron la mención a las diversidades en su nombre.

Si bien en este camino fueron incorporando múltiples problemáticas, hay tres categorías que son centrales en la construcción de la politicidad del MMDIBV, me refiero al Buen Vivir; la noción de cuerpo territorio y el terricidio.

Los dos primeros conceptos son tomados de otras experiencias de lucha de carácter continental y de las reflexiones llevadas adelante por otras mujeres indígenas que con sus cuestionamientos a los feminismos liberales abrieron espacios para “replantear no solo lo político en torno al género y los feminismos, sino también de otras categorías centrales en los debates ambientales, territoriales y socioculturales” (Ulloa 2021, 39). Estos dos conceptos no solo van a ser importantes para el MMDIBV sino para toda una corriente del feminismo que forma parte del gran movimiento feminista de mujeres y diversidades argentino, mientras que el tercer concepto, el de terricidio fue acuñado dentro del mismo MMDIBV y ha generado diversos ecos dentro y fuera de Argentina.

Estas nociones plantean el cuidado no solo en términos de relaciones humanas sino en términos multiescalares que contemplen las distintas esferas de la defensa de la vida. Desde estas posiciones el replanteamiento político es tanto conceptual como metodológico y ontológico y propone otros relacionamientos en lo espacial y lo colectivo. En este marco se insertan tanto la noción de Buen Vivir, como la de Cuerpo-territorio. La adopción de los mismos da cuenta de relaciones y diálogos regionales e incluso mundiales en un juego permanente entre la producción de pensamiento territorialmente situado y las múltiples interconexiones entre luchas y experiencias de carácter global. Expresaba Moira Millan en una entrevista en 2020:

No somos una organización de mujeres indígenas, sino que somos mujeres indígenas organizadas de manera autónoma y sin ningún tipo de apoyo. Es importante destacarlo. Nosotras somos anti partidarias, anticlericales, antipatriarcales. Decidimos en asamblea. No hay liderazgo. Somos autogestivas, nos auto financiamos. Respondemos a la mapu.

---

deforestación, fracking de las megaempresas que plantean e instalan la crisis humanitaria en las 36 naciones originarias. Al desaparecer el agua, desaparece la vida.

- Exigimos la restitución de nuestros espacios sagrados a lo largo de las 36 naciones de nuestro territorio: resistimos porque ese es el legado de nuestros ancestros y nuestra espiritualidad está enraizada a nuestros territorios, sin territorio no hay espiritualidad” en el “Código minero, crisis hídrica y espacios sagrados, ejes de la segunda marcha de mujeres originarias”, Telam15 de abril 2016. URL: <http://www.telam.com.ar/notas/201604/143581-codigo-minero-tesis-hidrica-y-espacios-sagrados-ejes-de-la-segunda-marcha-de-mujeres-originarias.html>.

La madre tierra va dirigiendo nuestra agenda, nuestra vida, nuestro buen vivir como derecho. Recuperamos la visión cósmica de organizarnos en el mundo. Eso nos da mucha fuerza. Y no tenemos temor. Empezamos a hablar en voz alta con coraje. Y enfrentamos no sólo al poder blanco que nos oprime, sino también a nuestros propios hombres<sup>55</sup>.

Como señala Moira Millán en la cita anterior desde el MMDIBV se apela a la concepción de Buen Vivir como un derecho. Este concepto proviene de una re-conceptualización política de la ancestralidad realizada desde los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia en el proceso de resistencia al neoliberalismo, en este proceso el Buen Vivir/ Vivir bien/ Sumak Kawsay representó una propuesta política para pensar otros futuros que replanteen relaciones armónicas entre los seres humanos y la naturaleza. El paradigma del Buen Vivir/Vivir Bien cobró visibilidad internacional tras su inclusión en las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008) lo cual abrió un debate respecto a sus sentidos.

Respecto a los usos gubernamentales se debatió sobre la apropiación y uso del término como una forma de maquillaje, de propuestas basadas en un modelo desarrollo sostenible -como en el caso de Ecuador- pero que luego basaron toda su estructura productiva en la profundización del modelo extractivo. Sin embargo, como proyecto político de las organizaciones indígenas el Sumak Kawsay / Buen Vivir implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia, la paz no solo para el mundo indígena sino como propuesta para la vida toda (Hourtart, 2011). Aquí es donde radica su potencialidad y los cruces con las agendas de género, especialmente con las propuestas provenientes de las mujeres indígenas, los feminismos comunitarios, del Abya Yala y del MMDIBV como señala una de sus integrantes:

Nosotros estamos defendiendo la vida que es más abarcativa, por eso no nos encerramos en un determinado modelo, por eso vamos por todo y necesitamos recuperar todo, y el Buen Vivir es eso: poder recuperar la reciprocidad con la naturaleza y entre los pueblos.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Moira Millán, 2020 entrevista en La Tinta. Disponible en <https://latinta.com.ar/2020/06/moira-millan-racismo-nuestras-ninas-mujeres-crimes-odio/>

<sup>56</sup> Irma Caupan 2022 Entrevista en radio Cut disponible <https://circuloecuador.org/2022/08/10/exigimos-la-creacion-de-un-consejo-plurinacional-de-mujeres-y-diversidades-indigenas-para-avanzar-hacia-la-abolicion-del-chineo/>

El segundo concepto, cuerpo-territorio proviene de una reflexión de las mujeres indígenas, para la feminista comunitaria maya-xinka Lorena Cabnal, este concepto entendido implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe” (2010, 23). En este sentido hace referencia tanto al cuerpo como primer territorio de defensa como al territorio en tanto espacio de supervivencia para la vida y responde a concepciones ontológicas y epistemológicas, de construcción colectiva de ser, hacer y sentir en interacción con el territorio y lo no humano de manera encarnada. Esta concepción permite la toma de decisiones, la organización política y la movilización asociada a lugares o sitios sagrados de relevancia simbólica, política y cultural (Cabnal, 2010).

Veronica Gago, señala que “cuando los feminismos afirman que el extractivismo no es sólo una modalidad económica sino que es un régimen político, lo que se visualiza es la articulación de las violencias sexuales como violencias políticas en una maquinaria de saqueo, despojo y conquista” (2019, 103).

Consecuentemente, cuando hay violencias contra los territorios, hay violencias contra los cuerpos, y viceversa, que dejan heridas, cicatrices y dolores. Estas violencias son experimentadas por las mujeres como consecuencia de los procesos coloniales y el patriarcalismo, pero también por las exclusiones y desigualdades estructurales sociales, ambientales y de género y etnicidad (Ulloa, 2021).

Así llegamos al tercer concepto. Elaborado desde el MMDIBV el Terricidio es definido por otra de sus integrantes como:

La consecuencia del extractivismo. Puede definirse no sólo como el asesinato de la Pachamama y de los pueblos que la habitan, sino como el asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida de la tierra, como consecuencia del modelo civilizatorio dominante. No abarca solo el crimen a la tierra, sino a todo lo cósmico que habita en ella, a toda la espiritualidad, que es súper importante para nuestros pueblos. El terricidio es un crimen de lesa humanidad<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Noelia Chumbita (2020) entrevista realizada por Revista Colibri 24/11/2020 disponible en <https://revistacolibri.com.ar/terricidio-crimen-de-lesa-humanidad-movimiento-mujeres-indigenas-buen-vivir/>



Desde esta enunciación las mujeres del MMDIBV irrumpen en la esfera pública, y entablan debates con diversos sectores de la sociedad argentina: tienen puntos de encuentro y luchas comunes con el Movimiento feminista de mujeres y diversidad, pero también marcan sus diferencias y distancias. Asimismo discuten con otros movimientos sociales como, por ejemplo, las asambleas ciudadanas y ecologistas, con la misma lógica de coincidir y marcar las distancias.

Mientras interpelan el racismo estructural tanto del Estado como de la sociedad denuncian los efectos del colonialismo y el patriarcado en sus propias comunidades. Si bien el MMDIBV está mayormente compuesto por indígenas también se han sumado algunas mujeres afro. Al inicio la decisión de caminar juntas tuvo que ver con lograr hacer frente común para hacerse escuchar dentro de espacios de mujeres en donde el feminismo blanco monopolizaba la palabra.

En estas reuniones feministas de las cuales participamos para que justamente nos escuchen, no pasaba, no nos escucharon entonces dije un día, tengo que sumar fuerzas, me sumo con las afro, somos los grupos reducidos, que no somos tan escuchadas y ahí la conocí a Sandra y otras compañeras, de hecho ahí planteamos la idea algo afro e indígena, una columna afro-indígena (Irma Caupan Perriot, comunicación personal, noviembre 2022)

En algunos casos la relación inicia como una alianza estratégica, donde en términos laclausianos les une la demanda insatisfecha y es la posición de subalternización incluso dentro de los espacios feministas y de mujeres lo que posibilita la articulación.

El MMDIBV no es el único espacio en donde confluyen las mujeres indígenas y las mujeres afro. Un espacio pionero en este sentido fue la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana "Mario Luis López", que funciona en la ciudad de Santa Fe desde 1988. Desde este espacio se ha fomentado el auto reconocimiento identitario y puesta en valor del rol de las y los afrodescendientes en la historia argentina, como cuenta Mirta:

...en este momento la casa afro más antigua de la Argentina la que pudo sostenerse en el tiempo tiene más de 35 años de funcionamiento ha habido otras anteriores pero que bueno fueron decayendo en el tiempo y en este momento es la que más se

sostuvo yo ahí entré llamándome Mirta Alzugaray ahí y salí de ahí siendo afrodescendiente (Mirta Alzugaray Comunicación personal 6 de julio 2023).

*Salí de ahí siendo afrodescendiente.* En su tesis doctoral sobre el proceso de reconocimiento de la afrodescendencia mediante el candombe, Broguet (2017) hace un paralelismo entre la frase de Simone de Beauvoir “Mujer no se nace, se hace”, y cómo esta idea es retomada por las mujeres afrodescendientes para contrarrestar el borramiento histórico de la identidad afro y cómo el autoreconocimiento de esta historia implicó un acto consciente de “hacerse afroargentinas” transformando una marca étnica de subordinación en una reivindicación política. Vale mencionar, que este proceso también implica una reapropiación y redefinición de las categorías para autonombrarse que va desde una reapropiación política de la palabra negro o negra hasta el nombrarse como afrodescendientes como una forma de hacer visible la idea de la diáspora:

...como negra afrodescendiente y lo pongo así, porque nosotros somos afrodescendientes a partir del 2001, después de Durban Sudáfrica no te olvides que antes del 2001 somos los negros, así es simple y sencillo. Esa es nuestra connotación de nombrarnos, y un desde dónde vengo, desde la cultura de matriz afro. Es una reapropiación y un tomar postura (Sandra Chagas, *Ibíd.*).

En este sentido, al mirar el proceso de politicidad de las mujeres afrodescendientes, encontré dos grandes tópicos que predominan en sus preocupaciones y su accionar. El primero es el combate al racismo estructural, que parte desde la misma negación de su existencia. Este es un tema compartido por la totalidad de las organizaciones afro, sean mixtas, o de carácter más cultural.

En este ida y vuelta de las denuncias por las distintas caras que adopta el racismo es interesante, la mención recurrente a la historia para dar cuenta de la presencia afro y especialmente a la presencia de mujeres afroargentinas en coyunturas claves de la historia nacional como un mecanismo para mostrar y reivindicar el derecho a existir.

Las mujeres hacen una doble recuperación de la memoria, desde lo colectivo trabajando por ejemplo en la promulgación de la Ley No 26.852, que desde 2013 declara el 8 de noviembre como el Día Nacional de los/las Afroargentinos/as y de la Cultura Afro, en

memoria de María Remedios del Valle, mujer afrodescendiente nombrada capitana por el General Manuel Belgrano<sup>58</sup>.

El proceso de reafirmación apela a una memoria larga en el cual el reconocimiento de María Remedios del Valle actúa simbólicamente como un reconocimiento colectivo de reparación histórica y a su vez les permite situarse en una historia nacional en base a referentas propias.

Esto se suma al trabajo que desde distintos colectivos se dio para que en el censo de 2010 se incluyera una pregunta respecto a la afrodescendencia. Tanto la ley como el Censo han representado hitos en términos de reconocimiento ya que logran posicionar a las personas afrodescendientes como sujetos de intervención y son herramientas para exigir al Estado políticas públicas concretas (Loango, 2015).

El auto-reconocimiento identitario como una reivindicación y un lugar político es una forma de cuestionamiento al racismo estructural profundo. Es por ello que, si bien se comparte con todos los y las afrodescendientes el combate al racismo en sus expresiones cotidianas, las mujeres que se autodenominan del tronco colonial, dan una lucha por la memoria histórica, que busca romper con el estigma extranjerizante que coloca la presencia afro por fuera de lo nacional.

Como señaló en una entrevista María Elena Lamadrid, histórica referente del movimiento afroargentino ya fallecida:

A nosotros no nos exterminaron, aunque el color ya no sea negro y yo tenga hasta nietos blancos de cabello lacio, pero ellos saben que son hijos de negros, se sienten afrodescendientes y en las reuniones familiares les gusta cantar y bailar candombe<sup>59</sup>.

El reclamar el derecho histórico a la existencia, es un gesto profundamente político y por ello la posibilidad de generar espacios en los cuales otras mujeres encuentren su raíz afrodescendiente es una actividad de militancia fundamental que apunta a desmontar lo

---

<sup>58</sup> El proceso de recuperación de memoria en torno a la figura de María Remedios del Valle consensa varios sentidos: como heroína de alto rango en la memoria de las afro es presentada como la madre de la patria en una operación que no solo refuerza la importancia de lo afro sino de las mujeres afrodescendientes en la base de la historia nacional.

<sup>59</sup> María Elena Lamadrid Entrevista en: Otra Buenos Aires 25/07/2020. Disponible en <https://www.otrabuenosaires.com.ar/la-doble-opresion-de-las-mujeres-afro/>

que Frigerio denominó “invisibilización a nivel de las interacciones microsociales” (2006, 81) y que tuvo que ver con estrategias familiares de ocultamiento de la pertenencia étnica o racializada con la intención de evitarle a las siguientes generaciones cargar con los estigmas del racismo y de este modo disminuir los sufrimientos que produce el racismo. Quienes emprendieron un camino de reivindicación de su herencia afro muchas veces tienen que reafirmar ante la sociedad en general el derecho a su identidad, e incluso en ocasiones también dentro de sus propias familias un proceso colectivo de memoria, pero también un aflorar de dolores.

Como un ejemplo de estos procesos se puede señalar el proyecto de investigación *Certificar nuestra existencia* llevado adelante en 2015 por la Asociación de Mujeres Afrodescendientes en la Argentina junto con académicas (Geler et al. 2018). Estas apelaciones y ejercicios de memoria se tornan centrales para las y los afrodescendientes, porque las cuentas no están saldadas ni institucional ni simbólicamente (Jelin, 2002) y los relatos de superioridad blanca y desaparición de las personas afro perviven con consecuencias concretas en las vidas de las personas afrodescendientes. De este modo, las disputas sobre los relatos históricos y las memorias son disputas sobre los sentidos del presente.

Este ejercicio político de la memoria se une con el segundo tópico que quiero resaltar y que tiene que ver con la construcción de espacios que les permiten reflexionar sobre sus experiencias como mujeres afrodescendientes, los cruces entre el racismo y la hipersexualización a las que muchas se enfrentaron y los cruces con el Movimiento FMD.

En las entrevistas encontré la mención a dos espacios de encuentro importantes para las mujeres y diversidades afrodescendientes el primero fue la conmemoración del día de la mujer afrodescendiente. Para Jelin (2002) las conmemoraciones, monumentos, lugares de memoria y fechas de celebración son portadores de relatos sociales que implican una disputa por los sentidos y las identidades.

En Argentina casi 12 años después de la realización del Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, en 1992 en el cual se designó al 25 de julio como el Día Internacional de la mujer Afrolatina, Afrocaribeña y de la Diáspora, comienza a realizarse de manera anual un Encuentro de mujeres afrodescendientes por iniciativa de la Mesa Afro Córdoba.

Nos juntamos en la provincia de Córdoba porque es una de las organizaciones que tomó esa fecha como lugar de encuentro en la provincia de Córdoba entonces ellas, esa organización es la anfitriona y todos los años nos juntábamos allí las mujeres de las distintas organizaciones para celebrar nuestro día y como prácticamente fui la única de todas estas organizaciones que empezó a militar o a hacer activismo en el feminismo negro, siempre me pedían que escribiera algo para el encuentro ( Mirta Alzugaray, Ibídem ).

Aquí interesa mirar cómo las conmemoraciones colectivas resultan escenarios propicios para que las biografías particulares se inscriban en una memoria colectiva que politiza. Alejandro Isla señala que este tipo de celebraciones son cronotópicas, pues además de rememorar ensalzando aspectos significativos del pasado para los participantes, intentan determinar el futuro en el presente de las mismas, esculpiendo el devenir en las expresiones simbólicas de los rituales conmemorativos (2003, 42).

El segundo espacio de encuentro tiene que ver con hacerse un lugar en los ENM y lograr tener un taller específico, algo que tampoco fue de un día para otro como relatan Gladys, Mirta y Sandra:

El taller lo tenemos desde el año 2016, mirá a 31 años de encuentros y cuando nosotros lo propusimos, lo venimos proponiendo desde 2013 cuando, justamente se cumplían los 200 años de la liberación de vientres en nuestro país. Ahí lo comenzamos a pedir y la respuesta que obteníamos de la Comisión (organizadora) era que en Argentina eh, en el encuentro ya había comisiones de migrantes, o sea, siempre extranjerizándonos, inclusive hoy si yo en alguna charla voy y digo yo soy afro, guaraní, la gente me pregunta ¿de dónde sos? (...) el taller fue maravilloso, porque nos dieron un aula que no era muy grande, pero se llenó de una manera que no entraba ni la respiración en ese lugar pero, nadie se quería ir, no querían desdoblar. *Ese es un hito para nosotras las mujeres negras feministas tratando de construir nuestro propio feminismo negro.*<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Gladys Flores, (activista feminista y educadora popular afro- guaraní integrante de una Red de mujeres negras y afrodescendientes y de la tertulia de mujeres afro latinoamericanas) Entrevista en programa de radio: Otra Vuelta de Rosca 09/10/2019 disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=c5x4fZnRW0o>

Tuve la posibilidad de conectar con otras compañeras desde que se abrió por primera vez que me acuerdo que fue en Rosario, no me acuerdo en qué número de encuentro fue, eh? La mujer en la mesa de mujeres racializadas (...) nosotros en ese momento celebramos un montón que se diera la apertura de la Mesa de Mujeres racializadas porque dijimos bueno por fin nos reconocen este... fue muy fuerte para nosotros porque están luchando por la visibilización y están luchando también porque las propias compañeras feministas nos den un lugar<sup>61</sup>

Nosotras las afro, logramos tener nuestro primer taller afrodescendiente en el 2016, o sea, en el 31 encuentro. Recién terminamos el 35, así que no, no son muchos!<sup>62</sup>

La lucha de las mujeres negras puso sobre la mesa “la relación entre racismo y sexismo, forjando las bases para una posición antirracista dentro del propio movimiento por la liberación de la mujer que terminaría dando lugar al afrofeminismo” (bell hooks 2017, 81). Para la activista afrobrasileña Sueli Carneiro:

Si el feminismo debe liberar a las mujeres, debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión”. Desde este punto de vista se podría decir que un feminismo negro, construido en el contexto de sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas —como son las sociedades latinoamericanas— tiene como principal eje articulador al racismo y su impacto sobre las relaciones de género dado que él determina la propia jerarquía de género de nuestras sociedades (2001).

El feminismo negro, se ha desarrollado como lucha y como pensamiento situado que recupera las experiencias de las mujeres negras en los distintos países y regiones de la diáspora. En Argentina su llegada es bastante nueva ya que, como vimos, el mismo proceso de reconocimiento de la existencia afroargentina es relativamente reciente. En el caso del feminismo negro local, el mismo se nutre principalmente de todas las reflexiones desarrolladas por las activistas y pensadoras de otras regiones. Mucho de este pensamiento ha llegado de la mano de migrantes afrodescendientes que arribaron a

---

<sup>61</sup> Mirta Alzugaray, *Ibíd*

<sup>62</sup> Sandra Chagas, *Ibíd*

Argentina y se involucraron tanto con el creciente Movimiento FMD como con las organizaciones de afrodescendientes. En este camino de auto-reconocimiento identitario las mujeres afroargentinas y afrodescendientes están transitando la construcción, como bien señalaba Mirta Alzugaray de un afrofeminismo propio y situado, lo cual para ella significa:

tener una mirada diferente de lo que es el feminismo blanco, pararme en otro lugar, yo me formé a mí misma en el feminismo leyendo otras autoras que tienen que ver más con el trabajo del feminismo negro entender que en principio la raíz de los reclamos de uno y de otros son diferentes las vivencias de la opresión son diferentes (Mirta Alzugaray, *Ibíd.*).

En su consolidación como sujetas políticas, las mujeres indígenas y las mujeres afrodescendientes, posicionan una forma propia de vivir las relaciones de género y ser mujeres de acuerdo con sus experiencias, contextos históricos y culturales. A su vez, realizan un nuevo proceso de ampliación tanto de los sentidos políticos como de las formas mismas de la política. Si con el feminismo se logró demostrar la dimensión política de lo personal y luego de los cuidados, las mujeres racializadas (indígenas, afrodescendiente, marrones, migrantes) mostraron que la dimensión racista y colonial nunca puede quedar por fuera, y las mujeres indígenas configuraron la espiritualidad como una dimensión política. De este modo se establece una relación no jerárquica entre conocimientos, experiencias, sentimientos, emociones y espiritualidad que sostienen la defensa de la vida (Ulloa, 2021).

Junto con las mujeres y diversidades afrodescendientes, migrantes, marrones y populares plantean que no alcanza con despatriarcalizar la sociedad, sino que también hay que descolonizar los feminismos y la vida del capitalismo (Paredes, 2016). Una de las formas de iniciar este camino es justamente tomar en cuenta las distintas genealogías que nutren el momento actual del MFMD y el entrecruzamiento de luchas y experiencias históricamente situadas, como señala la afrofeminista Ochy Curiel

Inspiradas en estas mujeres, lesbianas afros y chicanas, hoy muchas feministas, tanto en la academia como en el movimiento social, en esta región latinoamericana y caribeña, intentamos continuar esa genealogía, desde una mirada integral, pues entendemos que estas categorías se superponen no solo en las experiencias de muchas mujeres, sino en la propia historia de nuestro pueblo (2012, 19).

## **Capítulo 5. Nación y plurinacionalidad como proyectos políticos en Argentina**

La plurinacionalidad como propuesta política adquiere una relevancia regional a partir de su inclusión en los artículos 1 y 6 de la Constitución de la República del Ecuador 2008 y los artículos 1, 2 y 3 de la Constitución Política del Estado de Bolivia. Ello implicó un reconocimiento de la existencia de nacionalidades indígenas como parte de la conformación de sus Estados.

En ambos casos la demanda de plurinacionalidad proviene de una lucha previa de los movimientos indígenas de ambos países y conceptualizaciones en disputa que no se clausuran con la institucionalización y el reconocimiento constitucional. El presente capítulo, revisa brevemente los distintos sentidos y alcances de los debates en torno a la plurinacionalidad que se dieron en torno a las experiencias boliviana y ecuatoriana, sus implicancias en torno a los sentidos del Estado y la nación, para luego ver cómo estos debates repercuten en Argentina.

### **5.1 La plurinacionalidad como demanda surgida desde los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia**

Tanto en Bolivia como en Ecuador a principios de los años 80 comienzan a aparecer las menciones a la plurinacionalidad como una lucha que daba cuenta de la ambigüedad fundacional de la nación (Sanjinés, 2005). Esta ambigüedad se expresaba en la no correspondencia entre las instituciones políticas del Estado y la diversidad de pueblos y culturas existentes en ambos países, como señala Luis Tapia “el conjunto de las instituciones del Estado estaban definidas exclusivamente en base a la cultura dominante, y el principal resultado de esto era la exclusión, en los espacios de poder político, de miembros de otros pueblos y culturas subalternos desde el proceso de conquista” (2007, 50).

En Bolivia el concepto de Estado plurinacional aparece por primera vez en la Tesis Política de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de 1983 aprobada en el Segundo Congreso Nacional, en el cual se planteó la



existencia de varias naciones con derecho a ejercer la autodeterminación dentro de la diversidad plurinacional:

Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional y pluricultural **que, manteniendo la unidad de un Estado**, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupiguaraní, ayoreode y todas las que la integran (CSUTCB 1983, 207).

A la vez, desde el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) se propició una discusión sobre la plurinacionalidad la cual fue reseñada en un libro publicado en 1991 *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular* (Cordero, 2012).

En Ecuador la larga trayectoria organizativa del movimiento indígena desde la primera mitad del siglo XX, se condensa en la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. Ospina (2006) afirma que en este período se producen ricos debates políticos en torno a si definirse como nacionalidades, pueblos, o etnias lo cuales se combinan con los debates sobre la orientación clasista y el tema del territorio. Finalmente la CONAIE opta por autoreconcerse como nacionalidades, algo que según Jorge Trujillo, fue producto de la influencia de organizaciones indígenas y de intelectuales de Perú y Bolivia y que se generalizó por las amenazas de la colonización sobre territorios indígenas (Trujillo 1998 citado en Guerrero y Ospina 2003, 178).

En 1990 el movimiento indígena con la CONAIE a la cabeza se realiza el primer gran paro y levantamiento tras el cual se constituyen como el principal movimiento social del país (Herrera, 2022; Simabaña 2005; Ospina 2022). En este marco, el Estado plurinacional aparece como una de las 16 demandas presentadas:

La necesidad de convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, una capaz de establecer cambios profundos en la constitución, cambios como el de superar la visión, el carácter uninacional del Estado, por plurinacional; el reconocimiento jurídico de las nacionalidades, de sus derechos colectivos; la protección de los recursos estratégicos; la modernización del Estado, entendida esta como la implementación de tecnologías que promuevan la desburocratización y la agilidad

de las instituciones públicas, así como garantías de participación de los diferentes sectores sociales del país, entre otras (CONAIE 1990, 1).

Simbaña afirma que el reclamo generó rechazo de ciertos sectores que veían la plurinacionalidad una amenaza de “quiebre de su política de dominación y hegemonía pues fracturaba su proyecto de un Estado uninacional, centralista, homogeneizante (2005, 204). Las derechas veían la participación política indígena como una amenaza para el modelo de libre mercado y la hegemonización de la democracia representativa liderada por las élites políticas mestizas. (Celi, 2015). Mientras que, para otros sectores, más de izquierda, el Estado Plurinacional era entendido como una demanda de y para una minoría indígena.

A partir del IV Congreso realizado en 1993, la demanda de plurinacionalidad será presentada como parte central del proyecto político de la CONAIE (Cordero 2018; Simbaña 2005). Este primer momento de construcción de la Plurinacionalidad como proyecto político está caracterizado, para Simbaña (2005), por la lucha contra la presión del capitalismo en el campo. Sin embargo, en pleno auge del multiculturalismo neoliberal, la plurinacionalidad fue leída desde el Estado en términos de proyecto étnico e identitario, limitado al reclamo de derechos específicos para “minorías culturales” (Cartuche 2022, 7).

Esta comprensión multicultural primó tanto en la Constitución boliviana de 1994 -que reconoció el carácter multicultural y multilingüe de la nación- como en la ecuatoriana de 1998, donde se reconoció el carácter pluricultural y multiétnico del Estado, dejando de lado el reclamo de un Estado plurinacional. Promovida desde el Estado, la óptica multicultural logró impregnar a sectores del movimiento indígena que dejaron de lado el reclamo de la plurinacionalidad para centrarse en el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT y los derechos colectivos (Simbaña, 2005) y la ocupación de instancias autónomas al interior del Estado (Cartuche, 2016).

Hasta aquí encontramos unos primeros nudos de tensión y discusión en torno a la plurinacionalidad. El primero tiene que ver con la apropiación multicultural, según la cual “la plurinacionalidad es un problema cultural o de identidades, que busca resarcir a los pueblos indígenas sojuzgados históricamente por la hegemonía moderna “occidental” o europea (Cartuche, 2022: 7). Desde esta perspectiva la plurinacionalidad se entiende únicamente como respeto de las diferencias culturales.

Estos debates ponen en tensión las versiones de corte más multicultural con otras que pugnan por la formulación estructural del Estado. Por lo tanto, antes de seguir adelante quisiera retomar las discusiones en torno a tres conceptos claves: Estado, nación y autodeterminación para entender qué se puso en juego con el reconocimiento de los Estados Plurinacionales de Ecuador y Bolivia en el nuevo siglo.

## **5.2 La nación como elemento de cohesión estatal**

Empecemos por la correspondencia entre Estado nación. Para lograr esta coincidencia, tal y como vimos para el caso argentino, se requiere un proceso de homogeneización mayormente violento que anule o asimile las pretensiones de “otras potenciales naciones”, por ello Gellner (2008) afirma que el principio nacionalista no puede realizarse de manera pacífica.

A su vez, la idea de Estados nación, responde a una construcción histórica moderna (Hobsbawm, 2000; Anderson 1997) que responde al proyecto político, y cultural de una clase particular, a partir de la cual se construye una comunidad imaginada (Anderson 1997). Para lograr dicha homogeneización dentro de la comunidad imaginada las élites nacionalistas elaboran leyes, derechos, e instituciones educativas que les permitan mantener un control territorial que solo les puede proveer el Estado moderno. La creación del Estado es el factor que permite la transformación de la coalición preexistente en nación (Smith, 1997) a su vez la nación es presentada como la fuente de legitimidad del Estado.

Para Hobsbawm (1998) con la modernidad se produce una transformación de los nacionalismos que dejan de pensarse como nacionalismo de masas y desde fines del siglo XVIII y XIX el nacionalismo liberal se asocia a la construcción del Estado burgués y la economía capitalista. A partir de entonces prevalece el modelo uni-nacional según el cual a cada nación le corresponde su propio Estado. En esta lógica el Estado gobierna al “pueblo definido territorialmente y lo hacía en calidad de suprema agencia “nacional” del gobierno sobre su territorio y sus agentes llegaban cada vez más hasta el más humilde de los habitantes de sus pueblos más pequeños” (Hobsbawm, 1998: 89). Lo que tanto Anderson (1997) como Hobsbawm (1998) apuntan es a la correlación entre expansión mundial del capitalismo y la hegemonía de un modelo de Estado nación.

Como ya se mencionó en el apartado teórico, retomo los aportes de Eric Hobsbawm y Terence Ranger en su trabajo sobre La invención de la tradición (2005 [1984]) para dar

cuenta de la operación historiográfica de las clases dominantes y el rol de la historia social en las disputas sobre los sentidos de la Nación. Pero prescindimos de su hincapié sobre el carácter inventado de la nación para entender que esas operaciones historiográficas son parte de las disputas para construir un sentido hegemónico de nación.

Entonces, para poder imaginar la nación, Bhabha (1990) otorga un papel fundamental a las narraciones a partir de las cuales se construye discursivamente su significación histórica. La importancia de la relación nación-narración es que “muestra la temporalidad de la cultura y la conciencia social más a tono con el proceso parcial, sobredeterminado por el cual el significado textual es producido a través de la articulación de diferencia en el lenguaje” (Bhabha 1990, 213).

Ernesto Renán a fines del siglo XIX, al definir a la nación como un plebiscito cotidiano proponía un modelo de nación política, que no puede prescindir de la voluntad de los ciudadanos como elemento decisivo de su existencia y es donde nuevamente los aportes de Gramsci son útiles para mirar esta permanente tensión entre consenso y cohesión que esta en la base de todo Estado nación capitalista. Es importante complejizar las lecturas reduccionistas que ven al Estado como un mero "instrumento" de la clase dominante y, siguiendo Gramsci, mirará al Estado como el espacio en el cual se ponen en juego los complejos mecanismos de la dominación capitalista. Dice Gramsci:

La unidad histórica de las clases dirigentes se da en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no se debe creer que esa unidad sea puramente jurídica y política, aún cuando esa forma de unidad también tiene su importancia y no solamente formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado y sociedad política y sociedad civil (Gramsci 1986, 249).

Los aportes de Gramsci nos invitan a mirar, al Estado nación capitalista no sólo como un lugar que unifica a las clases dominantes y combina la coerción y el consenso para ejercer su dominación sobre las clases subalternas (Thwaites, 2008) sino como un espacio en el cual las clases subalternas – en condiciones desiguales claro está- también intervienen en la disputa.

Siguiendo a Vivian Brachet, la formación de los Estados requiere de un proceso que incluye la creación, reproducción y renovación de sucesivos *pactos de dominación* históricamente establecidos. “La noción de *pacto de dominación* yuxtapone el cumplimiento con reglas conocidas (pacto) con el uso potencial de la coerción (dominación). De este modo la autoridad ejercida por el Estado se concibe a la vez como legítima y contestada en todo momento, de manera que la hegemonía, entendida como punto final, nunca se logra cabalmente” (2012, 136). En este sentido el “pacto de dominación” conlleva un “proceso que relaciona al Estado con la sociedad y a distintos sectores de ésta con los demás por medio de confrontaciones, negociaciones, empates y transacciones históricas que están restringidos, aunque no determinados, por el orden estructural resultante de episodios anteriores de estas confrontaciones” (1996, 59).

Trabajar a partir de una visión interactiva de la formación del Estado nos orienta a revisar las relaciones entre Estado y sociedad como una sucesión histórica de “pactos de dominación” temporales. Es en este permanente cuestionamiento y renovación donde se combina el accionar de las elites con el de los actores subalternos como un elemento central para entender los componentes en disputa dentro del (o los) pacto(s) de dominación a estudiar.

### **5.3 Cuestionamientos al modelo de Estado-nación**

La demanda de un Estado plurinacional al poner en jaque la unidad entre Estado y nación, también pone en jaque el pacto de dominación vigente.

Las propuestas para procesar las diferencias étnicas, culturales y nacionales dentro de los marcos institucionales del Estado tienen a su vez varias vertientes. La plurinacionalidad no es la única propuesta que pone en jaque esta correspondencia Estado y nación. A continuación, veremos otras formas de procesar esta no correspondencia para ver qué diferencias hay con la formulación de estados plurinacionales.

#### *Multinacionalismo multicultural*

En este sentido la teoría del multinacionalismo, ligada a experiencias del norte global, en vez de pensar la nación como “comunidad imaginada” la piensan como una “comunidad política” en permanente transformación. Este reconocimiento del carácter político de las naciones, permite atender los procesos de construcción identitaria, a partir de la diversidad cultural, en los que es posible la existencia de “identidades

sobrepuestas (Máiz y Requejo 2005) y reconocer la existencia de naciones sin Estado y de Estados multinacionales (Kymlicka, 1996).

Una de ellas es el federalismo multinacional, que da cuenta de experiencias como las de Canadá, Bélgica, España, Nueva Zelanda, Australia, Suiza, Reino Unido y Estados Unidos. Este modelo exige repensar las formas del federalismo que han integrado concepciones monoculturales y políticas de asimilación (Cordero, 2018) para ello el Estado reconoce naciones “lingüísticas” asociadas a un territorio, pero no les otorga soberanía, ni derechos políticos y, en definitiva, aunque flexibiliza cierta rigidez institucional no modifica sustancialmente el funcionamiento del Estado.

La propuesta teórica de Kymlicka (1996) de construir una *ciudadanía multicultural* es quizá una de las expresiones más sintomáticas del auge multicultural. Kymlicka parte desde una teoría liberal del Estado, para proponer formas de convivencia e integración de las minorías culturales dentro de una cultura mayoritaria a partir de entender el derecho a mantener o elegir la cultura en la que el individuo quiere desarrollar su vida como parte de sus derechos. El sostiene que:

Una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo los derechos de las minorías coexisten con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de la libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996:19).

La propuesta de un multiculturalismo liberal busca administrar los conflictos de las diferencias culturales de modo tal que se logre una convivencia que no ponga en riesgo la unidad del Estado.

Proveniente de los países occidentales, para Walsh (2008) el concepto de lo multicultural tiene sus raíces en un relativismo cultural que omite la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. De allí que su incorporación en las constituciones latinoamericanas reformadas durante la década del 90 se haya realizado en un sentido de administración de la diferencia dentro del orden nacional y haya resultado funcional a la expansión del neoliberalismo. “El reconocimiento [...] de los derechos culturales y territoriales indígenas permitió así el reciclaje de las elites y la continuidad de su monopolio en el ejercicio del poder” (Rivera Cusicanqui 2010, 59).

A pesar de ello, este modelo de administración y tolerancia, resulta un progreso ante el anterior modelo de negación y en términos prácticos se vio acompañado por el

reconocimiento del Convenio 169 de la OIT y los derechos colectivos, pero mantenía un límite al reconocimiento de derechos políticos de las nacionalidades y pueblos indígenas.

*Nación / nacionalidades indígenas*

*A pesar de la importancia que tiene la nación para la existencia social o incluso individual de sus miembros, no existe ningún criterio claro para clasificar a una u otra sociedad como tal*  
(Hobsbawn 2000, 11-12).

Ante la propuesta de ciudadanía multicultural, la lucha indígena dice nacionalidades. Mientras la primera se define en tanto una relación individual creada por los Estados, las nacionalidades indígenas son colectivas y defiende su condición de preexistencia a la creación de los Estados y es desde ese lugar que se establece una relación con el Estado. Así lo explica el ex presidente de la CONAIE Luis Macas:

...el concepto que defendemos no es el de ciudadanía. Pensar que no somos indígenas, sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, a los pueblos, pasando por alto los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, haciendo caso omiso a los derechos internos de cada pueblo. En nuestras comunidades resolvemos cosas colectivamente y es lo que debemos continuar haciendo. La ciudadanía es la relación del Estado con el individuo, pero no considera a las nacionalidades ni a los pueblos, ni a las futuras generaciones. Esta relación viene profundizando el individualismo (2009, 2).

La apelación a la categoría de naciones y nacionalidades realizadas desde los movimientos indígenas resulta de una comprensión profunda de las lógicas políticas modernas y una estrategia de disputa con plena conciencia de la modernidad. Para la investigadora Ileana Almeida que sigue de cerca el caso ecuatoriano, es preciso distinguir entre nación y nacionalidades:

Mientras la nación es un fenómeno de la época del capitalismo, la nacionalidad corresponde a épocas anteriores. Los elementos de la nacionalidad se consolidan en nación [...] [y] Se ha optado por la categoría de nacionalidad porque esta expresa la reivindicación política a partir de la conciencia histórica (2008, 43)

Para Ospina y Guerrero (2003) la adopción de categoría “nacional” de la CONAIE, está relacionada con la reivindicación de dignidad, como lo explica la dirigente indígena Blanca Chancoso, cuando señala que la categoría de Etnia:

...nos minimiza (...) huele mucho a estudio, a experimento (...). En cambio, la nacionalidad para nosotros tiene otro concepto, es mucho más íntegra, se reconoce

a la persona como un ser viviente (...) Nos han tratado de ‘naturalito’, de ‘aborigen’, un millón de nombres que nos han puesto, pero ninguno de ellos nos ha dado valor como personas, reconociendo nuestros derechos (Blanca Chancoso 1993, 136 y 142).

A su vez, reconocerse como naciones tiene que ver con una forma históricamente situada de pensar la relación con el territorio ya que, el proceso de etnización estuvo acompañada de una “desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales” (Giménez 2000, 1).

Si seguimos los planteos de Hobsbawn (1998) cuando analiza las primeras acciones europeas de resistencia al imperio y las demandas por autonomía y autodeterminación. Vemos que, para él, son estas luchas las que posibilitaron el tránsito entre la idea de “pueblo” hasta su constitución como nación, con un sentido fuertemente político. En este sentido, García Linera plantea que la nación es el entramado histórico de luchas de larga duración de diferentes sectores que se han enfrentado por monopolizar un sentido de *lo común* (2015). Esta conceptualización de la nación le otorga un sentido dinámico y siempre cambiante en función de las luchas políticas.

Para el caso de las comunidades indígenas la adopción del término moderno de naciones responde justamente a un sentido de politicidad intrínsecamente ligada a la construcción de una concepción no liberal de nación sino comunitaria y asociada a la autodeterminación y la autonomía, sin que ello tenga necesariamente implicancias separatistas. En este sentido es fundamental revisar el concepto de autonomía en la clave de la plurinacionalidad.

#### **5.4 Las autonomías como una clave para la plurinacionalidad**

Si bien como ya mencionamos, Simbaña (2005) afirma que cierta parte del movimiento indígena a finales de los años 90 relegó el debate de la plurinacionalidad, será el proceso de lucha abierto tanto en Ecuador como en Bolivia por los devastadores efectos sociales del neoliberalismo lo que vuelva a poner a la plurinacionalidad como un eje político y a la autonomía y el autogobierno como dos elementos centrales en la discusión.

Schavelzon (2015) señala que los debates sobre la plurinacionalidad, se alimentaban mutuamente entre los/as campesinos/as y sindicatos kataristas bolivianos y las discusiones dentro de la CONAIE. Así la pelea por la plurinacionalidad en Ecuador y Bolivia estuvo estrechamente ligada a los efectos del avance del neoliberalismo sobre



los territorios y la defensa de los derechos colectivos en tanto sujetos colectivos. Este elemento, para De Sousa<sup>63</sup>, trae aparejadas las demandas de autogobierno y autodeterminación, en el sentido de demandar al Estado moderno “nuevas formas de institucionalidad, de organización territorial, implementar la democracia intercultural, nuevas formas de concebir políticas públicas, participación ciudadana y servicios públicos” (2010, 82). En esta línea, Almeida plantea que se debe entender la propuesta de autonomías indígenas, no como la búsqueda de crear nuevos Estados sino, en el marco de un “Estado plurinacional dentro del cual puedan establecer vínculos económicos y administrativos juntos” (Almeida 2008, 61).

Para Natividad Gutiérrez (2009) las autonomías indígenas, buscan una profundización radical de la democracia en tanto permiten el ejercicio de la libre determinación, creando nuevas articulaciones entre el Estado y las nacionalidades indígenas, al proponer renovados diseños institucionales y constitucionales. Esto es muy diferente a las propuestas de descentralización del Estado ya que una mera descentralización administrativa solo implica que las comunidades y grupos se limiten a la ejecución de decisiones tomadas desde el Estado central y que los usos y costumbres solo sean contemplados para asuntos secundarios. Por el contrario, la autonomía, conlleva que las comunidades/nacionalidades indígenas sean centros de toma de decisiones políticas (Cordero, 2018). En este sentido, Simbaña advierte que:

Las autonomías, sin una perspectiva global nacional de construcción de poder y de gobierno que dé o pueda dar la perspectiva plurinacional, pueden quedar atrapadas en los muros de las circunscripciones territoriales y del Estado vigentes, sin mayor peso político real en el concierto del Estado general; es decir, cambiar un poco para no cambiar nada. La demanda de reconocimientos de autonomías y derechos indígenas sin una definición clara y amplia que dé cuenta de la convivencia del derecho individual con el colectivo, de la libertad individual y los derechos culturales y colectivos (2005, 215).

---

<sup>63</sup> Después de mucha reflexión se incorporan los aportes de este autor ya que tuvo un rol muy activo en los debates de ese momento sobre las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia y su referencia a la plurinacionalidad y por que la cultura de la cancelación no resuelve nada. Por otro lado, es importante no ignorar las denuncias de abuso y violencia que muchas veces son silenciadas cuando mencionan a “voces autorizadas de la academia” que desde sus lugares de poder reproducen violencias que dicen combatir. Por ello la mención bibliográfica a la producción teórica de Boaventura de Sousa no busca legitimar su figura ni restar importancia a las múltiples denuncias de abuso sexual existentes.

Lo interesante del proyecto político de los movimientos indígenas boliviano y ecuatoriano de principios de siglo XXI es la articulación entre las nociones de autonomía, autogobierno y plurinacionalidad bajo una propuesta colectiva que planteaba una alternativa frente al neoliberalismo. De este modo los movimientos indígenas lograron impulsar o encabezar una alternativa de carácter societal.

La crisis ocasionada por el neoliberalismo reactivó una crisis de representación con profundas implicancias políticas, si en Argentina permitió el resquebrajamiento de las identidades y un reconocimiento de la composición no blanca de gran parte de la población, en otros países como Bolivia y Ecuador abrió canales para los proyectos políticos y demandas surgidas desde el mundo indígena interpelen a la sociedad y las formas políticas del Estado. El neoliberalismo y su ataque a ciertas funciones del Estado con una retórica profundamente anti nacional, abrió el camino para una defensa del Estado, pero no del cualquier Estado sino de un Estado de nuevo tipo.

### **5.5 Procesos constituyentes y reconocimiento del carácter plurinacional del Estado**

En Bolivia, durante la década del 90 la demanda de plurinacionalidad estuvo ligada a dos organizaciones, la *Confederación Indígena del Oriente Boliviano* (CIBOD), que articula las organizaciones indígenas del Oriente y la Amazonía, y la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), que aglutina sectores indígenas del altiplano, sobre todo aymaras, y de los valles cochabambinos, sobre todo quechuas. Será a partir de 2004, tras los levantamientos populares conocidos como la guerra del agua del 2000 y las guerras del gas de 2003 y 2005, que se consolide un “Pacto de Unidad”, para demandar la convocatoria a una Asamblea Constituyente que reconozca el Estado plurinacional, demanda que fue encabezada en términos electorales por el *Movimiento Al Socialismo* (MAS) y concretada tras el triunfo de Evo Morales en diciembre de 2005. En 2006 se realizaron las elecciones para conformar la Asamblea Constituyente que se instaló con fuertes debates y un intento separatista encabezado, no por las nacionalidades indígenas sino por las élites radicadas en la llamada medialuna (Beni, Pando y Santa Cruz, y Tarija).

En Ecuador el candidato del movimiento indígena para las elecciones presidenciales de 2006 Luis Macas, obtuvo el 2,19% de los votos. Sin embargo, la CONAIE se sumó a la iniciativa del presidente electo Rafael Correa para convocar una Asamblea

Plurinacional Constituyente, ya que esta también era una de las demandas del movimiento. Trasciende los límites de esta investigación analizar ambos procesos constituyentes pero me interesa mencionar en términos generales las principales innovaciones que introdujo el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad.

En primer lugar, la plurinacionalidad implicó reconocer dos formas de pertenencia al Estado: individual mediante la ciudadanía y colectiva mediante la plurinacionalidad (Simbaña 2008).

En Bolivia, la nueva Constitución además de declarar su Estado como unitario y plurinacional. Reconoce la existencia de “naciones y pueblos indígenas originarios campesinos” (Art. 2, Art. 30.I); el derecho a practicar su religión (Art. 4); oficializa el uso de sus idiomas junto con el castellano y obliga al Estado a incorporarlos en sus instituciones (Art. 5); asume y promueve los de la sociedad plural y del vivir bien (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa*) (Art. 8.I); establece como fines y funciones del Estado el fomento de la descolonización, la interculturalidad y el plurilingüismo (Art. 9, Art. 98); garantiza las formas comunitarias de gobierno, con elección de autoridades de pueblos y naciones de acuerdo con la ley según sus normas y procedimientos (Art. 11, Art. 26.II), y los habilita para postular candidatos a cargos públicos de elección junto con los partidos y organizaciones ciudadanas (Art. 209- 112); garantiza el respeto a la medicina tradicional (Art. 42); promueve la Educación Intercultural Bilingüe (Art. 78); garantiza y respeta sus funciones jurisdiccionales mediante sus propias autoridades (Art. 190,191,192); y reconoce sus derechos colectivos sobre el «territorio indígena originario campesino» (Art. 403). “territorios indígena originario campesinos” como parte de la división territorial del Estado (Art. 269), y al mismo tiempo establece que una ley marco de autonomía regulará el procedimiento para la elaboración de estatutos autonómicos (Art. 271).

A su vez, en Ecuador, se declara un Estado unitario y plurinacional, se reconocen los pueblos y nacionalidades como parte del Estado ecuatoriano (Art. 56) y se establece el buen vivir Sumak Kawsay como principio. Se oficializan los idiomas ancestrales quichua y shuar junto con el castellano y los demás idiomas de los pueblos indígenas en las zonas donde habitan (Art. 2); se declara la promoción de la educación intercultural (Art. 27, 28, 29); se reconoce derechos colectivos a comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades tales como mantener propiedad colectiva de tierras y territorios ancestrales, la conservación de recursos naturales en sus tierras se establece la consulta

previa e informada sobre su explotación y comercialización, participar de sus beneficios y ser indemnizados por los prejuicios que cause (Art. 57); reconoce los conocimientos colectivos; y la Educación intercultural bilingüe (Art. 343, Art. 347); reconoce el respeto a la justicia indígena de acuerdo a sus tradiciones ancestrales en comunidades, pueblos y nacionalidades mientras no sean contrarios a la Constitución (Art. 60), y garantiza las prácticas de salud ancestral (Art. 363). Y uno de los elementos más innovadores es declarar a la naturaleza o pachamama como sujeto de derechos (Art. 71).

Hasta el reconocimiento de los Estados plurinacionales, los distintos países que impulsaron el reconocimiento de la diversidad étnica en su composición lo hicieron de modo tal que dicho reconocimiento se realizara siempre al interior de la comunidad nacional. Es decir, manteniendo el paradigma del Estado-nación, que establece una coincidencia entre el territorio del Estado y la comunidad nacional que lo habita (Gellner, 2008). La novedad del reconocimiento de los Estados plurinacionales radica justamente en el cuestionamiento a la idea de nación única.

Ambos textos constitucionales representan un triunfo para los pueblos y nacionalidades indígenas, a pesar de que, especialmente en términos de autonomía y autogobierno, resultan ambiguos. Lo que me interesa mostrar es que hasta aquí hemos revisado una concepción de plurinacionalidad centrada en el Estado y las transformaciones dentro del marco de la institucionalidad, ya sea en una especie de refundación del Estado o mediante una reorganización estatal que se amplíe a la pluralidad de naciones o nacionalidades (Cartuche, 2022). Para terminar la revisión de los debates abiertos con los casos de Ecuador y Bolivia, interesa mirar otras concepciones de plurinacionalidad que, sin negar la existencia de los Estados y su importancia, piensan y teorizan la plurinacionalidad más allá del Estado.

## **5.6 La plurinacionalidad más allá del Estado**

Quisiera empezar revisando dos posiciones que desconfían de la institucionalización y sostienen la importancia de pensar los proyectos indígenas completamente por fuera de las esferas estatales.

En este sentido la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ha sido muy crítica del multiculturalismo, ya que desde su perspectiva fue la herramienta para perpetuar la colonización y la subalternización de la cuestión indígena, porque sus demandas fueron estatalizadas, sin reconocer su papel como sujetos históricos y políticos. El tema es

que, para ella, con la plurinacionalidad centrada en una propuesta de reformulación del Estado, ocurre algo similar por lo cual propone que el proyecto indígena en vez, de centrarse en el Estado, tienen que centrarse en la realidad comunitaria presente en la sociedad boliviana contemporánea, de raíz indígena, la cual no se puede expresar en las instituciones de gobierno (2010).

En una línea similar Bolívar Echeverría (2008) sostiene que el problema a superar no pasa por la refundación del Estado. Porque aún cuando se reconoce la pluralidad de naciones y pueblos, el Estado continúa enajenado. Vincular las naciones al Estado es reproducir la enajenación de las articulaciones sociales de base -comunidades indígenas, campesinas, negras-; es decir, reproducir la “subsunción a un principio de organización endógena de la vida concreta o social-natural del ser humano (...) bajo principio de organización que se contradice radicalmente y que se genera en la necesidad abstracta de auto-reproducción del valor capitalista o de acumulación del capital” (Echeverría 2008, 226).

Coincide con Rivera en enfocarse en lo comunitario y la autonomía de las comunidades, al tiempo que rechaza la categoría de nacionalidades ya que entiende que, para constituirse como naciones, las comunidades se auto disciplinan con el fin de lograr entenderse con el Estado (Echeverría, 2008).

Otra de las corrientes que propone pensar la plurinacionalidad más allá de la centralidad estatal proviene de las lecturas decoloniales. Derivadas de la conceptualización de Aníbal Quijano sobre la persistencia de la colonialidad, la plurinacionalidad es entendida, sobre todo, como el reconocimiento de la realidad del país, en la que las distintas nacionalidades indígenas, que anteceden al Estado nacional, conviven con pueblos afroecuatorianos, blancos y mestizos, y que requieren de una expresión institucional que refleje ese hecho (Walsh, 2008).

Walsh (2008) entiende las insurgencias indígenas de la región como insurgencias decoloniales que, en su intento de refundar el Estado, están contribuyendo a un repensar de las perspectivas y paradigmas teóricos y políticos. Así, el proyecto indígena encarnaría una agenda nacional “otra”, pensada desde los sujetos históricamente excluidos del Estado, la nación y la sociedad (Walsh, 2008). Esta perspectiva, si bien abarca la institucionalidad del Estado, señala la importancia de atender la dimensión de las interrelaciones sociales. Es por ello que, para esta autora, la plurinacionalidad sola

es insuficiente y posiciona la tesis de que la interculturalidad tiene que ser dimensión central y constitutiva de cualquier proyecto descolonizador (Walsh, 2008).

Para el economista Pablo Dávalos (2013), la concreción de la plurinacionalidad no radica en las formas institucionales o los arreglos jurídicos que se puedan hacer al interior del Estado. Según él, una verdadera propuesta de plurinacionalidad pone en jaque una de las categorías centrales del liberalismo: el Estado-nación, y con ello, la misma modernidad. La plurinacionalidad abriría un debate sobre los límites y alcances de la modernidad para la emancipación. Desde esta posición, no es posible concretar la plurinacionalidad en el marco de la política liberal y del capitalismo.

El intelectual indígena Inty Cartuche coincide en esto último con Dávalos, pero señala que “el proyecto plurinacional no es en ningún sentido anti moderno; cuestiona sí la modernidad en su dimensión capitalista —y colonial, agregaría yo—, pero desde ciertas ideas y herencias que abrevian también de las posturas críticas producidas desde la propia modernidad” (2022, 13). En este sentido, afirma que la plurinacionalidad es el resultado de una combinación tensa entre un horizonte comunitario popular y uno nacional popular que se expresa en un proyecto indígena que no centra todas sus demandas en la transformación en términos estatales, pero tampoco reniega del Estado. Él sostiene que el proyecto indígena mantiene un horizonte comunitario popular a la par de una cierta dimensión nacional popular, referida a la idea de Estado plurinacional (Cartuche, 2022). Mantener el horizonte comunitario es, para él, central, ya que “la experiencia de los progresismos ha mostrado la insuficiencia o el peligro de poner toda la esperanza de transformación en el Estado y entregar las capacidades políticas propias en manos del monopolio y la burocracia estatal” (Cartuche 2022, 280).

Como vimos hasta aquí, no hay una única comprensión de la plurinacionalidad ni de su relación con el Estado o sus posibilidades de concreción dentro de los marcos capitalistas, pero en cualquiera de sus acepciones, el debate sobre la plurinacionalidad cuestiona el modelo moderno de Estado-nación y evidencia las tensiones producidas por la persistencia de patrones coloniales en los Estados latinoamericanos.

A continuación, me interesa mirar la repercusión de estos debates específicamente en el contexto argentino.

En un capítulo anterior hemos mostrado extensamente el proceso de negación y homogeneización en base al cual se construyó el estado nación argentino. Al tiempo

que señalamos las profundas implicancias que este proceso/relato tuvo en la construcción de un imaginario social con voluntad de verdad (Foucault, 1992) que sostenía la extinción de las poblaciones afro e indígenas.

### **5.7 Lo nacional y popular y la primacía de la identidad subalterna de base clasista**

En la Argentina para poder avanzar en un concepto de plurinacionalidad  
te tenés que basar en una historia de la construcción de Lo Nacional.  
Porque nuestros propios pensadores se basaron en la lógica contra la extranjería  
yanqui o inglesa, como sea.  
La idea era la Nación como protección contra el imperialismo,  
como forma de lucha de encuentro y unidad hacia aquello.  
Eso está muy impregnado en nuestro pensamiento de izquierda.  
(Checha, comunicación personal, 2022)

En nuestro caso, será importante revisar la construcción de la noción de pueblo como una reactualización de los pactos de dominación y en qué medida la historia de las poblaciones indígenas y afro-argentinas primero y las demandas de los feminismos después buscan una reactualización del pacto de dominación, qué elementos se incorporan o negocian y cuáles vienen de una impronta histórica anterior.

En este sentido, me interesa retomar la propuesta de Svampa (2011) quien analiza la formulación *nacional y popular* como una matriz político-ideológica para mirar la política argentina. Sin desconocer el origen gramsciano de la formulación, Svampa encuentra que, para el caso argentino, dicha matriz se remonta a una memoria de mediano alcance que refiere a las experiencias populistas de mediados del siglo XX y que, según la autora, se sostiene “sobre un triple eje: la afirmación de la nación, el Estado redistributivo y conciliador, y el liderazgo carismático junto con las masas organizadas –el pueblo–” (2011,18).

A mediados de siglo pasado, especialmente a partir de los primeros gobiernos de Juan Perón encontramos un esfuerzo intelectual y político por vincular el pensamiento nacional con la tradición marxista con el fin de dar forma a una corriente de pensamiento y acción con eje en el antiimperialismo, la alianza policlasista y el nacionalismo económico (Gascó, 2017). Cecilia Gascó analizó la aparición en 1957 de la revista *Columnas del Nacionalismo Marxista* como un ejemplo de dicho esfuerzo y

señala que: propuso un camino para la afirmación de la identidad nacional a través de ideas y conceptos provenientes del marxismo y del nacionalismo articulados en torno a una posición antiimperialista (2017, 36).

En esta línea, Portantiero y de Ipola (1981) sostienen que en Argentina la configuración clasista está modelada por lo nacional popular, y esto implica una constitución simultánea de la categoría de pueblo con la de identidad nacional. Esta cohesión entre las ideas de pueblo y nación, presentes en la matriz nacional y popular generan una integración de los sectores plebeyos más allá de la pertenencia de clase que no ha dejado de estar presente en la historia política argentina al menos desde mediados del siglo XX.

No se puede hablar de la matriz nacional y popular en Argentina sin hacer referencia a la obra de Ernesto Laclau, el cual retoma a Gramsci para posicionar la idea de que la noción de *pueblo* representa una construcción política indispensable en la disputa histórica que difiere de la construcción identitaria basada en la lucha de clases (Laclau, 2006).

En “La Razón populista” (2005) publicada en los inicios del período kirchnerista Laclau mira al populismo como una forma de constituir una identidad social construida a partir de la articulación de demandas sociales que van configurando una posición antagónica entre un nosotros-pueblo y un ellos-poder-oligarquía.

Para Retamozo, (2018) si bien Laclau no profundiza la cuestión de lo nacional-popular desde el interrogante por los modos en que se constituyen las experiencias históricas y políticas subalternas, sus demandas, identidades y subjetividades, al centrar su trabajo en el análisis de las experiencias concretas de los populismos latinoamericanos -y argentino en especial- los cuales estuvieron fuertemente ligados a Estado que defienden lo nacional bajo la retórica de la soberanía nacional, sus aportes además proponen una teoría de la conformación del sujeto pueblo como una teorización sobre la lógica política democrática y las condiciones de la lucha contemporánea. Lo que me interesa destacar es la carga simbólica que recubre la noción de nacionalidad cuando queda asociada a la idea de soberanía popular.

Para, Svampa la llegada al gobierno de Néstor Kirchner en 2003 regenera una paulatina revitalización de dicha matriz que se cristaliza de manera plena tras el conflicto entre el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner con los productores agrarios, en 2008 por el



intento de incrementar las retenciones (Svampa, 2011). La autora muestra como las dimensiones y carácter del conflicto reactivo la lógica binaria de matriz nacional-popular que opone: peronismo / antiperonismo en una analogía con las categorías de pueblo / antipueblo y que se tradujo en un fuerte escenario de polarización político-social.

Me interesa mostrar la vigencia e importancia de la matriz *nacional y popular* a la hora de mirar el rol que lo nacional tiene en las formas de politicidad popular de buena parte de la población ya que estos sentidos, también estarán presentes al interior del Movimiento FMD y sus debates sobre la plurinacionalidad.

### *El nacionalismo de la izquierda maoista argentina*

En función de la importancia que va a tener el Partido Comunista Revolucionario (PCR) dentro de los ENM, y en la discusión sobre el cambio de nombre vamos a revisar las concepciones de este partido sobre lo nacional. El origen mismo del PCR se relaciona tanto con temas internos del Partido Comunista Argentino como con las repercusiones de los debates entre el Partido Comunista Chino (PCCh) contra la línea “revisionista” del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Una de las principales diferencias entre ambos partidos es su visión respecto a la necesidad de apoyar las luchas antiimperialistas en el tercer mundo, algo que se impulsaba desde el PCCh (Siskindovich, 2020).

En el caso argentino, esta situación generó la ruptura del Partido Comunista, dando origen en 1968 al Partido Comunista - Comité Nacional de Recuperación Revolucionaria (PC-CNRR), que pasó a llamarse Partido Comunista Revolucionario (PCR) en 1969.

No ahondaremos en las disputas políticas entre el PC y el PCR sino mostrar la impronta nacionalista de este último. Desde el PCR se consideraba estratégico constituir un “Frente de Liberación Nacional y Social”. El cual aparece como un contenedor y aglutinador de las diferentes fuerzas sociales con la capacidad de desarrollar una perspectiva revolucionaria. El frente consistía en una “alianza de obreros, campesinos pobres y medios, capas medias urbanas, intelectuales y estudiantes, con hegemonía del proletariado, que podrá neutralizar a la burguesía nacional e incorporar eventualmente a los sectores menos comprometidos de esta clase<sup>64</sup>”. Por otro lado, desde una adscripción

---

<sup>64</sup> Nueva Hora N°2 pág. 1, 8 de marzo de 1968.

ideológica maoísta- leninista uno de los objetivos principales del PCR hasta la actualidad es la lucha antiimperialista, desde la cual miran la defensa de lo nacional en oposición a los intereses imperiales<sup>65</sup>.

Estas convicciones los llevaron, por ejemplo, a apoyar la incursión bélica impulsada por el gobierno militar contra Inglaterra: “En 1982 un contingente patriota desembarcó en Malvinas, derrotó las tropas del imperialismo colonialista inglés y recuperó esas islas estratégicas<sup>66</sup>”. En su momento, en la lectura realizada por el PCR primó el reclamo soberano por encima de la lectura del uso que los militares hicieron de la soberanía como un “manotazo de ahogado” para sostener el régimen dictatorial.

En 2019, tras una lectura sobre el gobierno de Mauricio Macri como un gobierno de los intereses económicos transnacionales y ante su posible reelección, el PCR fiel a su concepción frentista, decidió integrar el “Frente de Todos<sup>67</sup>” por la defensa de los intereses nacionales<sup>68</sup>.

### **5.8 El bicentenario de la independencia argentina y la activación de demandas de plurinacionalidad**

En Argentina existen 36 pueblos indígenas<sup>69</sup>, salvo el caso de la nación mapuche y quizá la nación guaraní, la mayoría de ellos hasta hace muy poco no se reconocían necesariamente como naciones. Este elemento hace que quienes se oponen a la plurinacionalidad hablen de un debate “importado” que no corresponde a la realidad de nuestros pueblos indígenas. Aquí consideramos que dicha postura presenta un falso dilema ya que se exige una supuesta adscripción ancestral a un concepto propiamente moderno como lo es la idea de nación. Además, la adopción del término naciones-como vimos más arriba- responde a encontrar los códigos para disputar políticamente en un presente moderno.

Sin duda la demanda de plurinacionalidad es un aprendizaje político proveniente de las experiencias y debates ocurridos, principalmente en Bolivia y Ecuador, y es un

---

<sup>65</sup> Cosultar Programa del 13 congreso del PCR en: <https://pcr.org.ar/programa/>

<sup>66</sup> Periódico *Hoy* 29/3/1982. Partido Comunista Revolucionario (PCR)

<sup>67</sup> Frente de Todos, es una coalición electoral que nucleó a distintos sectores del peronismo, el kirchnerismo así como partidos políticos y organizaciones aliadas.

<sup>68</sup> Periódico *Hoy* N°1945 11/01/2023 en: <https://pcr.org.ar/nota/la-disputa-por-la-hegemonia/>

<sup>69</sup> Existen discrepancias respecto a este número ya que, en el registro oficial realizado durante el CENSO de 2010, se contabilizan 31 pueblos indígenas sin embargo desde distintos movimientos se habla de 36 o incluso hasta 38 pueblos indígenas, la diferencia radica en la interpretación respecto a la presencia de pueblos declarados extintos.

aprendizaje en términos de estrategias políticas para la obtención de derechos en el marco actual de los Estados nacionales, que como ya revisamos son herederos de las estructuras coloniales y a su vez, se encuentran insertos en el sistema mundo en una posición de subordinación.

En el marco de la construcción de una narrativa propia, el kirchnerismo, especialmente el gobierno de Cristina, aprovechó los festejos del bicentenario para realizar una renovación del panteón de héroes patrios tradicionales de las clases dominantes. En este marco, se construyó una oposición entre héroes de la oligarquía y héroes populares que fueron colocados dentro de un recorrido o linaje en tanto antecesores ideológicos del kirchnerismo. Con ello desde el gobierno se apeló a la historia patria como una forma de legitimar su proyecto político. Este ejercicio fue bastante criticado por diversos académicos por la reducción dicotómica e instrumental de la historia (Tobeña 2013; Semán et.al 2006, 2007, 2008).

Aquí afirmare que la relevancia que se otorgó a esta fecha también fue aprovechada por los sectores subalternos para introducir discusiones no solo sobre el pasado sino sobre cómo ese pasado configura su realidad en el presente.

Así, unos días antes del 25 de mayo de 2010, distintas delegaciones de todo el país participaron en la marcha “Por el camino de la Verdad, hacia un *Estado Plurinacional*”. Según el relevamiento realizado aquí, esta es la primera vez que la demanda del Estado plurinacional aparece con fuerza en Argentina.

Así lo expresó la dirigente jujeña Milagro Sala, representante de la organización Barrial Tupac Amaru, una organización afín al gobierno:

No nos oponemos a que se festejen los 200 años, vamos a acompañar los festejos, pero queremos que los argentinos sepan que antes de los 200 años, y antes de los 517 años de la llegada de Colón, existíamos. Y lo que queremos es igualdad de trato<sup>70</sup>.

Algo similar se recalca en uno de los tres documentos entregados<sup>71</sup> a la presidenta de la nación, donde se afirma:

---

<sup>70</sup> “Queremos igualdad de trato”. *Página 12*, 12/05/ 2010. Disponible en: <https://n9.cl/tedbj>

<sup>71</sup> A pesar de que las distintas organizaciones indígenas lograron articular una acción conjunta, no lograron unificar sus demandas en un documento único, sino que fueron presentados tres documentos. El Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ETNOPO) llevo un documento titulado “Pacto del Bicentenario entre los Pueblos Originarios y el Estado Argentino: una

No somos pasado. Existimos, hemos resistido más de 500 años y seguiremos resistiendo por nuestro derecho a ser”, señalaron los organizadores de la marcha que comenzará hoy en su documento común. El Bicentenario debe ser la oportunidad histórica para generar el acto de reivindicación que las naciones originarias esperan (...). Para este acto de reivindicación, reparación y restitución histórica, es un buen augurio que sea una mujer presidente quien debe responder a este desafío con el coraje histórico que requiere.<sup>72</sup>

De este modo, las poblaciones indígenas reivindicaban su derecho a existir, ocupando la esfera pública para interpelar tanto al Estado como a la sociedad en una fecha simbólicamente importante en la construcción y disputas de sentido sobre lo nacional.

A su vez, la marcha contó con el apoyo de Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, Abuelas de Plaza de Mayo, agrupación H.I.J.O.S Capital y Mar del Plata, Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas y la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), entre otras organizaciones sociales, políticas y de derechos humanos y se logró que, una delegación sea recibida por la máxima autoridad en la Casa Rosada, algo que sin duda es un precedente histórico.

En la reunión con la presidenta, se entregaron tres documentos ya que no se logró un documento unificado, sin embargo los tres coinciden en la demanda de creación de un Estado plurinacional (Aranda 2010; Molinaro 2012).

El encuentro con la presidenta, parecía indicar una mano abierta desde el gobierno para políticas de reconocimiento étnico, aunque las demandas relacionadas con el modelo extractivista y las exigencias de un Estado Plurinacional marcaron los límites de lo negociable desde el gobierno. En su discurso Cristina Fernández de Kirchner fue enfática en este sentido:

Además de trabajar mucho, hay que hacerlo con la inteligencia y racionalidad de conservar los grandes valores culturales que cada pueblo trae, pero también aceptar las cosas que la modernidad nos da para poder vivir mejor. (...) quiero serles absolutamente sincera. Si hay petróleo en un lugar y los que están allí tienen que

---

política de interculturalidad para la Construcción de un Estado Plurinacional”; El Consejo de Participación Indígena tituló su documento: “El bicentenario reparación histórica de los pueblos indígenas” ; Mientras que la agrupación Tupac Amaru entregó uno denominado “ Caminando por la verdad hacia un Estado Plurinacional” (Briones, 2015)

<sup>72</sup> “Queremos igualdad de trato”. *Página 12*, 12/05/ 2010. Disponible en: <https://n9.cl/tedbj>

ser... en todo caso llevar a ese contingente de compañeros a otro lugar, exactamente con las mismas características y condiciones, pero no podemos dejar, Milagro, de sacar el petróleo porque lo necesitamos para poder desarrollarnos, para poder vivir. Creo que tenemos que ser, por sobre todas las cosas, **inteligentes**. Lo que tenemos que hacer, en todo caso, es poder participar de los beneficios de esas cosas que se encuentran. Y lograr que, si te vas a otro lugar, en ese otro lugar te pongan una escuela, un hospital, un dispensario (...) O sea: **utilizar nuestra inteligencia para poder negociar** (Fernández de Kirchner, 2010).

De este modo la presidenta no solo pone los límites de lo negociable dentro de un marco de políticas de ciudadanía y reconocimiento multicultural, sino que les alecciona sobre cómo negociar con inteligencia dentro del paradigma de la modernidad como único futuro posible.

Sin duda en términos simbólicos la adopción de slogans como “la patria es el otro” permitió un avance en términos de reconocimiento cultural de las otredades, como señala Briones, el proyecto político del gobierno presenta límites que están asociados a “una visión neodesarrollista que, cuando se imbrica con un ideario “nacional y popular”, posibilita ciertas transformaciones, pero pone a la vez topes muy concretos a la implementación efectiva de los derechos indígenas reconocidos” (2015, 25). El proyecto de ciudadanía reconoce las diferencias en tanto estas puedan englobarse dentro de lo popular.

En otro pasaje del discurso pronunciado por la presidenta ella señala:

Yo quiero decirles que discriminación, olvido, no son solamente patrimonio o sufrimiento de los pueblos originarios; se discrimina de muchas maneras en nuestro país y en otras sociedades; se discrimina también en otros lugares, en otros continentes donde se discriminan a los que no son de allí y emigraron a esos lugares porque no tenían oportunidades en sus lugares de origen. (Fernández de Kirchner, 2010)

Lo interesante de este pasaje es la relativización de una de las demandas de las poblaciones indígenas respecto a la reparación histórica. Al equiparar y encuadrar la discriminación de las poblaciones indígenas en un arco amplio de discriminaciones se licua la responsabilidad estatal en la construcción de una nación jerarquizada étnica y racialmente (Lenton, 2014). Por otro lado, se omite la existencia de derechos específicos

de las poblaciones indígenas, sino que se busca la ampliación del acceso a derechos en tanto sectores populares.

La marcha de 2010, para varias de las organizaciones participantes trajo consigo una rememoración del Malón de Paz de 1945<sup>73</sup>, y al igual que entonces dejó un sabor respecto a sus resultados concretos. Ciertamente es que de la reunión se lograron algunos acuerdos, pero también se llevaron la negativa rotunda a dos de las demandas principales. Revisar el modelo extractivo en los territorios indígenas y repensar la conformación del Estado nación como un Estado Plurinacional.

#### *Los Censos poblacionales y el derecho a existir como parte del Estado*

Otro espacio de reivindicación clave para disputar y transformar la narrativa sobre la extinción indígena y afro argentina fue la inclusión de preguntas específicas en los Censos nacionales de población y vivienda. Las organizaciones indígenas y afro argentinas, aprovecharon los Censos para impulsar un proceso de recuperación identitaria y auto reconocimiento de las raíces indígenas y afros.

En 2001 se realiza una primera pregunta de autoidentificación a pueblos indígenas, pero con un alcance muy restringido. Las organizaciones y activistas afrodescendientes que no fueron contempladas en esa ocasión, iniciaron en 2003 negociaciones con agencias internacionales y funcionarios del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) para la formulación de una pregunta a ser incluida en el censo 2010 (Lopez, 2006).

El Censo de 2010 refleja la nueva voluntad estatal de registrar la “diversidad”, aún cuando dicho reconocimiento se subsume luego en cuadros de corte multiculturalista, que no implica necesariamente la generación de nuevas pautas de convivencia, y está lejos de una política intercultural (Lenton 2010, 79).

Para el Censo de 2022 desde el Tejido de profesionales indígenas, se demandó una reformulación de las preguntas para tener datos más certeros no solo de quienes se reconocen como parte de un pueblo o nación indígena sino también de qué pueblo, para esto solicitaban que en el Censo exista una lista con los 39 pueblos, ya que si el censista lo escribe mal como dicen que pasó en 2010 luego en el procesamiento esa respuesta se borra y desaparecen los datos de las poblaciones indígenas del Censo<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Mientras escribo estas líneas, en la Quiaca Jujuy está iniciando el tercer Malón de la paz después de varias semanas de fuertes represiones e intenso conflicto con el gobernador de esa provincia.

<sup>74</sup> Ver: Los pueblos originarios, invisibilizados en el Censo Nacional Al Margen 27/01/2022 disponible en: <https://almargen.org.ar/2022/01/27/los-pueblos-originarios-invisibilizados-en-el-censo-nacional/>

Con sus falencias, el Censo de 2022 representó un avance ya que, a diferencia del Censo de 2010 donde la inclusión de preguntas sobre el reconocimiento étnico fueron realizadas solo en ciertos territorios, en el 2022 estas preguntas fueron incluidas en el formulario aplicado a toda la población.

Otro avance fue la incorporación de una pregunta sobre las lenguas, sin embargo, para Veronica Azpiroz<sup>75</sup> dicha pregunta tiene un problema y “es que no se va a aplicar a la totalidad de la población sino solamente a las que se reconocen parte de pueblos originarios. No va a salir una radiografía de lo que es Argentina en términos de plurilingüismo”<sup>76</sup>.

De este modo no se contempla, que el largo proceso de urbanización y de negación identitaria generó una realidad compleja en la que, por ejemplo, muchos campesinos y campesinas de Santiago del Estero hablan quechua pero que durante años se les exigió que no se auto reconozcan como indígenas sino como campesinos o peones rurales.

El tema de las lenguas no es menor, ya que como han demostrado Anderson (1997) y Hobsbawn (1998) la homogeneización lingüística es un artefacto cultural que, gestionado por el Estado, promovió la oficialización de una única lengua y educación universal.

La importancia de los Censos está relacionada con el proceso de hacer legible el Estado no solo en sus límites territoriales sino en la población que lo compone y por lo tanto, aunque ni las organización indígenas ni las afrodescendientes expresaron un relacionamiento directo entre sus demanda de inclusión en el Censo y las demandas de plurinacionalidad incluí este tema aquí, como parte del proceso de la transformación de las narrativas de homogeneidad nacional.

#### *Interpretaciones sobre el Estado plurinacional desde Argentina*

Tras la marcha “Por el camino de la Verdad, hacia un *Estado Plurinacional*” de 2010 un sector conformó el *Consejo Plurinacional Indígena*. Desde el Consejo y en el marco de la creciente polarización política entre el gobierno Kirchnerista y la oposición, se intentó situar la lucha de los pueblos indígenas en una perspectiva de historia larga y por fuera de estas posiciones dicotómicas, señalando; “no estamos con el Gobierno, pero

---

<sup>75</sup> Entrevista para Agencia Presentes 03/04/2022 disponible en <https://n9.cl/xo68d>

<sup>76</sup> Se calcula que existen actualmente 15 lenguas indígenas activas y 9 en revitalización. Otras 12 lenguas, estarían extintas (Centro Universitario de Idiomas, 2019).

tampoco estamos con *Clarín*<sup>77</sup> Sin embargo sus posiciones críticas los terminaron situando en un lugar de oposición. Mientras que el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios (ENOTPO) terminó ubicado como parte del oficialismo ya que construyó sus propuestas acompañando las políticas gubernamentales del kirchnerismo (Ramírez, 2017).

A pesar del posicionamiento público respecto a demandar al Estado una transformación en términos de plurinacionalidad realizado en la marcha de 2010, no encontré, hasta el debate dentro los ENM, un debate profundo y exhaustivo sobre las implicancias concretas de dicha demanda por parte de las organizaciones y movimiento indígena argentino<sup>78</sup>. La plurinacionalidad aparece mencionada, pero la mayoría de demandas al Estado refieren a políticas específicas, mayoritariamente ligadas al incremento de los conflictos territoriales y a exigir el respeto al derecho a la consulta sobre esas políticas (Ramírez, 2017).

Una excepción al respecto son los trabajos de la politóloga mapuche, Verónica Azpiroz Cleñan quien reflexiona sobre si ¿Existe en el relato mapuche deseo de ampliar las fronteras de la democracia procedimental, que puge hacia la reforma del Estado (neo)-colonial a un Estado Plurinacional? (2021,192) sus implicancias y la relación entre Estado plurinacional y autonomías. Ella afirma que desde la década del 90 con el proceso de re- mapuchización de la identidad, se retomaron -tímidamente al principio- a las demandas autonómicas y por los derechos políticos. A la hora de pensar el relacionamiento con el Estado, desde los pueblos nación indígenas Para Azpiroz es importante lograr diferenciar ciudadanía de la nacionalidad. En esta medida ella señala que las mapuches son ciudadanas argentinas pertenecientes a la nación mapuche. Esta es para ella una combinación en el estatus jurídico argentino que es correcta y es deseable sostener (2021, 199).

Este planteo coincide con el desarrollado por el movimiento indígena ecuatoriano respecto a la importancia de una diferenciación a nivel constitucional entre ciudadanía ecuatoriana y la preexistencia de las nacionalidades indígenas (Macas, 2009). Para

---

<sup>77</sup> En: El documento del Consejo Plurinacional Indígena, 14 de mayo de 2014. Disponible en <https://www.notasperiodismopopular.com.ar/2014/05/21/el-documento-del-consejo-plurinacional-indigena/>

<sup>78</sup> Toda búsqueda es siempre incompleta y seguramente hubo espacios de debate que han quedado por fuera de mi relevamiento. Sin embargo, la dificultad para encontrar este debate es una señal de que su masividad no ha alcanzado los niveles tenidos en Bolivia, Ecuador e incluso Chile, donde la apuesta por una nueva constituyente impulsó un debate en este sentido.



Azpiroz, en la práctica lo que existe es un “Estado argentino con múltiples naciones preexistentes no reconocidas” (2021, 201). Para ella la incomprensión de esta diferencia lleva a que cada vez que las organizaciones indígenas hablan de Estado plurinacional y autonomías, se desate un temor -fomentado por los medios de comunicación- de que esta demanda se convirtiera en una petición separatista del Estado argentino. Por eso ella señala que:

La sociedad argentina, ligada a los movimientos sociales, al peronismo y organizaciones de derechos humanos era proclive o solidaria con el reclamo mapuche de recuperación territorial, de recuperación de tierras a un terrateniente de origen italiano, Benetton. Sin embargo, quedaba en tierra movediza cuando se profundizaba sobre el reclamo de autonomía, dado que en la dirigencia de *Pu Lof Cushamen* no distinguía el vínculo entre ciudadanía, autonomía y derechos específicos de un sujeto político pueblo-nación mapuche. El concepto de nación mapuche no podía ser diferenciado de nación argentina (Azpiroz 2021, 211).

Aun así, para ella el reclamo por el autogobierno y la autonomía son una de las luchas fundamentales que pueden llevar adelante los pueblos nación indígenas:

El autogobierno y la autonomía de los pueblos originarios es una idea que venimos trabajando desde hace más de dos décadas, profesionales de las ciencias sociales que pertenecemos a pueblos originarios, documentando los procesos de ciertas comunidades que en algunos territorios tienen margen de autonomía. Es decir, que se pueden dar a sí mismos sus propias normas y su propio gobierno y controlar una parte del territorio dentro de los países donde se encuentran. En esas condiciones, aspiran a tener mayores posibilidades de negociación con los Estados provinciales, regionales y nacional, para mejorar sus condiciones de vida y reproducir el modo de vida tal cual lo entienden sus culturas y su visión del mundo<sup>79</sup>.

Azpiroz señala que hasta el momento la mayoría de reclamos realizados por pueblo nación mapuche – a lo que podríamos sumar los restantes pueblos indígenas- son procesados en términos de clase, como una parte de la población argentina “pobre” pero no se reconocen las demandas referidas a derechos culturales, ambientales, políticos en tanto nación preexistente (2021, 199). En esta misma línea, Luciana Moreno Mapuche-Tehuelche de la ciudad de Bariloche, me señalaba que hace un tiempo el municipio se

---

<sup>79</sup> Entrevista a Verónica Azpiroz en Rosario 3 10/10/2021 disponible en: <https://www.rosario3.com/opinion/Diversidad-cultural-y-reclamo-El-Instituto-Nacional-de-Asuntos-Indigenas-es-parte-de-los-funcionarios-que-no-funcionan-20211006-0075.html>

declaró intercultural sin embargo para ella la mayoría de esos reconocimientos, responden a lo que podríamos llamar una lógica de incorporación multicultural, en la cual se exalta un estereotipo folclorizado de lo indígena al tiempo que se siguen negando los derechos fundamentales:

Ellos siempre se quedan en lo folclórico de lo indígena. Te respetan la cultura, las artes y nada más. Lo que es lo espiritual, lo que es territorial, lo que implica ceder su poder, bajarse un poco del caballo y ser más equitativos con los indígenas a nivel político y económico, eso no! Porque la tierra, ellos tiene las tierras de acá con bosque nativo que son de valor millonario hoy en día y ellos no la quieren entregar porque antes de entregársela a una comunidad mapuche prefieren venderla a Benetton a Lewis por monedas (Luciana Pingay, comunicación personal, agosto 2023)

Con el incremento de los conflictos territoriales en todo el país y especialmente los llevados adelante por la nación Mapuche -bi estatal- a ambos lados de la cordillera ha forzado a romper la lectura centrada únicamente en la clase.

Tomando de manera un poco libre los postulados de Stuart Hall (2010) para entender la construcción subjetiva de politicidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado, sino que también es necesario examinar cómo esas subjetividades concretas se articulan (o no) a distintas interpelaciones, muchas veces antagonicas. Así la politicidad se construye de manera compleja, en la cual los diferentes antagonismos, pueden tener el efecto de localizarnos socialmente en múltiples posiciones de marginalidad y subordinación, pero tambien de acción política y contra discurso para mirarlo desde la noción gramsciana de la guerra de posiciones.

En este sentido nos parece fundamental detenernos brevemente a revisar los discursos desplegados desde sectores nacionalistas de derecha, y especialmente poderes vinculados a intereses territoriales. Estos sectores con una importante presencia en los grandes medios de comunicación han activado una serie de discursos, especialmente, anti-indígenas, que merecen ser observados en tanto son centrales para la disputa sobre los sentidos de la nación, la plurinacionalidad e incluso para la posibilidad misma del reconocimiento al derecho de existir como indígenas y afrodescendientes.

### **5.9 La estigmatización de las poblaciones indígenas y afrodescendiente como extranjeras; terroristas o inventadas**

La consolidación del modelo del agro-negocio, puede situarse en la década de 1970 como parte del plan de gobierno de la dictadura cívico militar que inició las políticas de extranjerización y liberalización de la economía. Sin embargo, será recién con el llamado *consenso de las comodities* (Svampa, 2016) que la expansión de la frontera extractiva alcance zonas anteriormente consideradas improductivas o protegidas tanto por legislaciones ambientales como por reivindicaciones ancestrales. Este avance de la frontera extractiva será lo active un significativo incremento de los conflictos territoriales más o menos desde 2003.

Esto, sumado al respaldo que desde el gobierno nacional se dio -por acción u omisión- a los gobiernos provinciales que tenían conflictos con poblaciones indígenas fue tensando ese espacio de apertura que se dio en los festejos del bicentenario (Briones, 2015). Aún así, varias organizaciones indígenas permanecieron afines al gobierno hasta el final del mandato y otras, aunque con fuertes críticas, se cuidaron de no quedar pegadas a las figuras de la oposición representante de sectores conservadores.

En este sentido el conflicto más resonado por su duración, cobertura mediática como por la utilización política que se hizo del mismo durante de la siguiente campaña electoral presidencial, fue el conflicto llevado adelante por las comunidades Qom de Formosa<sup>80</sup>. Este conflicto cuyo análisis pormenorizado excede los límites de este trabajo, nos permite ver tanto las contradicciones de las políticas de reconocimiento indígena como la pervivencia de discursos que buscan ubicar a las poblaciones indígenas en un tiempo histórico diferente.

A pesar de que el conflicto desde el 2012 y especialmente en el 2013 adquirió cada vez mayores dimensiones con el respaldo de organismos de derechos humanos y hasta el involucramiento del Papa Francisco, la presidenta optó por no recibir al líder Qom y

---

<sup>80</sup> A fines de 2010 muere un abuelo Qom en medio de una feroz represión llevada adelante entre la policía provincial y gendarmería nacional, para desalojar una protesta en la comunidad La Primavera de Formosa por un conflicto de tierras. A los pocos días la presidenta mantiene una reunión transmitida en vivo con el gobernador de dicha provincia, reunión en la cual el incidente no es mencionado. Los Qom deciden trasladar el reclamo a nivel nacional y viajan a Buenos Aires y se instalan en la avenida 9 de Julio. Allí comienza un tire y afloje con varios acampes que son levantados tras promesas de mesas de diálogo y acuerdos y vuelven a instalarse cuando dichas promesas no se cumplen o las reuniones solicitadas no suceden. En 2012 el conflicto adquiere nuevas dimensiones cuando se suceden dos ataques sucesivos primero hacia el hijo del cacique, luego contra el mismo cacique Felix Diaz. Tras estos hechos se sucedieron una serie de accidentes dudosos, en los cuales estuvieron involucrados incluso personal de gendarmería, que llevaron a la muerte a varias personas de la comunidad.

mantener el respaldo al gobernador, lo cual en realidad era mantener el respaldo al modelo de agronegocio que estaba en trasfondo del conflicto territorial<sup>81</sup>.

Es interesante que cuando el conflicto escaló a nivel nacional, los periódicos de oposición como *La Nación*, históricamente conservador y ligado a las élites terratenientes, en el cual no abundaban las coberturas sobre la situación de las poblaciones comenzaron a hacerse eco del conflicto. En sus momentos más álgidos salían noticias diariamente en el cual se hacía énfasis en la falta de atención o cumplimiento de los acuerdos por parte del gobierno nacional. A la par estas noticias eran acompañadas por otras que reflejaban la dura situación de estas comunidades, sin embargo, en general la cobertura mediática puso poco énfasis en el reclamo territorial y la legitimidad de la posesión ancestral, sino que, se concentró en remarcar la pobreza extrema especialmente mostrando los casos de desnutrición infantil.

A partir de que los medios opositores como *La Nación*, *Clarín*<sup>82</sup> *Telenoche* entre otros daban cada vez más espacio y cobertura al conflicto Qom como una forma de atacar al gobierno, las posibilidades de diálogo se fueron reduciendo. En su investigación sobre la cobertura realizada por el diario Clarín, Nicolao muestra cómo el periódico construye un discurso que reduce la acción política de las poblaciones indígenas para presentarlas como “agentes pasivos atropellados por el gobierno provincial, que reclaman la acción de autoridades nacionales” (2015, 38).

En todo caso, finalmente el conflicto territorial indígena fue arrastrado -tanto por el oficialismo como por la oposición<sup>83</sup>- al terreno de la lógica binaria del enfrentamiento político en términos de kirchnerismo y antikirchnerismo.

En este escenario donde lo político queda devorado por la política en cuanto “lógica de policía”, (Rancière, 1996) el sentido del reclamo y sus anclajes respecto a los derechos

---

<sup>81</sup> A partir de los años 90 y especialmente en siglo XXI, el crecimiento de los cultivos de soja transgénica implicó una expansión de la frontera agrícola incrementando la presión inmobiliaria sobre distintos territorios con formas de ocupación o tenencia ancestral por parte de comunidades indígenas y campesinas, las cuales en su mayoría no contaban con escrituras. Es a partir de este período que se multiplican los conflictos por la tenencia de la tierra en distintas regiones del país (Aranda, 2011; Gordillo, 2018).

<sup>82</sup> Para esta investigación se relevó a profundidad la cobertura realizada por el periódico *La Nación*, sin embargo, la tesis de licenciatura de Nicolao (2015) sobre la cobertura realizada sobre este mismo conflicto por los periódicos *Clarín* y *Página 12* nos permite inferir un comportamiento similar por parte del primero.

<sup>83</sup> En 2015, como parte de los actos de campaña, Mauricio Macri visitó el acampe que los Qom mantenían en la avenida 9 de julio y prometió resolver el conflicto si ganaba las elecciones.

de las poblaciones indígenas frente al Estado nación quedaron desdibujados y nuevamente fueron pasados a un segundo plano.

El marco de reconocimiento de la diferencia y un nuevo relato oficial sobre la nación que reconocía el aporte de una multiplicidad de influencias indígenas, africanas, criollas y europeas (Adamovsky, 2012) permitió avanzar en políticas de reconocimiento con la inclusión de preguntas específicas en el Censo, pero marcó un límite claro relacionado con la defensa de un modelo de desarrollo y una noción inapelable de *lo nacional*.

Como señala Briones, el reconocimiento a la diversidad enmarcada en el proyecto “nacional y popular” implica ajustarse a estas categorías. “En lo nacional, ya no se exige un blanqueamiento pero la renuncia a las demandas de plurinacionalidad como el peaje a pagar para ingresar a la nación mestiza y, sobre todo, al *demos*. En lo “popular”, la preocupación compartida por el “bienestar de las mayorías” coloca al proyecto neo-desarrollista por fuera de lo debatible” (2015, 42) en coincidencia con Briones (2015) la demanda de los pueblos indígenas en su conjunto no solo trasciende los límites de la política multicultural, sino que desafía las formas naturalizadas de gestionar el Estado y por tanto propone revisar las reglas de juego.

La llegada de Mauricio Macri con un discurso ideológico diferente implicó otra forma de abordar los sentidos de la historia y su importancia en la construcción política del futuro. Si durante los gobiernos kirchneristas la historia es presentada como una fuente de legitimidad a partir de la disputa dicotómica entre élites y clases populares; con la llegada de Macri, la historia es despojada del conflicto y entendida como una sucesión de hechos que no requiere revisión y prima la idea de *mirar al futuro* (Vitale, 2017).

El gobierno de Macri intenta generar una lectura sin conflictividad de la historia. Sin embargo, esto no disminuyó la politicidad subalterna de la población afro-argentina ni indígena. Esta última venía desde años anteriores en un incremento sostenido de la conflictividad con el Estado que lejos de apaciguarse continúa en ascenso.

En su intento por presentar una postura conciliadora, a solo una semana de asumir, el presidente cumplió su promesa realizada en el acampe de la comunidad Qom y recibió una delegación compuesta por líderes Qom y miembros de otras 30 comunidades. Los Qom levantaron el acampe que habían mantenido durante 10 meses y se sentaron a dialogar con el nuevo gobierno. Sin embargo 6 meses después el líder Qom reconocía una mayor apertura al diálogo, pero sin resultados concretos. El conflicto de la comunidad no fue resuelto sin embargo en el relevamiento de noticias realizado se

observa como la cobertura al respecto fue disminuyendo hasta prácticamente desaparecer de la agenda mediática.

Para el antropólogo Gastón Gordillo (2020) la llegada a la presidencia de Mauricio Macri representó no solo la llegada al poder de un proyecto de clase expresado en su agenda pro empresarial y en la composición de su gobierno<sup>84</sup>, sino también un proyecto étnico racial que buscaba recuperar los valores de la Argentina blanca y europea.

En su primer discurso tras ganar las elecciones para presidente en noviembre de 2015 Mauricio Macri adscribe a la genealogía de la Argentina que descende de los barcos; “Este país maravilloso que tenemos es uno con espíritu emprendedor. Hay una razón: nuestros abuelos y padres cruzaron el océano en barco y vinieron buscando una oportunidad. Construyeron una etapa extraordinaria de la Argentina y ahora nos toca a nosotros continuar esa posta”.

A partir de allí, tanto los discursos del primer mandatario como expresiones públicas de altos funcionarios del gobierno recuperan esta línea genealógica para pensar tanto la historia como el presente argentino. A modo de ejemplo señalamos señalar solo algunos de estos discursos públicos. A poco más de medio año de asumir la presidencia, se cumplieron 200 años de la declaración formal de la independencia. La tónica y el acto oficial se distancia de los festejos realizados en mayo 2010 cuando se conmemoraba el inicio del proceso independentista. Como vimos el kirchnerismo había tomado el bicentenario como un hito central en la construcción de sentidos de su gobierno. Macri dio a los festejos un perfil relativamente bajo y buscó alejarse de esos sentidos contruidos por el gobierno anterior, este alejamiento puede verse tanto en los invitados al acto oficial, si en 2010 se encontraban presentes varios de los presidentes de la región, especialmente aquellos que de manera amplia podemos ubicar dentro del bloque progresista, y los festejos habían adquirido cierto tinte latinoamericanista. En 2016 el invitado principal fue el Rey Juan Carlos de España, a quien en un momento del discurso el presidente se dirigió para decir:

Claramente, deberían de tener angustia de tomar la decisión, querido Rey, de separarse de España. Porque nunca es fácil, no fue fácil en ese momento ni es

---

<sup>84</sup> El gobierno de Mauricio Macri se caracterizó por una fuerte presencia del sector empresarial en puestos claves del poder ejecutivo en lo que se conoce como captura corporativa del Estado, mediante la cual el sector privado tiene un acceso privilegiado para la toma de decisiones públicas en favor de intereses empresariales o de las propias empresas a las que pertenecen/pertenecían esos funcionarios, sin necesidad de que se cometan delitos tales como las coimas y sobornos (Castellani 2018).

fácil hoy asumir ser independientes, asumir ser libres, porque eso conlleva una responsabilidad, porque no se agota en decir “el país es independiente, este Estado es independiente (M. Macri, 09/07/2016).

Estas palabras sumadas al hecho de que en desfile militar realizado ese día participó el ex coronel Aldo Rico, uno de los jefes del intento de golpe *carapintada* contra presidente Raúl Alfonsín, en 1987 muestran un cambio en la lectura e interpretación tanto de la historia fundante como de la historia reciente de la nación.

Unos meses después el entonces Ministro de Educación, durante un acto realizado en una ciudad del sur del país<sup>85</sup>, señaló:

“Hace muy poquito cumplimos 200 años de nuestra independencia y planteábamos con el presidente, que no puede haber independencia sin educación, y tratando de pensar en el futuro, esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la educación” (E. Bulrich en La Nación 16/09/2016).

De este modo su analogía histórica trazaba líneas de continuidad entre campaña del desierto realizada en 1870 con las labores llevadas adelante desde el gobierno nacional en pos de la construcción de la nación<sup>86</sup>.

A medida que el gobierno avanzó un nuevo conflicto territorial con poblaciones indígenas mapuches, esta vez en el sur del país va a adquirir gran relevancia. Esta vez y a diferencia de la actitud dialoguista adoptada por Mauricio Macri y su equipo con los Qom durante la campaña electoral, la respuesta del gobierno fue principalmente represiva.

En el marco de esta represión se produce la desaparición del joven no indígena Santiago Maldonado, un artesano que apoya el reclamo de tierras llevado adelante por las comunidades Mapuches y solo unos meses después nuevamente como parte del accionar represivo de las fuerzas de seguridad se produce las muertes de otro joven, esta vez el mapuche Rafael Nahuel. Voy a detenerme muy brevemente en estos casos ya que nos permiten analizar las distintas narrativas de la nación en disputa.

---

<sup>85</sup> El discurso se pronunció en la ciudad de Choele Choel, fundada en 1879 durante la llamada Segunda Campaña al Desierto.

<sup>86</sup> Entre las líneas de continuidad histórica, vale mencionar que la campaña del desierto le permitió al Estado ocupar once millones de hectáreas, las cuales se repartieron entre unas 290 familias, entre las cuales se encontraba la familia Bulrich del entonces ministro (Wischñevsky, 2016).

La desaparición de Santiago Maldonado en medio de un operativo comandado por la gendarmería nacional evocó la experiencia de la última dictadura militar y generó una fuerte reacción de los organismos de derechos humanos y organizaciones sociales que activaron sus redes tanto nacionales como internacionales. Al tiempo que la presión por resolver la desaparición de Maldonado crecía, desde el gobierno y los medios de comunicación afines, como La Nación, Clarín o infobae<sup>87</sup>, se intentaban negar cualquier vínculo entre el accionar de gendarmería y la desaparición del joven e incluso acusar a la misma comunidad mapuche de su desaparición<sup>88</sup>. Una diputada oficialista llegó a sugerir que el joven se encontraba en Chile reclutado por la RAM y sugirió que la oposición se estaba inventando un desaparecido con fines políticos<sup>89</sup>. En todo caso, la figura de la desaparición activó a la sociedad que se manifestó masivamente pidiendo la aparición y luego de dos meses el cuerpo de Maldonado apareció flotando en el río Chubut. La versión oficial afirmó que se asustó del operativo y se tiró al río helado donde se ahogó sin intervención de ninguna fuerza de seguridad y que, debido a las bajas temperaturas, dos meses después el cuerpo se hallaba muy bien conservado. Más allá de los muchos espacios vacíos que dejó esta explicación la aparición del cadáver desactivaba las reminiscencias a la desaparición forzada de personas de la última dictadura cívico militar. Poco después en una nueva represión de las fuerzas de seguridad muere el joven mapuche Rafael Nahuel, y si bien nuevamente los organismos de derechos humanos y distintas organizaciones sociales denunciaron el hecho, el caso no tuvo la misma repercusión ni acompañamiento que el caso de Maldonado. Ambos jóvenes murieron en defensa de la misma causa. ¿Qué hace que algunas vidas/ muertes movilicen más que otras? ¿Son las circunstancias en las cuales se producen estas muertes las que determinan la masividad del rechazo o existe cierta naturalización respecto a las muertes de las personas racializadas de sectores populares, más aún si son indígenas?

Una primera explicación puede darse por la ya mencionada evocación a la dictadura militar que provocó la figura de la desaparición, sin embargo, no puede pasarse por alto el hecho de que ambos jóvenes tuvieran distintas procedencias. Mientras Santiago era

---

<sup>87</sup> Para esta investigación realizamos un relevamiento a profundidad de las coberturas realizada por el diario La Nación, y solo un barrido general de las coberturas de Clarín e Infobae

<sup>88</sup> “Caso Maldonado: allanan las tierras ocupadas por la comunidad mapuche en busca del joven desaparecido” (La Nación, 18/10/2017).

<sup>89</sup> Elisa Carrió, sobre Santiago Maldonado: "Construyeron un desaparecido" (Infobae, 23 /10/2017)



un joven de clase media de ojos claros, Rafael Nahuel era un joven mapuche que habitaba los barrios empobrecidos de Bariloche.

Para Briones y Lepe-Carrión (2021), en las marchas que pedían justicia por Rafael Nahuel, en general se puso más de relieve en el hecho de que la policía volvió a matar a un pibe pobre que en su pertenencia a una nación indígena y la relación de su muerte con una demanda territorial. Pero además señalan que:

...el hecho de que esas movilizaciones fuesen mucho menos masivas que las que inicialmente pedían la “aparición con vida de Santiago Maldonado”, un joven bonaerense de clase media, es para muchos mapuches otra nueva muestra de que vidas y cuerpos con distintas marcas de clase y racializadas siguen sin valer lo mismo (Briones y Lepe-Carrión 2021, 138).

Por otro lado, en el caso de Rafael Nahuel los medios de comunicación al presentarlo como un joven marginal que a partir de establecer vínculos con la Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) de Chile decide presentarse como mapuche<sup>90</sup> activaron tres discursos que se utilizan de manera recurrente, a veces alternadamente y otras en simultáneo en gran cantidad de los conflictos de tierras llevados adelante por comunidades indígenas, especialmente mapuches.

El primer discurso tiene que ver con el cuestionamiento de la autenticidad. Si la historia durante casi dos siglos afirmó la extinción de todas las poblaciones indígenas cada persona que se reconoce y adscribe como indígena es puesta bajo sospecha.

En este punto cabe resaltar al menos dos cuestiones, por un lado, la masiva presencia de personas que se reconocen como indígenas o afrodescendiente profundiza la crisis de la idea de la argentina blanca y europea, pero a su vez el avance de la frontera agrícola y las políticas extractivas incrementaron los conflictos territoriales. Es especialmente en este punto en donde con la Ley 26160 -por la cual se suspenden los desalojos de comunidades indígenas- resulta fundamental para ciertos sectores poner en duda la identidad indígena. En este sentido, se puede observar la construcción de discursos que combinan la puesta en duda de la “autenticidad indígena” y, llegado el caso que se acepte la condición indígena, lo que se pone en duda es su condición de pertenencia a la Argentina; es decir se puede ser indígena si se es migrante, y por último ambos relatos

---

<sup>90</sup> Titular en el diario La Nación “Rafael Nahuel: la vida de un expulsado que buscó refugio en la causa mapuche” (La Nación, 13/12/2018)

se combinan con la acusación de importar conflictos foráneos en alianza con organizaciones terroristas. En el marco de las investigaciones tras la muerte Rafael Nahuel en mano de la policía el diario Clarín publica una nota bajo el título:

*“Encuentran pólvora en las manos de Rafael Nahuel, el joven mapuche muerto en lago Mascardi. También hallaron restos de pólvora en los mapuches Lautaro González y Jones Huala<sup>91</sup>”*. En donde se intenta construir una imagen violenta que justifique el accionar represivo de las fuerzas de seguridad.

Dependiendo de los conflictos, los pueblos indígenas y las zonas del país de las que se trate se hace más hincapié en uno u otro cuestionamiento siendo el caso de las y los mapuches el que concentra el uso en simultáneo de estos tres argumentos.

En 2009 aparecieron varios artículos en el diario La Nación<sup>92</sup> apuntando a desacreditar la preexistencia del pueblo indígena "mapuche", entre ellos destaca el publicado por el periodista Rolando Hanglin, publicaba una nota titulada “La cuestión mapuche” en la cual cuestionaba la existencia del pueblo mapuche de este lado de la cordillera, y por lo tanto no podían reclamar territorios ya que, según él, quienes se identifican como mapuches son araucanos chilenos invasores:

... atención: en esa historia, que tiene muchos capítulos y muchos matices, no hay buenos y malos. No hay ángeles. No hay víctimas. No hay "mapuches". No hay "genocidio". No hay habitantes originarios, o mejor dicho sí los hay: originarios de Chile<sup>93</sup>.

Interesa mostrar aquí cómo este tipo de discursos tiene una importante presencia en los medios de comunicación masivos y cómo reaparecen cada cierto tiempo especialmente en contexto de reactivación de los conflictos territoriales. Distintos medios tanto nacionales como locales<sup>94</sup> construyen una oposición entre pueblos indígenas “invasores” y pueblos indígenas “originarios de la región” con legitimidad para

---

<sup>91</sup> Diario Clarín, 28/06/2018

<sup>92</sup> A los artículos citados hay que sumar "El regreso de la Araucanía" de Luis Moreiro y "Los argumentos que invalidan el reclamo territorial de los mapuches" en el mismo diario (el día 18 de octubre de 2009), el artículo de Roberto Porcel "Pueblos originarios y los posteriores" del día 14 de Agosto de 2009 en el matutino *Río Negro* y "Un nuevo malón mapuche" en el mismo diario del día 23 de diciembre de 2009 de Isidoro Ruiz Moreno (Trentini, et al, 2010).

<sup>93</sup> Diario *La Nación* 22/09/2009

<sup>94</sup> Ver: "Los Poyas, habitantes milenarios del Nahuel Huapi" (Diario *Angostura Digital*, 26/07/08), o "Los últimos Tehuelches" (Parte I y II, Diario *Angostura Digital*, 20/10/08 y 21/10/08), que tienden a exaltar a los "Poyas" y "Tehuelche" -respectivamente- como "verdaderos" pueblos originarios de la zona (Trentini, et al, 2010).

reclamar territorio. Sin embargo, la mayoría de estos últimos, lo cual serían legítimamente argentinos se encuentran "extintos"(Trentini, et al, 2010).

Para exponer la permanencia de estos discursos, e incluso su incremento, reponemos una cita extensa de una editorial del mismo diario publicada en el año 2014 la cual es sumamente explícita en este sentido:

Es necesario distinguir entre la existencia de un posible conflicto social y la actitud de aprovechadores de los reclamos de pueblos aborígenes. El V centenario de la persistencia de abusos y atropellos en otros países de la región no puede dar derechos en naciones ajenas a aquellos conflictos, como es el caso de la Argentina. Son muy preocupantes las tendencias anárquicas que se vienen produciendo desde hace algunos años en el sur de nuestro país y que se manifiestan en ocupaciones de campos y otras usurpaciones a la propiedad privada. (...) Se trata de un cóctel explosivo en el que se combinan reivindicaciones de inexistentes pueblos originarios sobre territorios que consideran tradicionales, por una parte, con acciones clientelistas a cargo de intendentes e incluso de gobernadores que facilitan esas ocupaciones con fines políticos, generando, a su vez, muy serios problemas jurídicos sobre los datos catastrales y los registros de tierras. Quienes han estudiado seriamente el origen y destino de los pueblos originarios parecen coincidir en señalar que los mapuches recién habrían llegado a nuestra Patagonia en los últimos cien años y aún hoy continúan migrando hacia la Argentina. Y, ciertamente, si no son oriundos de nuestro país, no tienen mayor derecho sobre territorio argentino. Cuando la reforma constitucional de 1994 consagró el artículo 75 inciso 17 y dispuso que corresponde al Congreso "reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, así como la propiedad y posesión comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan...", estaba dando cumplimiento al artículo 3 de la ley 24.309, que se refería únicamente al reconocimiento étnico y cultural de tales poblaciones, pero sin habilitar la modificación del derecho de propiedad, establecido en la parte dogmática de la Constitución, cuya reforma fue expresamente prohibida. La imagen lamentable de la estatua del general Julio Argentino Roca –de cuya muerte se cumplieron cien años el último domingo–, cubierta de pintadas y de leyendas tildando de genocida –un delito inexistente en su tiempo– a quien incorporó importantísimas extensiones a nuestro territorio, no es más que una nueva tergiversación de un relato<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Diario *La Nación* 22/09/2014

Hay que señalar que el cambio de gobierno nacional y el retorno del peronismo no significó una transformación ni en los discursos de extranjerización y negación por parte de los grandes medios de comunicación ni en los procesos de criminalización respecto a las y los líderes indígenas involucrados en demandas territoriales. En varias ocasiones los discursos de la prensa intentaron vincular al gobierno nacional con la promoción de las recuperaciones territoriales para exigir mayores acciones de “control” y represión.

En esta línea el portal de noticia Infobae en el 2020 publica una editorial de Claudio Chaves, titulada: *“Mapuches de papel: un negocio ilícito basado en una tergiversación histórica que el Gobierno avala”* en la cual se afirmaba que “Con el discurso de los pueblos originarios, el kirchnerismo promueve la toma de tierras en Villa Mascaridí<sup>96</sup>

Este cuestionamiento de autenticidad y por tanto de derechos sobre el territorio no solo se aplica para las comunidades mapuches del sur, sino que está presente en la cobertura de la mayoría de los conflictos territoriales que involucran a comunidades indígenas como puede verse en la siguiente cita también del diario relevado

Como un espejo del sur con el norte, a 2400 kilómetros del lago Mascaridí, donde ocurrieron las tomas de los mapuches, a la vera de la misma ruta 40 y con el mismo modus operandi, se repiten, aunque con otros actores, las usurpaciones y tomas en los Valles Calchaquíes, pasado pequeños y medianos productores salteños se movilizaron a la plaza de Cachi para manifestarse en contra del avance de las supuestas comunidades aborígenes sobre la propiedad privada. Para Florencia Wayar, la situación que se vive en el lugar desde que se sancionó la ley 26.160 es cada vez más difícil. “En el año 2006, con la ley de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, comenzaron a aparecer pseudo comunidades que nada tenían que ver con los pueblos originarios<sup>97</sup>.

Desde los medios de comunicación asistimos a un permanente cuestionamiento a la autenticidad identitaria, que se reproduce en distintos sentidos sociales, al tiempo que no se cuestiona el largo proceso de despojo que ha llevado a gran cantidad de personas indígenas a perder sus territorios y migrar a las ciudades con el correspondiente quiebre de los lazos comunitarios que ello implica. Aunque es un campo en el cual se requieren más investigación existen trabajos (Tamagno 1986, 2001; Maidana 2009, Bigot 2010),

---

<sup>96</sup> Infobae 7 /09/2020

<sup>97</sup> Mariana Reinke Diario *La Nación*, 22/12/2020

que dan cuenta cómo la vida en las ciudades implicó no solo un proceso de desarraigo sino también enfrentar una discriminación abierta que empuja a la aculturación y negación de la identidad étnica como estrategia de sobrevivencia. En el proceso de reemergencia étnica, algunas personas y organizaciones optaron por el esencialismo estratégico como mecanismo par evitar la permanente duda sobre su identidad mientras otrxs defienden su derecho identitario a ser reconocidos como indígenas incorporando sus historias de despojo y vida urbana, tal como lo señala la comunicadora quichua Laki Quispe:

Porque bueno, el movimiento indígena cada vez tiene mayor presencia y va a luchar por esos lugares, de visibilización, tampoco se les reconocía porque algunas decían ‘yo conozco a las indígenas y no son así, no se visten de esa manera’ como que no podíamos vestirnos, así como nos vestimos en la urbanidad (Laki Quispe, Ibídem)

Como muestra este testimonio, hay una idea instalada según la cual los indígenas “dejan de serlo” cuando migran a las ciudades porque en esa migración “pierden su cultura”, presuntamente asociada a “lo rural” y a los ámbitos “naturales” de pertenencia indígena.

Como señalan Briones y Lepe-Carrión, se construye un sistema para definir quién es o no es legítimamente mapuche -o indígena en general-, en donde importan menos la conservación de determinadas prácticas culturales que, los parámetros morales que permiten distinguir «buenos» y «malos» mapuches, según muestren complacencia o rebeldía con los lenguajes de contienda hegemonícamente habilitados (2021: 137).

El segundo discurso busca remarcar que el conflicto con los mapuches no es un conflicto nacional sino importado desde Chile. La permanente referencia a la RAM chilena en titulares como: “*RAM El grupo mapuche que, en las sombras tiene en vilo a la Patagonía*”<sup>98</sup> combina esta idea de un conflicto importado con la supuesta relación entre el reclamo mapuche con delitos y acciones terroristas: “*con actos violentos reclaman tierras que dicen son ancestrales, en 4 años suman 70 causas penales; muchas comunidades no respaldan sus acciones*”<sup>99</sup>. Estos discursos son adoptados por organismos oficiales como el Ministerio de Seguridad de la Nación de 2017 que en un documento señalaba la vinculación de líderes y lideresas mapuche con Resistencia Ancestral Mapuche (RAM), organización calificada como “movimiento

---

<sup>98</sup> Diario *La Nación*, 13/08/2017

<sup>99</sup> Ibídem

etnonacionalista violento” y con intereses de “lucha insurreccional”; allí se mencionaba a Moira Millán del MMDIBV como “vocera de la RAM” y como parte de una red de conexiones nacionales e internacionales con fines calificados como separatistas y disruptivos del orden institucional<sup>100</sup>.

Para la politóloga mapuche Verónica Azpiroz:

La configuración mediática de lo mapuche hasta 2017 tenía que ver con lo folklórico o con el “indio permitido” y a partir de ese año se marca el “indio insurrecto”. (...) Se da un quiebre de esa configuración mediática en el proceso de la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado en 2017. El gobierno nacional de Mauricio Macri (2015-2019) intensifica un discurso xenófobo contra lo mapuches, los migrantes y los afrodescendientes (2021, 194).

No solo se intensifica el discurso sino la criminalización y acciones represivas con las muertes de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel y el inicio de un proceso de deportaciones<sup>101</sup> y detenciones que inauguran la figura de “presos y presas políticas” mapuches en Argentina (Briones, Lepe-Carrión 2021).

Diana Lenton ubica este accionar como parte del proceso de negación o deslegitimación de “la militancia indígena en espacios de ‘la política’”, mostrando como la continuidad del “discurso hegemónico persiste aún hoy en leer las manifestaciones originarias en clave de peligrosidad”, ahora en clave terrorista (2018, 60).

De este modo se genera un complejo panorama en el cual las identidades indígenas además de enfrentarse al permanente racismo estructural que genera ser la encarnación de lo no deseado para la nación -es decir todo lo no europeo y blanco- tienen que defender su identidad en el marco de un proceso de estigmatización que va más allá de una cuestión de atributos desacreditantes y negativos existentes en la sociedad, ya que responden a prácticas de poder concretas y son funcionales a la reproducción de dichas relaciones (Trinchero y Leguizamón 1996) y actúan como un dispositivo de control social. Existe una vasta literatura que da cuenta del poder de los grandes medios de comunicación como actores sociales y políticos, con capacidad y poder, para definir y

---

<sup>100</sup> Ministerio de Seguridad de la Nación. *Comando Unificado contra la violencia de la RAM*. Buenos Aires, 2017. Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/noticias/comando-unificado-contra-la-violencia-de-la-ram>.

<sup>101</sup> El *lonko* de la Pu Lof en Resistencia de Cushamen, Facundo Jones Huala -uno de los principales testigos del asesinato de Rafael Nahuel-, fue detenido, extraditado a Chile y condenado a nueve años de prisión por su supuesta participación en el incendio de una finca en 2013.

controlar la visibilidad pública de los actores estratégicos, así como su capacidad para incidir en la realidad social y la opinión pública (Van Dijk 1994, Verón 1981, Becerra y Mastrini, 2009, Castells 2009).

En este sentido, Carlos del Valle cuando analiza la construcción mediática de discursos en torno a los mapuches en Chile, apunta a la importancia de considerar que estos discursos:

(a) se construyen a partir de los intereses de quienes los producen, (b) es posible identificar una estructura de los discursos expresados en una matriz general de construcción del discurso del enemigo, (c) esta matriz discursiva se articula siguiendo racionalidades generales (morales, criminales y neoliberales) y prácticas más específicas (políticas, económicas, sociales y culturales, como en los casos del exterminio, el despojo y la criminalización), que adquieren diversas manifestaciones según el énfasis de los intereses en disputa (2021, 14).

Castells (2009) señala que el poder de los conglomerados de comunicación radica justamente en la capacidad para modelar la forma en que sentimos y pensamos y en cómo esto incide en el accionar tanto individual como colectivo. En todo caso lo que me interesa mostrar es, en primer término, la articulación de intereses que están detrás de esta producción de discursos y en segundo término los efectos que estos discursos tienen en la creación de imaginarios sociales que legitiman acciones represivas no sólo desde el gobierno sino también de ciertos sectores de la sociedad. Como señala Irma Caupan mujer Mapuche del MMDIBV:

hay un racismo en Bariloche impresionante, esas marchas contra los mapuches que hacen son perversas (...) También hay que prestarle atención, a lo qué está pasando y a esa contraofensiva y esos discursos contra el reconocimiento de la identidad ancestral. Según ellos, ahora todos son indígenas inventados, que de repente se declaran indígenas para poder pelear tierra o que son chilenos o son terroristas, esa otra manera de invisibilizar y desprestigiar.<sup>102</sup>

Es en este punto donde la disputa discursiva tiene importantes consecuencias materiales, un ejemplo de esto es lo ocurrido en la Cámara de Diputados de la provincia de Mendoza en marzo del 2023.

---

<sup>102</sup> Irma Caupan Perriot, Comunicación personal, marzo 2023

Tras la aplicación de la Ley 26160 en un conflicto de tierras en la provincia, la Cámara de Diputados aprobó una resolución que declara:

“con base en los aportes científicos, históricos y antropológicos de especialistas en el tema indígena, “los mapuches no deben ser considerados pueblos originarios argentinos en los términos del art. 75 inc. 17 de la Constitución nacional y los Tratados Internacionales”. El texto también llamó a desconocer los relevamientos territoriales de tres comunidades mapuches de Malargüe y San Rafael, efectuados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en el marco de la ley nacional 26160.<sup>103</sup>

La resolución habla de aportes científicos, sin embargo, para Luciana Moreno, los aportes científicos occidentales se usan a conveniencia de los intereses políticos

Lo más paradójico de todo eso es que bueno, está la noticia ahí en internet.<sup>104</sup> La Universidad de Cuyo tiene una página en internet, donde publican todos los descubrimientos de sus científicos, ¿no? Y en uno sale la noticia de que en 2016 entre 2016 y 2017 unos arqueólogos encontraron restos, o sea, material lítico, huesos etcétera en el sur de Mendoza en Malargüe. Encontraron un cementerio de 1900 años y resulta que cuando fueron a hacer los datos a hacer al laboratorio y dio que eran del pueblo mapuche. Entonces, lo paradójico, es que ellos mismos crean leyes que van en contra de su propia ciencia, en contra de su propio saber supremo que es la universidad (Luciana Pingay, Ibídem)

Si bien, la negación de su condición “nacional” tiene como trasfondo principal frenar cualquier reclamo en términos de territorio, es preciso detenerse en este uso de la condición nacional como una nueva forma de establecer fronteras de pertenencia y especialmente fronteras en términos de acceso a derechos.

En el marco del incremento de los conflictos territoriales, desde los sectores de oposición y los grandes medios de comunicación propiedad de las élites con intereses territoriales se pueden resumir tres tipos de respuestas: 1) la puesta en duda de su autenticidad étnica; 2) la puesta en duda de su pertenencia al Estado-nación argentino 3)

---

<sup>103</sup> Esta declaratoria fue repudiada por distintos actores sociales como Organización Identidad Territorial Malalweche de Argentina; La Central de Trabajadores de la Argentina (CTA) Autónoma; Centro de Profesionales por los Derechos Humanos y El Consejo de Decanas y Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanas (CODESOC) entre otras y de instituciones como La Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, el INAI y el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI)

<sup>104</sup> <https://www.unidiversidad.com.ar/cementerio-indigena-hallado-en-las-inmediaciones-de-malarge-en-15-fotos> también se puede consultar: <https://www.notimerica.com/sociedad/noticia-hallan-mendoza-cementerio-indigena-1200-anos-antiguedad-20161008074447.html>



su caracterización como organizaciones terroristas con vínculos con el crimen organizado internacional y el narcotráfico.

Bajo estas premisas, como señalaba Azpiroz (2021) las demandas de autonomía y Estado plurinacional - tal como pasó en Bolivia y Ecuador en un inicio- son leídas como un separatismo que atenta contra la soberanía nacional, tal como lo expresa un trabajo final de la carrera de inteligencia de la UBA:

...la persistencia de estos conflictos -demandas territoriales de autonomía- podría acelerar los procesos de autonomización llevando las estructuras políticas a una verdadera atomización. Ejemplo Bolivia dividida en 36 Naciones autónomas clasificadas por su origen étnico aborígen. El accionar de las narco guerrillas y el narcoterrorismo pueden incidir sobre comunidades aborígenes. Desde el punto de vista político el indigenismo Mapuche podría servir de base ideológica a la respuesta de marginados entre los marginados, frente al silencio cómplice del Estado, dentro de una estrategia sustentada por ideas revolucionarias que buscan la intensificación de viejos conflictos con miras a la destrucción del Estado y reemplazarlo por un socialismo S XXI (Irigoyen 2019, 24).

En este marco, las demandas de las personas afrodescendientes encontraron menos resistencias -aunque ello no implica la ausencia de conflictividad y traspiés- ya que sus reclamos en general no chocan con los intereses de terratenientes ni ponen en jaque el modelo extractivo primario exportador. Ello no significa que los reclamos de reconocimiento sean secundarios ni menos relevantes para la vida material y concreta de estas personas (Fraser, 2000). Los reclamos de las personas afrodescendientes no solo se dirigen al Estado sino al conjunto de la sociedad y las múltiples formas de racismo presentes en la narrativa dominante de la nación argentina con pretensiones de blanquitud (Lamborghini, Frigerio, 2010). Si bien buena parte del activismo y formas de politicidad de las organizaciones afrodescendientes en los años 90, se centró en una estrategia de visibilización a través de la cultura, paulatinamente logró una mayor politización de las formas culturales, aunque no siempre lograron mostrar claramente la vinculación con las condiciones socioeconómicas (Lamborghini, Frigerio, 2010).

Al igual que las poblaciones indígenas, las afrodescendientes todo el tiempo tienen que acreditar y demostrar su autenticidad o en su defecto su argentinidad como señala Gladys Flores activista afro guaraní

Vivimos en un país donde es complejo pensar quién es afrodescendiente sin pensar en el colorismo y la extranjerización. Cuando decís “afrodescendiente” esperan ver a una persona negra. Si no la ven, dudan. Y cuando la ven, piensan que no es de acá<sup>105</sup>.

Las organizaciones y activistas afrodescendientes no solo tienen que defender su autenticidad, sino que también tienen que demostrar la existencia de un racismo estructural permanentemente negado y que lleva incluso a que se cuestionen las políticas de acción afirmativa y combate al racismo desplegadas desde el Estado. Tal es así que el año 2020 ante una iniciativa del Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) de crear una Comisión Nacional para el Reconocimiento Histórico de la Comunidad Afroargentina, con el objetivo de “contribuir al cumplimiento del pleno goce de derechos de los ciudadanos que la integran”.

El portal de noticias Infobae ligado al Grupo Clarín, publicó una nota<sup>106</sup> en la cual se consideraba esta iniciativa como “una barbaridad y un sinsentido”, desmintiendo la existencia de “un racismo estructural” y poniendo en duda que después del proceso de mestizaje sea posible hablar de una comunidad afroargentina. Es decir, poniendo en duda nuevamente el derecho a las personas de *ser* afroargentinas. En la construcción de esta nota se apeló a las *palabras autorizadas* como la del historiador Alejandro Gómez, que afirma:

“Lo que se busca es más presupuesto. Lo mismo que pasa con los supuestos mapuches en el sur. Además, **¿cuántos indios realmente puros hay?**”<sup>107</sup>

Resaltamos la frase final, donde se refuerza que solo pueden ser consideradas indígenas u afroargentinas las personas que encajen en estándares de pureza imposibles, negando el reconocimiento como afrodescendientes a personas cuyo linaje se haya mezclado con “sangre no africana”.

El segundo fragmento, es parte de la entrevista a la historiadora Lilia Ana Bertoni que dice:

---

<sup>105</sup> Gladys Flores activista afro guaraní, educadora popular feminista Entrevista en Página 12 2/07/2021 disponible en <https://n9.cl/0jlh6>

<sup>106</sup> Peiró Claudia “El Gobierno afirmó que en Argentina “opera un racismo estructural” para justificar la creación de una comisión” Infobae 15/11/2020 disponible en: <https://n9.cl/9cnoj>

<sup>107</sup> Ibídem, énfasis propio.

Se está tratando de crear un problema que en la Argentina ya fue solucionado por el éxito de las políticas de integración, de **'blanqueamiento'**, es decir de ignorancia de las diferencias de color. Como todo proceso histórico, puede haber sido conflictivo en su momento, pero hoy ya está concluido<sup>108</sup>

De este fragmento interesa destacar el modo en el cual se conceptualiza el blanqueamiento como “*ignorancia de las diferencias de color*” sin mayor referencia a la construcción de un sistema de jerarquías étnico racializadas sobre los profundizamos en un capítulo anterior. A su vez este mismo fragmento deja ver una concepción de la historia según la cual el pasado es un tema concluido y por lo tanto inmutable. En esta investigación se sostiene todo lo contrario, el pasado y la historia se construyen en una relación dinámica con el presente desde el cual son leídos y por lo tanto toda disputa respecto a las lecturas históricas del pasado son disputas con implicancias en el presente.

A lo largo de este capítulo vimos como la apelación y uso de la categoría de nación está siempre ligado a un proyecto y una disputa política que permite disputar y actualizar los pactos de dominación estatal (Brachet, 2012). Las demandas de transformación estatal mediante reformas constitucionales que reconozcan el estado plurinacional son justamente formas de actualización de estos pactos de dominación. Sin embargo, la plurinacionalidad no solo puede ser conceptualizada en relación a las formas de organización estatal, sino que sus implicancias pueden estar menos centradas en el Estado y más en una propuesta de transformación societal.

En Argentina tanto la demanda de estado plurinacional como una discusión sobre sus implicancias y alcances es relativamente reciente y se desarrolla en un marco de profunda adversidad ya que tanto las poblaciones afrodescendientes como las poblaciones indígenas aún están tratando de demostrar la persistencia de un racismo estructural no reconocido que, entre otras cosas, les sigue negando su derecho a la existencia. En el marco del incremento de los conflictos territoriales también encontramos una reactivación de los discursos que ponen en duda la “autenticidad identitaria”; extranjerizan lo no blanco y criminalizan los reclamos.

---

<sup>108</sup> Ibídem, énfasis propio.

En este marco en el siguiente capítulo se ahonda sobre las implicancias y sentidos que tiene el debate de la plurinacionalidad en el marco de los Encuentro Nacionales de Mujeres y el cambio de nombre a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales.

BORRADOR

## **Capítulo 6. Encuentros y desencuentros en torno a la plurinacionalidad dentro del movimiento feminista de mujeres y diversidades en Argentina**

En el año 2017, en el ENM realizado en la ciudad de Resistencia, Chaco, una de las provincias con importantes poblaciones indígenas y de las más golpeadas económicamente, comenzó a extenderse la idea/ propuesta de cambiar el nombre de los encuentros reconociendo la plurinacionalidad y nombrando a las diversidades. Dicha propuesta fue nuevamente planteada en 2018 en territorio mapuche pero, la comisión organizadora no dio paso a la misma. Tras este encuentro se organizó la campaña “Somos plurinacional” que abogaba por el cambio de nombre y en 2019 en la ciudad de La Plata con una participación récord de 200 mil personas, las tensiones escalaron llegando a sucederse expresiones violentas. A pesar de ello, una multitud se movilizó en la marcha del Encuentro con la consigna “Plurinacional y con las disidencias”.

Los dos años siguientes la pandemia ocasionada por el COVID-19 impidió la realización de encuentros presenciales. En el 2022 las discrepancias en torno al cambio de nombre precipitaron una situación inusual, ya que por primera vez se realizan dos convocatorias diferentes; es decir se divide en dos. El primero desarrollado en octubre EPMLTTBINB y otro que se mantenía como “nacional y de mujeres” en noviembre.

Empezaremos realizando un recorrido que nos permita entender cómo se construye y consolida la demanda (Retamozo, 2009) en torno a la plurinacionalidad. Para ello se aborda la construcción de alianzas y acciones colectivas que se tejen en torno a la plurinacionalidad y al cambio de nombre en su conjunto.

En un siguiente momento analizaremos las resistencias y oposiciones frente a la demanda, para así adentrarnos en los diferentes argumentos a favor y en contra, y desde allí, indagar las significaciones, sentidos y aristas que se abren en torno a la forma de nombrarse, y en especial respecto a la plurinacionalidad. Por último y teniendo en cuenta lo anterior, me interesa reflexionar sobre cómo las disputas y sentidos en torno a la demanda de reconocimiento de la plurinacionalidad y las diversidades configuran una disputa en torno al sujeto político del Movimiento feminista de mujeres y diversidades y su proyecto político.

## 6.1 Emergencia y consolidación de una demanda en torno a la plurinacionalidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres

### *XXXII ENM en Resistencia Chaco y una masiva participación indígena*

En 2018 se realizó en la ciudad de Resistencia, Chaco el XXXII ENM. La provincia de Chaco es una de las provincias con mayor presencia indígena, según el CENSO de 2010. El 3,9% de la población se reconoce indígena y se trata de 41.304 personas sobre un total de 1.055.259 habitantes<sup>109</sup>. Ese porcentaje supera la media nacional que es de un 2,4%. A su vez, Chaco es la provincia que históricamente presenta los mayores índices de pobreza con el 49,9% de personas debajo de la línea de pobreza según los datos del INDEC (2022). Ciertamente, de ese universo son las mujeres y especialmente las mujeres indígenas la más afectadas tal como se señala en el documento de apertura del ENM:

No es casual que ahora estemos juntas y en Resistencia, cuando en Argentina se vienen profundizando las desigualdades económicas y sociales que devienen en una escalada de la feminización de la pobreza (...) La Corte Suprema de la Nación desde hace diez años exige al gobierno nacional y al provincial dar respuestas a los pueblos del norte y de El Impenetrable para detener lo que denominaron “el genocidio silencioso” de los pueblos originarios de esa zona, por desnutrición, tuberculosis, Mal de Chagas, entre otras enfermedades y muertes evitables. Muchas de las que dan batalla todos los días contra estas injusticias estamos acá presentes. (...) **La violencia machista, patriarcal y racista se recrudece aún más contra las jóvenes mujeres originarias.** Un ejemplo de esto es la violación y el femicidio de Juana Gómez de 15 años en Quitiniipi en 2013.

Por ello, no fue un hecho menor que para la realización del 32 ENM, se haya creado una nueva subcomisión de interior que se dedicó a recorrer los sectores rurales invitando a las mujeres indígenas a participar. El trabajo de la comisión dio sus frutos y aproximadamente unas 1500 mujeres hicieron sentir su presencia en el Encuentro. El acto de inicio contó con la presencia de lideresas Qom, Wichí y Moqoit quienes dieron la bienvenida en sus lenguas (Carabajal, 2017) y el taller de mujeres originarias fue el más grande de todo el ENM con aproximadamente 900 participantes. Quisiera retomar en extenso, algunos fragmentos del documento de conclusiones de dicho taller:

---

<sup>109</sup> El 95,1% de esos 41.304 habitantes es descendiente de los pueblos originarios que históricamente han habitado la región del Chaco. En efecto, el 74,5% se autorreconoció perteneciente al pueblo Toba, el 11,2% al Wichí y el 9,4% al Mocoví. (CENSO, 2010)

Nosotras, mujeres indígenas, reunidas en el marco del 32° Encuentro Nacional de Mujeres los días sábado 14 y domingo 15 de octubre de 2017, expresamos lo siguiente: reivindicamos y somos orgullosas portadoras de nuestra cultura Qom, Moqoit, Wichi, Kolla, Quichua, Mapuche, Rankulche, Theuelche, Aymara, Guaraní, Charrua, Huarpe, Diaguíta, Cachalqui, Omaguaca, de Bolivia, de Paraguay, Ecuador y Chile. Celebramos la realización del Encuentro Nacional de Mujeres en la Provincia del Chaco, porque **es una oportunidad para visibilizar nuestras preexistencias, nuestras culturas, nuestras formas de entender y ver el mundo, para muchas es la primera vez que participamos en el Encuentro Nacional de Mujeres.** (...) Repudiamos toda situación de violencia hacia nosotras y hacia nuestros cuerpos, decimos ¡BASTA YA! Y levantamos nuestra voz milenaria, a pesar de la triple opresión, mujer, pobre y originaria seguimos vivas y luchando.

Reivindicamos y decimos que la tierra/territorio es esencial para los pueblos indígenas, decimos sí a la soberanía alimentaria, sí a nuestras semillas que favorecen a la biodiversidad y a la vida. Decimos sí a LA VIDA, AL AGUA, SI AL MONTE, SI A NUESTRAS LAGUNAS. No a los agrotóxicos, no a la megaminería, no al fracking, no al avance de industrias extractivas.

Denunciamos las situaciones de racismo y discriminación estructurales que viven los pueblos indígenas y en particular la niñez, adolescencia, juventud y mujeres en territorio de los pueblos Qom Moqoit, Wichi en el Chaco.

Exigimos la aprobación por parte de la Cámara de Diputados de la Nación la prórroga de la Ley 26.160, porque están en juego 8 millones de hectáreas donde existen 600 conflictos territoriales. Exigimos la sanción de la Ley de Propiedad Comunitaria Indígena para efectivizar la entrega de los títulos comunitarios.

Exigimos el cese de la criminalización y la persecución política a los pueblos indígenas y en particular de las líderes indígenas y de los hermanos Agustín Santillán, Facundo Huala y la aparición con vida de Ángel Melagrani y Santiago Maldonado.<sup>110</sup>

Como ellas mismas señalan este ENM fue una oportunidad para visibilizar sus luchas y también para ampliar la participación de las mujeres indígenas en los ENM ya que resultó el Encuentro con mayor presencia indígena hasta ese momento. ellas entendieron la importancia no solo de estar allí sino de colocar preocupaciones

---

<sup>110</sup> XXXII ENM Chaco, 2017. Conclusiones, mayúsculas en el original, énfasis propio.

centrales para las comunidades en un contexto de avance sostenido de la industria extractiva y la agroindustria y la agudización de los conflictos territoriales. Las mujeres indígenas ponen en el centro luchas la defensa de la vida toda; dicho en nuestras palabras no conciben una lucha feminista que no sea a la vez una lucha contra el racismo y el modelo de expropiación territorial como algo que amenaza la vida en su conjunto. Aquí encontramos un elemento de permanente tensión sobre cuáles son las luchas de las mujeres, las diversidades y los feminismos y cuáles no serían parte de las luchas que competen a este movimiento. Seguiremos ahondando sobre este tema a lo largo del capítulo, pero quisiera resaltar la importancia de este ENM para la consolidación de una demanda en torno al reconocimiento de la plurinacionalidad. En varias entrevistas y notas periodísticas que rememoran las discusiones en torno al cambio de nombre se ubica el XXXII ENM como el punto de partida o de cristalización de la demanda (Mussolini, 2023).

El debate sobre lo plurinacional surge ahí en Chaco. La diferencia con Trelew fue que la discusión sobre la plurinacionalidad se dio ya en el marco de la Comisión Organizadora porque las compañeras del Movimiento Indígena por el Buen Vivir, donde está la referente Moira Millán la impulsaron desde adentro. (...) ellas venían desarrollando una campaña que era nos queremos Plurinacional en ese entonces, ellas tenían una bandera que decía: nos queremos Plurinacional en Chaco y en Trelew (Natalia D'Amico, comunicación personal, septiembre 2023)

La referencia a Chaco, me llevó a buscar en las coberturas de prensa y el documento de conclusiones, donde finalmente no halle referencias explícitas respecto a la demanda por un cambio de nombre de los Encuentros. Sin embargo, es preciso señalar que por un lado, las conclusiones no siempre logran recoger todo lo que se discute y por otro lado, no todas las discusiones suceden en los espacios establecidos para los talleres. En los Encuentros suceden un montón de cosas al mismo tiempo y por diferentes canales. Por lo anterior y más allá de que la demanda de cambio de nombre se masifique y tome un cuerpo más estructurado en el siguiente ENM, vamos a ubicar el encuentro realizado en Chaco como un momento de crucial importancia para la misma. Además, cabe recalcar que tanto el reconocimiento de las diversidades sexo genéricas como de la plurinacionalidad son demandas que no aparecen de la nada ni de la noche a la mañana sino que, son fruto de un largo proceso para lograr la escucha de una voz política



(Spivak 2003), de hacer visible presencias que ya eran constitutivas de los Encuentros como señala la activista travesti y afro-indígena María Pía: “para el 2014 fui parte de la Comisión organizadora del Encuentro acá, en Salta, donde vinieron hermanas de pueblos originarios a hacer la apertura del encuentro. Ahí nosotras ya planteábamos la plurinacionalidad”

En todo caso, la demanda ya *flotaba en el aire*, pero a continuación veremos cómo se formula de manera explícita en el XXXIII ENM en Trelew.

#### *XXXIII ENM Trelew el posicionamiento de la demanda por el cambio de nombre*

Tiempo antes del XXXIII ENM, en abril de 2018 las Mujeres indígenas por el Buen Vivir, organizan el Primer parlamento de mujeres originarias en Ensenada, Provincia de Buenos Aires. Con unas 100 participantes de distintos lugares del país Durante el Parlamento se lanzó la Campaña #NosQueremosPlurinacional que tiene como propósito que el Encuentro Nacional de Mujeres pase a llamarse Encuentro Plurinacional de Mujeres, en este sentido en su manifiesto realizaron:

“un llamado a todas las mujeres a unirse a la Campaña por un Encuentro Plurinacional de Mujeres donde garanticemos las condiciones para la participación de las hermanas, que se considere traductores para las distintas lenguas, que contemple la espiritualidad”<sup>111</sup>.

En su página de la red social Facebook explicaban las razones de esta demanda:

*Nos Queremos Plurinacional* es una propuesta nacida de la lucha de las Identidades de mujeres indígenas, nos acompañan en esta campaña mujeres afrodescendientes y negras.

El histórico y valioso Encuentro Nacional de Mujeres debe incluir a las Naciones preexistentes, por eso proponemos el Encuentro Plurinacional de Mujeres, existimos y acá estamos.

En el territorio argentino existen más de 36 naciones originarias, la comunidad afrodescendiente y la negra.

Defendemos nuestros cuerpos-territorios de todo tipo de violencia.

---

<sup>111</sup> Manifiesto Primer parlamento mujeres originarias, abril 2018. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/634444744111216/>

Confiamos en ustedes para buscar un mundo donde quepan todas los mundas, desde la reciprocidad y el buen vivir como derecho <sup>112</sup>.

Desde este espacio se invitó a sumarse a la campaña y se promovió que la propuesta de cambio de nombre sea votada en el acto de cierre del 33 ENM. A su vez desde el ámbito *Mujeres indígenas por el Buen Vivir*, inicialmente se plantearon formar parte de la comisión organizadora y promover la participación de las mujeres indígenas en el Encuentro. Una de las entrevistadas relata:

Muchísimas hermanas ni sabían que existía un encuentro porque viven en las afueras en sus comunidades, porque estamos totalmente invisibilizadas, porque este es un país racista totalmente racista. Entonces hubo que hacer todo un proceso, incluso dentro de nuestro grupo, para poder plantearles lo que nosotras queríamos, nosotras que somos de ciudad que tenemos otra mirada, así que bueno fue tanto interno como externo y esta posibilidad de decirnos queremos ir, no sabemos qué va a pasar si vamos a ser bien recibidas y nos van a escuchar. (...) dijimos territorio mapuche con más razón nos van a recibir y vamos a poder difundir y hacerlo plurinacional. Fuimos con Moira Millan, que es la creadora del movimiento y con otras hermanas de la zona. Nos pasaban el micrófono así y no nos dejaban hablar, esto en las primeras reuniones, no estábamos hablando de grandes asambleas, seríamos 40 mujeres en el Bolsón. Me acuerdo que vinieron las compañeras trans y nos dijeron, a nosotras nos llevó 30 años, así que ustedes tranquilas porque toma tiempo y nosotras que, somos preexistentes a esta nación, sabemos de paciencia (Irma Caupan Perriot, *Ibíd*em)

En octubre llegó el XXXIII ENM del cual participaron alrededor de 50 mil mujeres y diversidades. Las dificultades dentro de la comisión organizadora llevaron a que finalmente el MMIPV decidiera no participar del acto de apertura. Sin embargo, lograron instalar desde el documento inicial, leído en la apertura, la importancia de dar un debate sobre la plurinacionalidad:

“¡Bienvenides a todes!!!

Compañeras, mujeres, mujeres trans y travas, lesbianas, bisexuales, tortas y no binaries, estudiantes, trabajadoras, ocupadas, precarizadas y desocupadas, jubiladas, trabajadoras rurales, campesinas, mujeres de organizaciones sindicales, barriales, de

---

<sup>112</sup> <https://www.facebook.com/PMOriginarias> 10 de Agosto 2018

DDHH y políticas, autoconvocadas, mujeres de pueblos originarios, afrodescendientes, migrantes y de Latinoamérica toda: ¡Bienvenidas a Trelew, Chubut!!, ¡Bienvenidas al Encuentro más austral de la historia de los Encuentros!

¡Por primera vez Chubut es sede del Encuentro Nacional de Mujeres, en su edición Nº 33! Las recibimos hoy en territorios ancestrales, donde mujeres originarias han resistido y continúan haciéndolo desde hace más de 500 años. (...)

**Durante estos dos días en los talleres serán el espacio para que el debate sobre la Plurinacionalidad, que ya se viene dando, se traduzca en distintas voces, argumentos y razones.** Si hoy cala en miles es porque expresa la necesidad de resistir el avance y recrudescimiento de las violencias sobre los territorios ancestrales y los cuerpos racializados (énfasis propio) <sup>113</sup>.

Es decir que desde el día uno del XXXIII ENM se abrió una discusión respecto a debatir el carácter nacional o plurinacional de los encuentros. Una vez en los talleres desde MMIPB se llevó adelante un espacio para abordar la libre determinación de los pueblos en la cual también se planteó la plurinacionalidad, Irma Caupan relata:

hubo más de mil mujeres, y lo empezamos con ceremonia. También vinieron a patotearnos algunas mujeres de ciertos partidos políticos, ciertas agrupaciones porque estaban enojadísimas de que tuviéramos tanta gente. Todas esas cosas pasaron, fueron visibles para todo el mundo, no es que nosotros exageramos ni nada y bueno la verdad que se terminó cantando en las calles de Trelew, diciendo Plurinacional

Y Natalia D'Amico agrega:

Yo tengo yo particularmente, tengo el recuerdo muy concreto de ver en el marco de la marcha, una columna que venía, un Malón pensando en las palabras que ahora las compañeras de las comunidades del norte vienen instalando, venían por la vereda, con una bandera que decía nos queremos plurinacional y estaban yendo a ganar la cabecera de la marcha. Me acuerdo eso y que fue una imagen bastante similar a la que había visto en Chaco. porque medio que el debate sobre lo plurinacional surge ahí en Chaco, veo la misma imagen. La diferencia con Trelew fue que la plurinacionalidad ya se venía discutiendo en el marco de la Comisión Organizadora porque las compañeras del Movimiento Indígena por el Buen Vivir (...) ellas venían desarrollando una

---

<sup>113</sup> Discurso Apertura XXXIII ENM disponible en: <https://pcr.org.ar/nota/arranco-el-encuentro-mas-austral-de-la-historia/>

campana que era nos queremos Plurinacional en ese entonces, ellas tenían una bandera que decía nos queremos Plurinacional en Chaco y en Trelew.

Finalmente, y a pesar de que según los reportes periodísticos en la marcha de cierre del Encuentro uno de los cantos que sonó más fuerte fue “Memoria ancestral, plurinacional”<sup>114</sup> La propuesta no fue tratada en la plenaria final y en términos oficiales el Encuentro no cambió de nombre. Ante esta situación desde el *Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir* se publicó el siguiente comunicado:

Nosotras las mujeres de las 36 naciones del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, queremos hacerle saber al mundo nuestra felicidad de haber logrado sembrar la semilla de la Plurinacionalidad del hasta aquí llamado Encuentro Nacional de Mujeres, en el territorio de Puel Willi Mapu, Chubut.

Sepan que ha nacido una nueva fuerza expresada en este movimiento de mujeres que construye su camino desde el pensamiento ancestral de nuestras naciones originarias, heredando el mandato de nuestros antepasados de resguardar la vida. Esto nos lleva a ser autónomas, autogestivas, sin partido, sin religiones, somos mujeres indígenas autoconvocadas para construir el Buen Vivir como Derecho. Venimos haciendo un largo camino de muchos años en la lucha por la visibilidad y reconocimiento de nuestras realidades y problemáticas.

Reafirmamos que el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir no participó del acto de apertura del 33\* Encuentro Nacional de Mujeres, decisión que fue tomada por consenso por los motivos que ya hemos venido comunicando. Sin embargo, recibimos y abrazamos a todas las participantes de lo que fue el primer taller al que llamamos “Mujeres por la Libre determinación de los pueblos” con la ceremonia del fuego en donde quemamos siglos de desencuentro.

El taller también fue un logro gestado desde una resistencia permanente contra el racismo, negación de acuerdos establecidos en las sucesivas plenarias con la intención de silenciarnos como históricamente han hecho con nuestros pueblos.

Queremos decirles a los medios de comunicación, organizaciones y a la sociedad en su conjunto que somos el Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir, que no vamos a claudicar, nuestras acciones y nuestras voces no permitirán más estas prácticas como se dio con la Comisión Organizadora de Chubut donde hubo repetidos maltratos durante todo el proceso de dicho encuentro incluyendo hasta en el último minuto del

---

<sup>114</sup> Página 12, “La Patagonia rebelde” 16/10/2018 disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/148820-la-patagonia-rebelde>

acto de cierre donde se nos niega el micrófono para poder compartir las conclusiones del taller. Ya es sabido que estamos en una provincia que sistemáticamente, reprime, oprime y niega las identidades de este territorio. Queremos agradecer con todo nuestro amor y gratitud a las compañeras de la Campaña Nacional por el Aborto Legal Seguro y Gratuito que nos cedieron su lugar para marchar y extendemos un especial agradecimiento a las compañeras Claudia Haro y Alma Fernández por el enorme gesto de brindarnos un espacio dentro de su tiempo en el escenario en el cierre para poder agradecer a las miles y miles de mujeres, lesbianas, travestis y trans que gritan junto a nosotras NOS QUEREMOS PLURINACIONAL. Nos vemos en La Plata, el año próximo<sup>115</sup>.

Como puede verse en el comunicado anterior y como Claudia Korol señala, este reclamo de volver Plurinacional los ENM, planteado de manera contundente y explícita por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, fue ampliamente recibido y asumido por mujeres de distintas comunidades al tiempo que se “combinó en Trelew con las demandas de reconocimiento de identidades de las travestis, trans, lesbianas, intersex, bisexuales, queer” <sup>116</sup> logrando una configuración de sentidos colectivos articulados.

Natalia D’amico nos decía que si bien en Chaco el tema ya estaba presente el Encuentro de Trelew funciona como un giro en lo que respecta a instalar el debate de manera pública y masiva. Desde ese momento la demanda ya no se puede invisibilizar. Una lectura similar plantea María Pía Cevallos:

Ahí aparece la dimensión indígena mucho más fuerte y creo que el encuentro de Trelew fue el encuentro que permitió que ya no haya vuelta a un no debate. Las hermanas mapuches, las hermanas indígenas, que fue multitudinario y que estuvieron ahí y que dieron muchísimo debate, que ya lo habían instalado y después en La Plata también que es cuando se da el debate más explícitamente. Yo creo que ese sector de mujeres con esa línea hegemónica tuvo que correrse porque ya estábamos en procesos de transformaciones.

Tras el ENM en Trelew podemos afirmar que nos encontramos ante una demanda social consolidada que involucra la intervención de la subjetividad colectiva para

---

<sup>115</sup> Comunicado Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir 15/10/2018 Trelew, Chubut, Puel Willi Mapu.

<sup>116</sup> Korol “Plurinacional o nada” en Pagina 12 08/12/2018

operar sobre una relación social particular y significarla como lugar de un antagonismo (Retamozo 2009, 116).

## 6.2 Las disputas políticas en torno a cómo nombrar los Encuentros

A partir de allí, comienzan una serie de debates, posiciones y disputas entre quienes apuntan a sostener el orden social instituido dentro de los ENM y a través de él en el movimiento y quienes, con su demanda buscan transformar este espacio y abrir un ámbito de discusión sobre el horizonte político del movimiento. En este sentido, y siguiendo a Laclau (2000), me interesa mirar la constitución de la demanda como un momento que permite la emergencia del antagonismo. Entendiendo el antagonismo justamente como el paso de la conciencia sobre las posiciones de subordinación a la acción política. Así la demanda se produce en un intersticio del orden social como una “falta” y puede convertirse en vehículo de efectos dislocatorios, algo que dependerá de la capacidad de articulación de la demanda, pero también del contenido -literal y su exceso metafórico- (Retamozo 2009, 114).

Como señala el autor es importante indagar también en el reverso de la demanda y la capacidad de las instituciones que gestionan el orden social- en este caso quienes pretenden tener cierto control sobre los ENM- para dar respuestas, definir, desplazar o cancelar los conflictos. Este juego de tensiones modifica tanto la subjetividad colectiva de quienes impulsan determinada demanda como las estrategias y posiciones e incluso subjetividades de quienes intentan mantener el orden establecido.

A continuación, repondremos justamente los argumentos y sentidos de la disputa a partir de sentidos divergentes entre quienes comparten la demanda por el cambio de nombre y las argumentaciones discursivas antagónicas a dicha demanda.

*¿Nos queremos o somos plurinacional?*

La campaña *Somos Plurinacional* surge poco tiempo después del XXXIII ENM de Trelew, cuando inician las plenarias para conformar la nueva comisión organizadora encargada del siguiente Encuentro, ahí surgen los primeros desacuerdos:

Nosotras veníamos desde noviembre de 2018. En 2018 en el encuentro en Trelew se resuelve que el encuentro sea en La Plata. (...) y bueno, nos ponemos manos a la obra organizar, se arma la Comisión organizadora del encuentro y se arma la Comisión de Comunicación y por impulso de comunicadoras organizadas acá en la región y a partir de una imposibilidad de construir un consenso en la Comisión de

Comunicación en relación a cómo salir para afuera con la comunicación del encuentro por un lado y por el otro lado con imposibilidad de llegar a acuerdos y consensos en la Comisión Organizadora decidimos armar la campaña Somos Plurinacional (Natalia D'amico, Ibídem)

La campaña empieza a funcionar de manera paralela a la comisión organizadora, pero sin abandonar el espacio de asambleas. En su documento fundacional se definen como “mujeres, trans, travestis, lesbianas, originarias, negras, racializadas, afro, migrantes, campesinas, disidentes” y sostienen que “a la clandestinidad y la invisibilización no volvemos nunca más”. Si bien desde la campaña se buscó tomar la posta del planteo realizado en Trelew con la campaña: Nos queremos plurinacional. Esta diferencia en el tiempo verbal tiene connotaciones que marcan distintas conceptualizaciones respecto a cómo llevar adelante la demanda sobre las que es oportuno detenerse, a la vez dan cuenta de otras tensiones entre distintos grupos u organizaciones que conforman el Movimiento, que son menos relevantes pero que dan cuenta de la heterogeneidad tantas veces mencionada.

Volviendo a los sentidos que están detrás del “Nos queremos” o del “Somos” plurinacional desde el MMIDPBV plantear el verbo en términos de futuro implicaba pensar lo plurinacional como un proceso:

dijimos el eslogan va a ser *Nos queremos Plurinacional* sabemos que es todo un proceso por hacer para poder empezar a plantearnos la posibilidad de la plurinacionalidad (...) Las mismas hermanas de diferentes lugares decían, no, pero ya somos pluri, ya somos Plurinacionales. ¡No! en la medida que nosotros digamos ya somos todo ese proceso no se va a realizar y vamos a dejar contento a todo el mundo y nadie se va a poder plantear nada<sup>117</sup>.

Por otro lado, tras la negativa de la Comisión Organizadora en Trelew y luego en La Plata de permitir la discusión y la toma de decisiones en torno al cambio de nombre en una estrategia interminable de postergaciones, quienes estaban en La Plata optaron entonces por utilizar el tiempo presente para posicionar la disputa en el momento actual:

Nosotras decíamos que, decir que Somos Plurinacional implica posicionarnos desde un lugar de reconocimiento aquí y ahora. Y a partir de ahí podíamos hacer un repaso

---

<sup>117</sup> Irma Caupan Perriot, Ibídem

hacia atrás y nos ponía como objetivos hacia adelante. Es decir, Somos Plurinacional implica, que este encuentro ya es, no que se quiere ser más adelante<sup>118</sup>.

En todo caso, desde la campaña *Somos Plurinacional* existía la noción de que el reconocimiento era más un punto de partida que un punto de llegada. Pero era un punto de partida que generaba resistencia y ponía sobre la mesa una serie de disputas en varios niveles. Por un lado, estaban las disputas en torno al sujeto del feminismo y, por otro lado, las disputas de poder en torno a los intentos de direccionar un espacio como los ENM, esto último intensificado por la coyuntura electoral ya que, el encuentro realizado en la ciudad de La Plata se llevó adelante semanas antes de una elección nacional para la presidencia y las gobernaciones provinciales.

Analizaremos a ambos niveles, pero antes vale decir, que fue justamente la magnitud de la conflictividad desde el inicio de los preparativos del XXXIV ENM los que motivaron la realización de la campaña *Somos Plurinacional* con el fin de ampliar las alianzas y apoyos. Cintia Mussolini (2023) quien en su tesis de licenciatura analiza dicha campaña como dispositivo comunicacional, señala que:

la campaña logra establecer una alianza estratégica entre sectores subalternizados como las diversidades y las mujeres indígenas, afros y migrantes, gracias a que realiza una recuperación de memorias, debates y tensiones vinculadas a la identidad como procesos de resistencia al borramiento, negación e invisibilización (2023, 146).

Siguiendo con la lectura de Laclau (2012), la articulación de demandas a partir del reconocimiento compartido de una posición de subalternidad permitió construir un reclamo unificado entre el reconocimiento de la plurinacionalidad y de las diversidades sexogenéricas, algo que vale decir, no se logra por la campaña en sí sino que cristaliza solidaridades previamente existentes, y que son explícitamente retomadas. Nosotras nos pusimos como objetivo vincular la lucha por la plurinacionalidad con la lucha o el reconocimiento de las identidades disidentes sexo genéricas, yo creo que ahí estuvo la diferencia entre una campaña y otra. y no digo que haya sido mejor ni en peor, yo creo que todo se va a retroalimentando en la lucha política por nuestros derechos (Natalia D'amico, Ibídem).

---

<sup>118</sup> Natalia D'amico, Ibídem.



Otra de las estrategias para masificar el debate estuvo relacionada al componente internacionalista largamente presente en los feminismos históricos y mucho más en tiempos de globalización en los cuales se generan formas particulares de relacionamiento entre lo local y lo global. En este sentido una compañera ecuatoriana de la Fundación Rosa Luxemburg, que apoyaron la campaña Somos Plurinacional contaba:

Lo que hicieron fue invitar a mujeres indígenas de América Latina mujeres interesantes digamos de América Latina para apoyar esa campaña y también fueron personas intersex y trans que son muy famosas, muy conocidas, me acuerdo que había alguien que era de Brasil que había alguien de Chile, en fin. Lo que hicieron fue invitar y tener unas actividades previas y durante el encuentro tener un espacio súper visible en una plaza con una Asamblea (...) Tener un bloque Plurinacional esa fue como la idea, entonces fuimos primero acá y eso fue chéverísimo en la UTT porque estuvo Sandra Morán una guatemalteca. Que ha sido asambleísta indígena guatemalteca, y fue lindísimo porque ya ella tiene una potencia, haciendo música y haciendo poesía y andaba con un tambor gigante, o sea, era simbólicamente era una presencia fuerte e importante (...) creo que fue una estrategia. De aquí -Ecuador-, le invitaron a la Blanca Chancosa, pero ella no pudo ir porque justo estábamos en el levantamiento. En el paro del 2019 (María Belén Cevallos, *Ibíd.*).

En otra conversación, Nataliarelata que el día anterior al inicio del Encuentro en La Plata (cuando ya empezaban a llegar los contingentes, incluso antes de la apertura), la consigna *Somos plurinacional* ya estaba masivamente instalada:

de repente nos encontramos con que había pines, pañuelos, remeras que decían *somos plurinacionales* por todos lados, o sea, nosotros no lo podíamos creer porque habíamos hecho 11 remeras. Nos trascendió porque no era una lucha nuestra sino de muchos compañeros. Y sobre eso lo procedimental es como...que se yo, ¿que vas a hacer? No pudieron hacer nada<sup>119</sup>.

Cuando una consigna se desborda y deja de tener una o dos organizaciones que la impulsan, sino que se torna masiva, es apropiada de manera mas general, estamos ante una de las maneras en que los Encuentros marcan la agenda del movimiento feminista de mujeres y diversidades.

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*

*Un encuentro en disputa. El XXXIV Encuentro ¿nacional o plurinacional?*

El Encuentro de 2019 fue hasta el momento el más multitudinario, con la participación de aproximadamente 200 mil mujeres y diversidades. Desde el mismo momento de la conformación de la comisión organizadora se inició una disputa respecto al nombre, el cual tomará ribetes incluso violentos durante la realización del mismo encuentro. Aquí interesa exponer los argumentos, y sentidos políticos tanto, programáticos como coyunturales, que formaron parte de la discusión en torno al cambio de nombre en el marco del XXIV Encuentro; dejando al margen dichos episodios de violencia.

Así, encontramos posiciones que van desde la convicción de que en Trelew se había manifestado un apoyo masivo al cambio de nombre, por lo cual el cambio solo debía simplemente oficializarse:

Para mí se declaró Plurinacional en Chubut. En Chubut se logró a través del aplausómetro que hubo mayoría hubo un reclamo de la mayoría para que los encuentros se denominen plurinacionales. Pero cuando ocurrió el encuentro siguiente, que fue en La Plata, en Buenos Aires la situación cambió, hubo una negación. Se negó y se cuestionó que ese reclamo haya sido real, empezaron a pedir las conclusiones del año anterior etcétera. La verdad fue bochornoso, porque eso es antidemocrático, todos vimos como fue, yo estuve ahí presente. Siempre me quedo para la última fecha de los encuentros para verificar justamente que eso sea así y se vio una cantidad enorme que apoyó por el cambio de nombre<sup>120</sup>

Para otro sector de la comisión organizadora, al no haberse tomado la decisión de manera expresa durante el Encuentro en Trelew, el Encuentro de La Plata debía seguir llamándose Encuentro Nacional de Mujeres y la decisión respecto al cambio de nombre no debía darse en el transcurso del mismo. Yanina Pelli, como parte de la comisión organizadora señalaba en una entrevista radial, previa al Encuentro que:

“El cambio de nombre lo tienen que definir todas las compañeras en el Encuentro. Si lo define la comisión organizadora por todo el resto de las encontreras sería una posición antidemocrática (...) a veces se utiliza el debate del cambio de nombre para cambiarle la característica al Encuentro, que es democrático y horizontal (...) Me parece que, si bien existen todos estos debates, no hay que focalizar sólo en esto

---

<sup>120</sup> Laki Quispe, *Ibidem*.

porque **son minúsculos al lado de lo que es este acontecimiento**. Es un espacio que nos ayuda a avanzar”.<sup>121</sup>

Hay dos elementos de este fragmento sobre los que quisiera detenerme. El primero es la calificación de que el cambio de nombre es un debate “minúsculo” ante lo verdaderamente importante. En una especie de reedición de la teoría de las contradicciones principales y las contradicciones secundarias contra las que tanto tiempo tuvo que batallar el feminismo. El segundo elemento, tiene que ver con una “cuestión de forma” pero que atañe a un elemento central de los Encuentros, el carácter democrático horizontal. Entre quienes se opusieron al cambio de nombre, uno de los argumentos más fuertes era que la decisión no se había tomado de manera unánime, por consenso y tras una discusión en todos y cada uno de los talleres. Esta es justamente la posición sostenida por el PCR que vuelca en una declaración. Reponemos un fragmento:

“Desde que comenzó el trabajo de la Comisión Organizadora, grupos minoritarios han intentado dividirla o romperla, poniendo trabas para que no se avance en los aspectos organizativos del Encuentro.

El principal debate que han utilizado para esto, es alrededor del cambio de nombre del Encuentro, por el de “Encuentro Plurinacional de Mujeres, lesbianas, trans, travestis, bisexuales y no binaries”. Primero afirmando que el nombre se había cambiado en el Encuentro de Trelew. Cuando en realidad en los más de 300 talleres, sólo se discutió el tema en 24, en varios no hubo acuerdo y en los que hubo acuerdos parciales aparecen diferentes denominaciones (plurinacional, pluricultural, pan nacional, de la disidencia, de mujeres travestis, trans, etc.). Luego intentaron que sea la Comisión Organizadora de La Plata la que le cambie el nombre, cuando no es potestad de la Comisión hacerlo, es antidemocrático y cuando la inmensa mayoría de la Comisión no acordaba en hacerlo”<sup>122</sup>.

Recordemos que en los Encuentros no se vota, siendo este un procedimiento que año tras año se plantea desde las organizaciones de izquierda más ligadas al trotskismo.

A su vez, quienes impulsan el cambio de nombre realizaron diversos señalamientos donde denunciaban cómo la comisión organizadora bajo la hegemonía de un partido

---

<sup>121</sup> Entrevista en RADIO REALPOLITIK 29/08/2019 Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ym66rO6bTzE>

<sup>122</sup> PCR, 18/9/2019. Disponible en: <https://pcr.org.ar/nota/por-un-34-encuentro-nacional-de-mujeres-masivo-y-opositor/>

político había impedido llevar adelante el debate, negando la posibilidad de palabra y hasta violentando a quienes proponían el cambio de nombre<sup>123</sup>.

En 2018 la campaña “Nos queremos plurinacional” pedía tratar el cambio de nombre al final del Encuentro. Para el 2019 desde este espacio proponían:

movilizar masivamente con nuestras banderas, nuestros colores, nuestros cuerpos disidentes al Acto de Apertura del 34 Encuentro y que sea ése el momento donde se manifieste nuestra fuerza transformadora.

Somos Plurinacionales, somos mujeres, lesbianas, trans, travestis, bisexuales y no binaries. Somos parte de la Comisión Organizadora del 34 Encuentro y desde noviembre de 2018, en articulación con miles y miles de compañeras y compañeros que se manifiestan en todo el territorio del Abya Yala, vamos a visibilizar nuestras identidades y vamos a pronunciarnos: ¡POR UN 34 ENCUESTRO PLURINACIONAL, CON LAS DISIDENCIAS SEXUALES Y POR EL ABORTO LEGAL!<sup>124</sup>

Pero finalmente en el acto de inicio no se dio. Desde la comisión organizadora, cercana al PCR, se afirmó que el acto se suspendió por condiciones climáticas mientras que, quienes buscaban plantear el cambio de nombre consideran que la suspensión del acto de apertura fue parte de las estrategias para no dar voz:

Era un momento donde esperábamos poder formalizar el cambio de identidad del Encuentro. Creemos que este ya es el 34° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales y No Binaries. De todos modos, fue importante la movilización que hicimos hacia el Estadio Único. Fue un acto masivo y muy emotivo donde pudimos hacer este pronunciamiento. (...) Que no haya habido acto de apertura es la negación de la palabra<sup>125</sup>.

Ante la ausencia de acto de apertura, los momentos de mayor tensión se vivieron durante el acto de cierre. Según la crónica realizada por la periodista Luciana Mignoli (2019), se impidió el acceso a la cabecera a periodistas y fotógrafas que estaban

---

<sup>123</sup> Comunicado 02/06/2019 Disponible en: <https://www.anred.org/2019/06/02/denuncian-a-patria-grande-pcr-y-pj-por-su-grave-accionar-rupturista-tras-la-7ma-plenaria-de-la-comision-organizadora-del-34-encuentro/>

<sup>124</sup> Convocatoria campaña Somos Plurinacional. Disponible en: <https://somosplurinacional.wordpress.com/apertura/>

<sup>125</sup> Conferencia de prensa Campaña Somos Plurinacional 12/10/2019. Disponible en <https://agencia.farco.org.ar/noticias/campana-somos-plurinacional-que-no-haya-habido-acto-de-apertura-es-la-negacion-de-la-palabra/>

acreditadas y se obstaculizó que subieran al escenario Zulema Enríquez, activista quechua, y Claudia Vásquez Haro, activista travesti, ambas integrantes de la Comisión Somos Plurinacional. Así lo recuerda otra periodista que estaba cubriendo el evento, para quien el trasfondo de estas situaciones se relaciona con la persistencia de formas de racismo estructural que también permean al movimiento FMD:

En La Plata fue tremendo el racismo y lo vi y lo escuché con mi propio oído, porque estaba ahí cubriendo, como negaban a las hermanas que subieran al escenario. Las hermanas indígenas que estaban ahí abajo esperando subir y que no les dejaban subir también vi como a los empujones se reclamaba ese lugar, todo muy horrible, muy violento<sup>126</sup>.

Tampoco se le dio micrófono a las Feministas de *Abya Yala*, quienes el día anterior realizaron una asamblea, donde exigieron la visibilización de sus luchas y el cambio de nombre del Encuentro. Este espacio convocó a una rueda de prensa en la cual denunciaron que fueron golpeadas para impedir que su voz pueda expresarse desde el escenario de clausura del 34 Encuentro en La Plata y afirmaron:

Ante este hecho histórico, los partidos y otros actores conservadores, xenófobos, patriarcales, aliados a los fundamentalismos, que hegemonizan a la Comisión Organizadora, arreciaron la violencia racista y las posiciones trans y travesti-odiantes que ya se habían expresado en los preparativos del Encuentro. Denunciamos que compañeras de Feministas del Abya Yala, fueron golpeadas y lastimadas, por mujeres que actuaron como fuerza de choque de la Comisión Organizadora, que intimidaron, atacaron, golpearon, escupieron, rasguñaron, para impedir que su voz pudiera expresarse desde el escenario. Lolita Chávez, Alma Fernández, Claudia Vazquez Haro, hermanas aymaras, quechuas, mapuche, migrantes, otras compañeras de la Campaña Somos Plurinacional, sufrieron estas agresiones. También fueron atacadas compañeras periodistas que querían hacer registro de lo que estaba sucediendo. Cuando algunas de las compañeras lograron hablar en el escenario, no se les dio tiempo, y se apagaron las pantallas. A las compañeras que querían expresar los relatos de los últimos talleres, les cortaron el sonido.<sup>127</sup>

El problema de la forma y los mecanismos de toma de decisión se tornaron una especie de uróboro. Desde un sector se afirmaba que para garantizar el funcionamiento

---

<sup>126</sup> Laki Quispe, *Ibidem*.

<sup>127</sup> Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=C\\_\\_ztidsJIY](https://www.youtube.com/watch?v=C__ztidsJIY)

democratico y horizontal de los encuentros, la propuesta de cambio de nombre debía discutirse en los talleres, al mismo tiempo desde estos mismos sectores se impedía que quienes pedían este cambio de nombre presentaran la propuestas en los eventos masivos- acto de inauguración y cierre- para que el tema fuera tratado en los talleres y por lo tanto al no ser discutido y expresado en la conclusión de todos los talleres siguiendo la lógica de unanimidad, algo que sólo podría saberse tras realizada la transcripción de las notas de todos los talleres. Sin ese procedimiento según la comisión organizadora no se podía dar paso al cambio de nombre:

Los resultados hay que transcribirlos, llevan un año de trabajo porque son muchos. Si es un conjunto de la mayoría podría cambiarse (...) resolvieron unilateralmente que el cambio de nombre se iba a decidir por aclamación o “aplausómetro” al comienzo o al final del encuentro (actos de apertura y/o cierre); frustrado el primero por la tormenta, irrumpieron en el segundo con una marcha y entrando por ambos costados del escenario, impusieron su palabra, mientras los aplausos y los gritos dieron dos posturas: “el nombre no se cambia” y/o “plurinacional”. Sin embargo, este sector decidió que el nombre de plurinacional era el que había prevalecido y nuevamente echaron andar el dispositivo político mediático para instalar esto como verdad única e indiscutible...<sup>128</sup>

Lo que proponía y que propone el PCR incluso hoy, que ya perdió, por suerte, es un chiste, es como un perro que se come la cola. Dicen como no lo puede decir la Comisión lo decide el taller. Bueno, vamos al taller. Ay, no, pero acá no se decide nada porque sino no se discuten los temas del taller. Bueno, dale a dónde vamos, vamos al acto apertura y ahí te apagan el micrófono. No, entonces en el encuentro que viene, ¡dale! vamos al encuentro que viene y así. o sea, ¡nunca, la respuesta es nunca! (Natalia D’amico, Ibídem)

Cabe recordar que esta propuesta se baraja desde diciembre pasado [2018] en las plenarias de organización a la que asisten alrededor de 700 personas y no fue aceptada en ningún momento como válida por estas organizaciones. Hoy tampoco se puso de manifiesto en qué marco (si será en los talleres) o en qué momento de los

---

<sup>128</sup> Yanina Pelli, (2019) integrante de la Comisión Organizadora del 34 ENM. Entrevista en TODO PROVINCIAL Radio 15/10/2019. Disponible en <https://n9.cl/emncd>

tres días que dura el Encuentro podría darse este debate y resolverse colectivamente<sup>129</sup>.

Los actos de apertura y de cierre así como la marcha son momentos claves en donde “se ponen en juego complejas estrategias de presentación de sí” (Masson 2007, 196) a lo cual agregaría que lo que se pone en juego son las disputas de sentido sobre la agenda del Movimiento FMD.

Mientras quienes se oponían al cambio de nombre, además de las razones ya presentadas se esgrimía la falta de un debate más profundo. Sin embargo, y aceptando que el debate no había sido masivo -aunque sí su aceptación- para quienes estaban a favor la ausencia de una definición clara y acabada lejos de ser un problema era vista como una oportunidad de iniciar una reflexión profunda a más largo plazo:

Está bien porque lo tenemos que debatir, si no lo debatimos no lo incluimos y si no lo incluimos y si no lo visibilizamos nunca lo vamos a incorporar, entonces me parece genial, es momento de debatir, de luchar<sup>130</sup>.

Me parece que es una disputa de sentidos muy importante. No es algo que había sido masivo, yo creo que no, que no fue masivo, pero había que hacerlo porque era una disputa política<sup>131</sup>.

Estos fragmentos nos marcan el sentido de esta iniciativa, que piensa, el cambio de nombre como una forma de iniciar un debate y no como un punto de llegada; es decir con un ímpetu aperturista y complejizador

### **6.3 Controlar las Comisiones organizadoras de los Encuentros. Tensiones entre las formas de hacer y pensar la política y lo político**

Aquí se propone mostrar el nivel de conflictividad en el cual se dio el debate, no para ahondar en los detalles ni fomentar fracturas sino para pensar cuál es el lugar del conflicto dentro del movimiento. En este sentido me interesa leer este proceso a la luz de las teorías del antagonismo político especialmente desde la propuesta de Chantal Mouffe quien retoma la perspectiva antagonista de Carl Schmitt. La propuesta de Mouffe (2003), nos permite pensar la conjugación de las nociones de

---

<sup>129</sup> Campaña Somos Plurinacional, <https://somosplurinacional.wordpress.com/>. Consultado el 06/07/2019

<sup>130</sup> Tamara Barbara, Ibídem.

<sup>131</sup> Tana, Ibídem.

consenso y conflicto como imprescindibles e inevitables a la hora mirar los proyectos políticos.

Cuando la autora propone rescatar la categoría de agonía, lo que nos está diciendo es que no se niegue -ni reniegue- del conflicto, sino que, se entienda el conflicto como un elemento central de la política. En su propuesta ella mantiene una firme confianza en la institucionalidad democrática, y propone su radicalización a través de una reconducción del antagonismo -¿institucionalmente?- hacia el agonismo. Es decir, una democracia que proporcione canales a través de los cuales pueda darse cauce a las voces disidentes de modo tal que no se construya al oponente "como un enemigo a destruir" sino como un "adversario"; esto es, "como alguien cuyas ideas combatimos, pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda" (2003, 114).

Desde esta perspectiva me interesa mirar las discusiones que se pusieron en juego con el cambio de nombre y las principales disputas en torno a los dos campos de tensión abiertos: nación/ plurinacionalidad y mujer/ mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries. Si bien mi interés principal se centra en el primer campo de tensiones es fundamental mencionar ambos campos tanto por las articulaciones ya mencionadas como por las implicancias compartidas respecto al sujeto del feminismo y la conceptualización misma del feminismo y el movimiento FMD como propuesta teórico política.

Antes de entrar en la parte más argumental respecto a los campos de tensión abiertos, la mayoría de las personas entrevistadas señalaron que, tras la negativa de cambiar el nombre de los Encuentros, por parte de un sector claramente identificado con el PCR, existía una pugna no declarada que no tenía que ver ni con plurinacionalidad ni con la aceptación o rechazo a nombrar a Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries.

Con respecto al encuentro, no fue fácil esto de que se haya dividido el encuentro. No es momento para que se divida el encuentro, el movimiento, la verdad que se hicieron muchas, acciones para tratar de que no se divida, pero no, no, no se logró y yo creo que no tiene tanto que ver con si es Plurinacional o no es plurinacional<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Monica Menini, *Ibidem*.



Nos referimos a una disputa de poder por el control de las comisiones organizadoras de los Encuentros.

“me senté discutir con algunas compañeras decirle, por favor, explíquenme porqué -la oposición al cambio de nombre- ¡gente copada! creo que hay una resistencia a perder la centralidad, en la organización del Encuentro (...) creo que en el fondo de todo esto, la discusión más que nada es un tema de intentar mantener la centralidad (Checha Merchán, *Ibíd.*).

Para muchas de las entrevistadas, esta era en realidad la razón principal de la resistencia al cambio de nombre, especialmente en lo referido a la plurinacionalidad, ya que el nombrar las diversidades sexo genéricas despertaba una mayor resistencia<sup>133</sup>. El crecimiento continuo del Movimiento FMD y del rol de los Encuentros para incidir y marcar agenda, sitúan a los encuentros también como un espacio de disputa política, aun cuando su control sea algo difícil de ostentar, especialmente una organización política vio desde sus inicios la potencialidad de este espacio y apostó a su sostenimiento.

El encuentro viene armado por compañeras del PCR desde el comienzo de los tiempos y bueno siempre fue así a lo largo de los años. Y yo que soy una activista que he participado en más de 20 encuentros de mujeres, me daba cuenta que era fácil para el movimiento. Las Chinas<sup>134</sup> se ocupaban y bueno, viste. Después nosotras teníamos otras cuestiones de las cuales hacernos cargo en los encuentros. Trabajar las estrategias por la legalización del aborto, ver por dónde va a ir la marcha, si vamos a ir a la Catedral no. Digamos, eran los talleres, cómo se empleaban los talleres. Y esta discusión – el cambio de nombre- tiene que ver más con cuestiones de la política partidaria (Monica Menini, *Ibíd.*).

En un capítulo anterior se intentó caracterizar la profunda heterogeneidad y capilaridad del movimiento y cómo este “estar en todas partes” permite a las feministas dar discusiones desde adentro, como parte de los sindicatos, de los partidos políticos, etc. A su vez, señalamos que ello implica que las lógicas y políticas partidarias también permean al movimiento, algo que se hace aún más evidente en contextos electorales como el vivido en 2019 y en menor medida en

---

<sup>133</sup> La decisión de nombrar las diversidades sexo genéricas despertó mayores rechazos y la construcción de argumentos que iban desde la negación de la importancia de nombrar bajo el argumento de que “siempre se les permitió participar” hasta posiciones que llegaron a afirmar que se desvirtuaba el Encuentro y “habría la puerta a penes con pollera”.

<sup>134</sup> Forma de nombrar a las militantes del PCR por su adscripción al maoísmo.

2023. Es preciso señalar que el XXXIII encuentro tiene lugar dos semanas antes de una nueva elección presidencial en la cual también se renovaron las gobernaciones. El encuentro se da luego de haberse realizado las PASO<sup>135</sup> las cuales anunciaron la posterior derrota de Cambiemos y el Macrismo tanto en las elecciones nacionales como en la provincia de Buenos Aires. En este marco, para algunas de las entrevistadas el contexto electoral influyó de manera decisiva la manera en la que se gestionó la organización del encuentro. Relata Jualiana Díaz Lozano:

Nosotros teníamos asambleas organizativas, casi un año antes todos los sábados un plenario y luego los últimos meses trabajamos en comisiones también los sábados y algunos otros días de semana una dinámica agotadora, la verdad, entonces para quienes seguimos la dinámica cotidiana, vimos todos esos cambios, que no eran cambios ideológicos o de las cosas que una se le mueven cuando debate. Eran otro tipo de cambios, tampoco vamos a ser ingenuas, que las compañeras se sientan feministas no quita que van a estar negociando cargos, eso ocurrió y entonces bueno el tiempo acomodó las cosas en el sentido de que hay posiciones que realmente son medio indefendibles para algunas organizaciones que todavía se dicen feministas, sin embargo. Bueno, por eso digo cambió la correlación de fuerzas.

Como se observa, la coyuntura electoral y los acuerdos partidarios realizados marcarán las posiciones adoptadas por ciertos sectores en relación al cambio de nombre de los encuentros, por encima, incluso de sus propias posiciones o convicciones al respecto.

Yo creo que tienen que ver con concepciones políticas en relación a la nacionalidad, pero fundamentalmente son bastiones de poder real y eso se ve muy claramente porque hasta en La Plata y eso me parece muy importante también dejarlo asentado en la historia de todo esto, hubo una alianza muy fuerte con el peronismo, con sectores de Patria Grande y otros sectores todo dentro del Frente de Todos para que no cambie el nombre. Nosotros lo vivimos. Tenemos audio fotos, todo, de las negociaciones porque estábamos todos compartiendo los mismos espacios. Y de repente las compañeras intercambiaron, no sabemos si cargos, recursos, no sabemos qué, pero de repente. Todos los sectores que luego aparecieron juntos en las listas electorales plantearon que el nombre no tenía que cambiar, dándose vuelta de una asamblea a otra. (...) Nosotras teníamos asambleas organizativas, casi un año antes todos los sábados y luego los últimos meses trabajamos en comisiones (...) entonces

---

<sup>135</sup> Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias

para quienes seguimos la dinámica cotidiana, vimos todos esos cambios, que no eran cambios ideológicos o del debate, de las cosas que uno se le mueven cuando debate. Eran otro tipo de vínculos, tampoco vamos a ser ingenuas y creer que porque las compañeras se sientan feministas no van a estar negociando cargos, eso ocurrió (Juliana Díaz Lozano, *Ibíd.*).

El peso de las lógicas políticas partidarias y la coyuntura electoral tensionan las formas de hacer y pensar la política y lo político. Si desde sus inicios los ENM se ha planteado la autonomía como uno de los ejes centrales que permitió el crecimiento y diversidad de este espacio al tiempo que se buscaba hacer política con una lógica distinta a la de otros espacios, como se señala en el testimonio anterior, las lógicas políticas ligadas en parte a la coyuntura electores también influyen en la toma de decisiones y posturas adoptadas al interior del Encuentro.

Mira en el 2019 fue re obvio porque se había armado el Frente de Todos y en el Frente de T todos estaban, al menos acá en La Plata sectores organizados que estaban en la Comisión Organizadora. Se había armado la alianza entre el peronismo y el PCR que estaba dentro del Frente de Todos y además estaba el frente Patria Grande. Nosotras esperábamos que las compañeras de Patria Grande, que discursivamente decían que estaban de nuestro lado con lo plurinacional, pero no podían romper, o sea, y no podían por una cuestión política programática partidaria (...) Pero hubo un sector díscolo de La Cámpora, dos personas Claudia Vásquez Haro y una compañera indígena organizada en el movimiento indígena, Zulema. Ellas dos militantes de La Cámpora y funcionarias de la Facultad de Periodismo que es como el bunker del kirchnerismo en nuestra ciudad. Ellas dos fueron integrantes de la campaña, Somos Plurinacional, aliadas de la campaña y algunas otras trabas como Alma Fernández, por ejemplo, que creo que era funcionaria en La Matanza. Bueno compañeras que entendieron el rol histórico que tenían que tomar más allá de lo que se estuviera discutiendo en las elecciones (Natalia D'Amico, *Ibíd.*).

quiero pensar que las compañeras (peronistas) siempre pensaron que tenía que ser plurinacional y en ese momento les combino que no y que luego ahora han liberado las fuerzas de la razón y bueno me parece que tiene que ver con que pierden más ahora aferrándose una idea tan conservadora (Juliana Díaz Lozano, *Ibíd.*)

Según Gutiérrez Aguilar (2019), el problema con la concepción liberal de la política no es la representación en sí, sino cómo ésta se organiza a partir de mecanismos delegativos que separan a los gobernantes de los gobernados. Y desde esta lógica ella

entiende que las dificultades en la discusión durante el XXXIII ENM, estuvieron estrechamente ligadas a la proximidad con las elecciones nacionales.

Así la máquina de la representación, canaliza y mantiene a raya al poder constituyente de *lo político*, sin embargo, en determinadas coyunturas y prácticas de distintos sujetos políticos entran en pugna por reaparecer, mientras las lógicas de la política, buscan encauzar lo disruptivo vía canales institucionales (Negri 1992). En este sentido considero que, la coyuntura electoral que rodea al XXXIII ENM pone en evidencia esta tensión primordial entre *lo político* y *la política* dentro del movimiento FMD.

Retomando a Chantal Mouffe (2003) vale decir que la reconducción del antagonismo hacia el agonismo, es siempre parcial y temporal e incluso me pregunto sino corre el riesgo de tornarse en un mecanismo de pacificación que produzca un nuevo borramiento del conflicto, es decir de *lo político*. Sin embargo, lo que me interesa de esta propuesta es justamente que al poner al conflicto en el centro habilita a mirar las disputas en torno al cambio de nombre de los Encuentros como una coyuntura donde, no solo se discute el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea y se desarrolla un determinado orden político (Mouffe, 2003) -el mecanismo de toma de decisiones de los ENM, el rol de las comisiones organizadoras, etc.- sino que también se pone en jaque aquello sobre lo cual se basan esas prácticas e instituciones. Cuando en los debates sobre el cambio de nombre de los ENM, quienes se oponían al mismo intentan llevar la discusión a un problema procedimental de cómo y cuándo se puede tomar la decisión, en realidad se está rehuyendo a discutir el problema de fondo sobre cuales son las/los/les sujetos del feminismo y cual es su relación con la estructura de los estados nación coloniales.

Es decir, en este intento de canalización dentro de la institucionalidad de los ENM – los cuales, aunque tengan un formato bastante asambleario poseen cierta institucionalidad en las comisiones organizadoras- lo que encontramos es un proceso de borramiento de *lo político* en tanto poder constituyente, para defender lo instituido, tratando de negar una discusión que pone en jaque todo y especialmente los pequeños espacios de poder instituidos dentro de los Encuentros.

#### 6.4 ¡Pero si ya están contenidas! El feminismo y la importancia del nombrar

El primer sentido que quiero abordar es la disputa en torno a la importancia de nombrar al mismo tiempo la imposibilidad de encontrar formulaciones de lenguaje que contengan una diversidad siempre en transformación.

Quienes se oponían al cambio de nombre afirmaban que la discusión no tenía sentido, que tanto las mujeres indígenas como las diversidades participaban de los ENM y que era más importante mantener el nombre en tanto garantiza una continuidad histórica. El Partido Comunista Revolucionario (PCR) ha publicado una serie de notas muy esclarecedoras respecto a su posición:

...esta nueva propuesta arrasa con la democracia, la pluralidad y la historia del movimiento de mujeres, para constituirse en un pensamiento que se pretende imponer como único sobre los encuentros, intentando construir una nueva narrativa que descalifica la construcción anterior de 34 encuentros durante igual cantidad de años a la vez que la utiliza. Induce a error y confusión ya que no hubo 34 encuentros plurinacionales de las disidencias. Sería en todo caso, el primero<sup>136</sup>.

Esta preocupación por la supuesta borradura de la historia de lucha y organización que se daría bajo el cambio de nombre parte de una conceptualización que podríamos llamar jurista de la historia, como si al cambiar el nombre en vez de incorporar las transformaciones y discusiones a la historia organizativa se hiciera *borrón y cuenta nueva*. Es sabido que la historia popular no funciona así y al momento de escribir estas palabras ha transcurrido el XXXVI EPMTTBNB que remarca una continuidad lo cual no quiere decir una permanencia estática sino justamente una historia dinámica del proceso organizativo que encarnan los Encuentros.

A su vez, se sostiene que bajo la categoría *Mujer* y la acepción *Nacional* ya estaban contenidas todas las personas participantes en los encuentros:

“Las identidades femeninas participan desde siempre, las lesbianas desde el primer Encuentro y las que en su momento se han llamado las primeras feministas, la discusión es sólo por el nombre. (...) También hay otra discusión porque a las mujeres nos ha costado mucho llegar hasta acá y que se termine visibilizando un sector al 51% de la sociedad. No es porque no estemos de

---

<sup>136</sup> Comunicado PCR: Hacia el 35 Encuentro Nacional de Mujeres. 15/01/2020  
<https://pcr.org.ar/nota/hacia-el-35-encuentro-nacional-de-mujeres/>

acuerdo, las disidentes son nuestras aliadas contra el patriarcado y el machismo, pero en el encuentro de mujeres (...) Somos aliadas en las calles, en las marchas, en las luchas, pero cada sector tiene sus particularidades, está bueno tomarlo para que no haya divisiones<sup>137</sup> ”

Este debate reedita las tensiones filosóficas y políticas entre universalismos y particularismos que llevan a la pregunta sobre dónde poner el foco si en aquello que nos une o en lo que nos diferencia, pero también en las pretensiones de unificación que son en realidad la imposición de una forma de homogeneización que no solo encubre las diferencias, sino que pretende ocultar la imposición de una particularidad como la universalidad hegemónica. Algo que Donna Haraway (1991) denominó como el “truco del ojo divino” aquello que pretende situarse por fuera y desde allí ejercer su dominación desde las sombras.

Siguiendo este hilo, se plantea que al poner todas las identidades -especialmente hablando de identidades sexo genéricas- en un mismo plano se invisibiliza la lucha histórica llevada adelante por las mujeres para constituirse como sujetas políticas y la importancia de tener espacios organizativos propios, como puede verse en el siguiente fragmento:

Pretender producir un borramiento de nombrarnos desde el lenguaje, modificar la centralidad de quienes somos sujeto político también es acallarnos, nuevamente, con la consecuencia de reavivar la culpa que edificó el patriarcado toda vez que nos quisimos salir de su corsé <sup>138</sup>.

La defensa del sujeto político del feminismo en términos de identidad de género, adquiere en algunos casos un sentido plenamente biologicista:

Desde hace un tiempo existen algunos grupos y sectores que pretenden poner en discusión la denominación del Encuentro. Entendemos que esta propuesta de cambio de nombre por “plurinacionales” más el agregado de “trans, travestis, bisexuales y no binaries” de fondo nada tiene de inclusiva, sino más bien es la fachada con la que intentan **tapar los verdaderos intereses de sus objetivos** que desarrollaremos en este artículo. (...) Las mujeres somos la mitad de la humanidad, somos doblemente oprimidas, fuimos ignoradas

---

<sup>137</sup> Yanina Pelli, (2019) integrante de la Comisión Organizadora del 34 ENM. Entrevista en TODO PROVINCIAL Radio 15/10/2019. Disponible en <https://n9.cl/emncd>

<sup>138</sup> Comunicado PCR: Hacia el 35 Encuentro Nacional de Mujeres. 15/01/2020 <https://pcr.org.ar/nota/hacia-el-35-encuentro-nacional-de-mujeres/>

durante siglos. Si bien el resto de **las identidades de género o sexuales son aliadas del movimiento de mujeres** y del feminismo, están atravesadas por otras especificidades no es correcto que las mujeres terminemos diluidas en el cambio de nombre y perdamos la hegemonía de este Encuentro que supimos construir y masificar desde hace 34 años. Además, **abre la puerta a la participación de masculinidades y varones en el Encuentro.**<sup>139</sup>

Detengámonos brevemente en algunos aspectos resaltados de este fragmento En primer lugar, el documento señala la existencia de una supuesta intención oculta, más allá del tono de conspiración interesa señalar que se reconoce, tácitamente, que la discusión del cambio de nombre no es un tema de simple nomenclatura y qué el cómo se nombra tiene implicancias profundamente políticas.

En segundo lugar, se hace una diferencia crucial entre quienes pueden ser parte del feminismo y quienes son aliadas. Siendo este último el lugar asignado a las diversidades sexo genéricas, a quienes supuestamente “se deja participar” pero no “pertenecer”. El Documento deja clara una conceptualización del sujeto del feminismo de carácter biologicista según la cual para pertenecer hay que tener vagina, lo demás es “abrir la puerta a la participación de masculinidades y varones en el Encuentro”. Podríamos seguir ahondando sobre esto, pero lo que me interesa para los fines de este trabajo, es mostrar que uno de los elementos fundamentales que están en pugna es justamente quién puede pertenecer al feminismo, o dicho más analíticamente quienes son las sujetas del feminismo y quienes no.

Sitúan, frente a las “blancas heterosexuales” de la “nación”, a las mujeres de pueblos originarios plurinacionales, dividiendo lo que, en una relación a veces conflictiva (donde no hay conflicto no hay vida), está, sin embargo, unido. Se cancelaría así esta experiencia política generadora de conciencia, grupos, redes, nuevas formas de vida y nuevos sentidos. Las mujeres pasaríamos a ser enemigas unas de las otras, vieja aspiración patriarcal<sup>140</sup>

Los argumentos esbozados resultan muy similares a los utilizados por las feministas blancas del primer mundo en los años 70 cuando, se defendían de las críticas provenientes de los feminismos negros, lésbico o chicanos -por solo mencionar algunos- En su defensa de la categoría Mujer, el feminismo hegemónico afirmaba que, poner el

---

<sup>139</sup> Extracto, Documento Comité Central del PCR, Ibídem.

<sup>140</sup> Comunicado PCR: Hacia el 35 Encuentro Nacional de Mujeres. 15/01/2020  
<https://pcr.org.ar/nota/hacia-el-35-encuentro-nacional-de-mujeres/>

foco en las diferencias generaba un desplazamiento de lo que para ellas era *la contradicción principal: la opresión patriarcal* y de este modo generaba una “lucha entre mujeres”. Al igual que en el fragmento anterior se argumenta que, este foco en las diferencias existentes entre mujeres provoca un debilitamiento del feminismo como sujeto político unificado (Casado, 1999).

Una primera diferencia tiene que ver con si se defiende un feminismo ligado a un plano identitario, o se entiende al feminismo como un proyecto político más que como el proyecto de una identidad fija. Denunciar que la categoría *mujer* a secas se identifica con los problemas de las mujeres blancas de clase media o alta invisibilizando otras formas de opresión no implica negar la opresión de esas mujeres sino entender que esa no es la única forma de opresión a la cual se debe enfrentar el feminismo. Al concebir el feminismo como proyecto político, lo que se incorpora no son las diferencias en términos identitarios sino una lucha contra múltiples sistemas de opresión que actúan simultánea y entrecruzadamente (Lugones, 2008) y por tanto se inscriben en experiencias diversas. Ahora bien, para poder emprender esta lucha contra los múltiples sistemas de opresión hay que analizar sus orígenes y condiciones históricas de realización las cuales no son explicable exclusivamente desde la condición de *Mujer* ni siquiera desde la dimensión de género (Espinosa- Miñoso, 2014).

Hay sectores que empezaron a decir, pero si siempre vinieron las indígenas. Sí, claro, ¡siempre vinieron! pero hay que volver a esa idea de que ¡lo que no se nombra no existe! Puede estar medio trillada, ¡pero para nosotras es re importante! porque no están acá, no están en cómo pensamos el encuentro, cómo pensamos los talleres, eso ni siquiera lo estaban pensando. Porque a veces cuando un espacio no te recibe, como que no te dan muchas ganas de ir a disputarlo (Natalia D’amico, *Ibíd.*).

Cómo puede verse en el fragmento anterior, la disputa no es solo si “están o no” sino en qué condiciones se participa de un espacio. A su vez esto implica aceptar e incorporar, como ejercicio dinamizador la existencia de una permanente disputa por las representaciones. Con cada nueva forma de nombrar se revelan las ausencias y los procesos de homogeneización presentes en su constitución, como señala Casado (1999) retomando a Foucault (1970) toda *episteme* requiere, la supresión de los discursos que difieren y las prácticas discursivas feministas, no son ajenas a este proceso.



Una segunda cuestión tiene que ver con la importancia del nombrar. El feminismo lleva ya mucho tiempo señalando que el lenguaje es también un ámbito de disputa política. Siguiendo los aportes del posestructuralismo, al entender que el lenguaje como sistema de significación que interviene en la producción de significados a partir de los cuales se organiza y da sentido al mundo la relación política salta a la vista ya que, la forma en que nombramos construye realidades. Sin duda la forma en la que se construyen sentidos y realidades, como bien señala a continuación Sandra, es un ámbito de disputa política:

¡Yo no puedo hablar por todas ni por todos, nadie puede claro! Pero sí puedo hablar de lo que he vivido en diferentes momentos. En el 2015 con el Ni Una Menos, nuestras voces, no solamente las voces de las mujeres negras, sino pensar en las voces de las lesbianas, las trans, las travestis, las indígenas. Nosotras nos unimos en esa voz que no estaba allí representada, ni estaba visibilizada, incluso con las compañeras migrantes. Ahí había una puja por tener voz. Porque seamos todas y todes nombradas. Porque no nos tengan ahí tuteladas y de alguna manera siempre alguien termine hablando por nosotras. Y de alguna manera eso lo fuimos logrando. Lo hemos logrado cada ocho de marzo, en el Ni Una Menos, hasta llegar a lo que querés saber sobre lo Plurinacional. Estas voces se unieron justamente para lograr estas demandas donde todas y todes fuimos nombrades (Sandra Chagas, Ibídem).

Los estudios post-estructuralistas pusieron en el centro de la escena la importancia del lenguaje y el discurso como constructor de la realidad social- Dice Barthes (2008) el lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación y que toda clasificación es opresiva” (1989, 118). Partiendo de esa idea los feminismos se han propuesto poner al descubierto el patriarcado lingüístico: que opera mediando las estrategias del silencio y la para-literalidad. Uno de los trabajos que más repercusiones tendrá dentro de los feminismos es el desarrollado por Judith Butler (2004), quien retoma las nociones de acto de habla de Austin y de interpelación de Althusser, para mirar la fuerza performativa del lenguaje, que se pone en acto en la escena de la enunciación, en la cual, los nombres y las descripciones, e incluso los silencios realizan una acción y, en el curso de esa realización, se convierten en una cosa hecha. En este sentido a Butler le interesa mirar la capacidad performativa de la lengua para producir identidades subordinadas.

Siguiendo esta línea, quienes defendían la importancia del cambio de nombre siguiendo el lema de que *aquello que no se nombra no existe*, argumentaban que la inexistencia no se refiere a la existencia material, sino que, si entendemos que a través de la palabra el yo se construye como sujeto, el no ser nombradas por lxs otrxs en la comunicación influye en la construcción de la subjetividad, la identidad y la politicidad.

Entonces hay voces hay voces de desaparecidas y desaparecidas, pero nosotros siempre dijimos 30.000 compañeros desaparecidos, ¿no se nos movía un pelo amiga! Hoy a mí no me nombran y yo me paro en donde sea y le exijo a la persona que me nombre (Mabel Redona, Comunicación personal septiembre 2022).

Yo, mis amigas, las que te mencionaba de mi adolescencia. ¡Están todas muertas, todas están muertas, Anahí!. Entonces para nosotras es importante, ¿no es el nombre!, la nomenclatura, la denominación o la categoría. Hace a nuestras existencias que sea Plurinacional, hace a nuestras existencias que se reconozca y visibilice esas disidencias (Maria Pía, *Ibíd.*).

Es decir, incluso si aceptamos la dudosa premisa de que, quienes no se encontraban plenamente identificadas con lo nacional -indígenas, afros y migrantes- y con la categoría mujer - no hayan tenido ningún impedimento para participar en los Encuentros<sup>141</sup>, el hecho de que los mismos sean nacionales y de mujeres, les ponía necesariamente en un lugar subordinado al no representar plenamente a les sujetos a quienes estaba dirigido el encuentro. Ser nombradas es fundamental para los sentidos de pertenencia y la construcción de subjetividades políticas.

Parece redundante, pero eso importante reafirmar que el debate sobre la manera de nombrar los Encuentros es una disputa política de sentidos y el sujeto político de los Encuentros y me animaría a decir, incluso del movimiento FMD.

---

<sup>141</sup> Como dijimos, aquí no vamos a abordar el tema de las diversidades, y sabemos que existieron figuras claves como Lohana Berkins que participaron activamente de los ENM. Sin embargo, distintos relatos dan cuenta de la hostilidad que debieron enfrentar muchas compañeres trans y travestis a quienes en más de una oportunidad se acusó de ser “hombre con pollera” (ver: Korol, 2019).

## 6.5 Tensiones entre los sentidos de lo nacional en el imaginario popular de izquierda, y las propuestas feministas

De manera menos categórica, pero guardando cierta analogía con lo anterior, pueden ser parte de los Encuentros las mujeres que “habitan el territorio argentino” y se hace foco en un sentido de lo nacional, muy ligado a la idea de territorio estatal. En el capítulo 3 cuando se estableció la centralidad que tuvieron los ENM en el fortalecimiento del movimiento FMD, se mencionó la importancia de una concepción no centralista de lo nacional, donde implicó recorrer los territorios, algo que, como bien destaca Checha: la idea de “lo nacional” en un inicio fue un acierto, porque ponía en jaque la centralidad porteña, ¡pero ya está! Hoy ya podemos superar esa primera acepción y pensar lo plurinacional como dar un paso más allá.

La pregunta sería si ¿existe alguna contradicción entre esa apuesta contra el centralismo y el reconocimiento de la plurinacionalidad? y ¿cuál es la discusión de fondo?

El otro argumento en contra del cambio de nombre, específicamente en torno a la plurinacionalidad tiene sus raíces en la dicotomía nación/ imperialismo presente en ciertos sectores de la izquierda. Tomemos otros fragmentos publicados en el periódico del PCR:

“Desde el primer Encuentro todos fueron plurinacionales. Fue una línea que impulsó el PCR. Participaron sin ningún tipo de discriminación las mujeres argentinas, como así también las mujeres de todos los pueblos y naciones originarios, y las mujeres de los países hermanos **que viven en la Argentina. La primera cuestión a tener clara es que el término nacional se refiere a que no es un Encuentro “municipal”, “regional” o “provincial”, sino que es “Nacional” porque participan del Encuentro mujeres que habitan en todo el territorio argentino**”<sup>142</sup>.

Utilizan la opresión, el abandono, la desprotección, y las injusticias que padecieron y padecen los pueblos originarios para avanzar en ideas de contenido antinacional y segregacionista funcional a los intereses de las potencias imperialistas<sup>143</sup>.

Aquí vemos en la definición programática el PCR se presenta como:

---

<sup>142</sup> Extracto, Documento Comité Central del PCR, XIII Congreso ibidem.

<sup>143</sup> PCR, María Rosario, responsable del trabajo entre las mujeres. Miembro del Comité Central del PCR Hoy N° 1887 27/10/2021

el partido político revolucionario del proletariado, la forma superior de su organización de clase. Es su destacamento de vanguardia, el destacamento nacional de una clase que es internacional, integrado por los mejores hijos de la clase obrera y el pueblo (...) el objetivo de conquistar el poder para realizar la revolución democrática-popular, agraria y antiimperialista en marcha ininterrumpida al socialismo; abriendo así el camino a nuestra meta final, la sociedad sin explotadores ni explotados: el comunismo. La teoría que guía su acción es la teoría revolucionaria del proletariado: el marxismo-leninismo-maoísmo (Extractos del Programa del 13 congreso del PCR).

Para Claudia Korol esta idea de lo nacional responde a:

un pensamiento nacionalista estrecho que teme los cambios, que es conservador, racista. Que quiere cuidar el poder que ha venido construyendo a lo largo de los años en estos encuentros y que ve lo Plurinacional como una amenaza y que ve también la participación de las disidencias lesbianas a travestis bisexuales no binarias como una amenaza a lo que ya se constituyó como poder establecido. (...) desde el encuentro de Trelew que ya hubo fuertes maniobras para que no se consagrara el cambio del nombre, para que no sea asumido como Plurinacional (Korol, 2019).

Las dificultades, para algunos partidos políticos de incorporar la plurinacionalidad, es justamente en la potencialidad de esta categoría para criticar a la modernidad, mientras que, la nación y el Estado como construcciones modernas están en la base de la mayoría de las propuestas políticas modernas sean estas de izquierda, progresistas o de derecha.

## **6.6 Sentidos de la plurinacionalidad, en la demanda de cambio de nombre de los ENM**

En este apartado nos vamos a introducir para intentar dilucidar los sentidos y disputas estaban contenidos en la propuesta de reconocer la plurinacionalidad de los Encuentros.

La demanda está cargada de un gran potencial cuestionador que pone en jaque los puntos de partida como un requisito para imaginar/construir otros futuros. Al mirar estos cuestionamientos podemos encontrar varias aristas y niveles de profundidad que iremos desglosando.

Durante el 35 EPMLTTBINB aplique de manera rápida y masiva a las participantes la siguiente pregunta: ¿Por qué creían que el Encuentro debía ser plurinacional?, de este ejercicio puramente exploratorio obtuve 43 respuestas que pueden dividirse en tres

tópicos principales: 1) el reconocimiento de una realidad; 2) saldar una deuda histórica con las mujeres indígenas y afrodescendientes, y 3) entender que Argentina es un país que recibe a muchísimas mujeres y diversidades migrantes que también participan de los Encuentros. A continuación, se ahonda en cada uno de ellos.

### *Reconocimiento de una realidad*

El primer tópico que está en la superficie implica un cuestionamiento al mito de la argentina blanca y europea cuya construcción y efectos revisamos en el capítulo IV. Es interesante que incluso puede verse un punto de acuerdo con quienes se oponen al cambio de nombre, que en sus documentos y entrevistas públicas reconocen la existencia de una argentina mucho más diversa que el modelo europeizante, pero no vinculan este reconocimiento de diversidad necesariamente con un reconocimiento de la plurinacionalidad.

En este nivel encontramos formulaciones que hablan de nombrar “una realidad que ya existe”

¿Por qué nos queremos plurinacional? Porque la plurinacionalidad es una realidad negada en un país que se fundó sobre un genocidio sistematizado que aún continúa. Donde habitaban 42 naciones preexistentes hoy resistimos 36 naciones a lo largo y ancho del territorio argentino.

Las Naciones indígenas tenemos derecho a desenvolvernarnos y desarrollarnos en la totalidad de nuestras identidades, espiritualidades y cosmovisiones.

Porque somos pluralidad histórica que no está reconocida en la Historia occidental blanca pero sí está en la memoria ancestral de nuestros territorios y de nuestros pueblos<sup>144</sup>.

Este tipo de formulaciones tienen la intención de reafirmar la existencia de una composición social largamente negada, y en este gesto restituir el derecho a existencia como sujetos políticos, algo sin lo cual resultaría imposible siquiera enunciar la posibilidad de una plurinacionalidad. Sin embargo, quedar en este nivel de afirmación de la plurinacionalidad como la forma de nombrar una realidad ya dada, resulta problemático ya que, no solo pierde gran parte de su potencial cuestionador sino, fundamentalmente, pierde su potencial transformador.

---

<sup>144</sup> <https://www.facebook.com/photo/?fbid=544033272737895&set=a.172382319902994> 12 de octubre 2018

Aquí hay que situar una diferencia sutil, pero con fuertes implicancias políticas. La gran mayoría coincide en que nombrar la plurinacionalidad implica un reconocimiento de una *realidad*: la existencia negada de una gran cantidad de personas que no encajan en el ideal europeizante. Ahora bien, ese reconocimiento no es la plurinacionalidad sino el punto de partida para construir esa plurinacionalidad que implica, al menos de manera inicial, otras condiciones de diálogo y cuestionamiento:

Las mujeres indígenas tenemos una mirada diferente de cada una de las problemáticas territoriales y de género que vivimos diariamente. Desde nuestras cosmovisiones queremos construir el diálogo con las mujeres argentinas y del mundo<sup>145</sup>.

(el nuevo nombre) es nombrar algo que ya estaba ocurriendo, pero también me parece que también hay una apuesta ideológica en relación a la crítica de la categoría de Nación como una categoría de opresión o fundada en la opresión patriarcal (Juliana Díaz lozano, *Ibídem*).

No sé si va a generar un cambio de acá a corto plazo para mí esto es un proceso en donde hoy estamos exigiendo Plurinacional en los espacios para que se reconozca nuestra preexistencia nuestro y se reconozca nuestras identidades que somos preexistentes a este Estado (Juliana Díaz lozano, *Ibídem*.)

Así vemos que, sin dejar de reconocer la importancia de la restitución simbólica del derecho a existir, hay quienes dan un paso más y reclaman el derecho a decidir e imaginar otras formas de existir.

#### *Deuda histórica*

Una de las integrantes de la Comisión Organizadora del 35 EPMLTTBNB en Conferencia de prensa señaló:

como lo que no se nombra no existe, como nos enseñó el feminismo, creemos que tenemos una deuda y que es con les compañeres originaries, también con nuestres compañeres trans travestis, históricamente violentades invisibilizadas por este sistema colonialista capitalista y patriarcal. Por eso nos llena de orgullo, de alegría y responsabilidad asumirnos plurinacionales y mujeres diversas lesbianas trans travestis bisexuales no binaries<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> *Ibídem*

<sup>146</sup> Resumen Latinoamericano, 11/4/2022 en: <https://www.resumenlatinoamericano.org/2022/04/11/feminismos-hasta-no-tirar-este-sistema-y-que-no-arda-no-vamos-a-parar-video/>

La idea del cambio de nombre en términos de reparación y deuda histórica para con las diversidades y mujeres indígenas y afro descendientes, aflora mucho en las preguntas rápidas durante el encuentro en San Luis y se relacionaba con que fueron justamente tanto las diversidades como las mujeres indígenas quienes impulsaron el cambio de nombre. Son estas algunas de las respuestas recibidas. Es una cuestión histórica, algo tipo reparatorio. Me parece que ellas (las mujeres indígenas) nos plantean un reclamo legítimo, a este feminismo blanco nuestro, **el cambio de nombre es de ellas y las diversidades**. (Encuentrera 1, énfasis mío)

Se los debemos después de tantos años de despojo y maltrato, que **les reconozcamos**, eso **nos están pidiendo**, ¿viste? y ¡hay que darselos! Es lo mínimo (Encuentrera 2, énfasis mío).

Ciertamente y sin cuestionar la evidente injusticia histórica ni la importancia de los gestos reparatorios, ese importante reflexionar en los límites de los gestos, que finalmente son eso, gestos. No obstante, pueden ser el primer paso para transformaciones que, a partir de la dimensión gestual, impulsen transformaciones en la materialidad de la vida y ataquen los sentidos profundos de la injusticia. Sin embargo, siempre está el riesgo de que el accionar político y disruptivo acabe y se consuma en el gesto mismo. Lourdes de la comunidad diaguita, quien ve el cambio de nombre con mucha expectativa también alerta: “Que no sea un nos vamos a llamar Plurinacional solamente para la foto” (2022, comunicación personal). De lo que observamos en los encuentros de San Luis como en el de Bariloche, el cambio de nombre fue vivido como un triunfo, pero no necesariamente como un tema resuelto. La nueva coyuntura, tras el triunfo de un gobierno nacional que coloca a los feminismos como uno de sus enemigos, abre un interrogante respecto a si estas posiciones pueden sostenerse o profundizarse; tanto el feminismo y los derechos adquiridos como los intentos por ejercer la plurinacionalidad.

La otra cuestión que me parece importante problematizar respecto a las argumentaciones centradas en el “se lo debemos”, y el uso de la tercera persona del plural que marca una oposición, nosotras, nosotres como deudoras, y la otredad a la cual le debemos. Esta oposición evidentemente parte de un reconocimiento de condiciones de desigualdad, racismo y discriminación que son innegables. A la vez,

podemos leer este uso de la tercera persona del plural como una respuesta a los históricos reclamos de las mujeres negras, indígenas, transfeministas, migrantes, marrones, entre otras, de no quedar subsumidas en un uso del *nosotras* que las oculta y diluye. Sin embargo, creemos que este uso de la tercera persona también tiene el riesgo de una exterioridad con sesgos paternalistas, de un *nosotras* que otorga a la otredad el derecho de existir. Estas posiciones pueden derivar en una especie de interpretación multicultural de la plurinacionalidad, vista más como algo que compete exclusivamente a esa otredad, indígena, migrante, afrodescendiente, marrón, más que un proyecto político que transforma al ese *nosotras* diverso en su conjunto.

Cuando las mujeres y diversidades afrodescendientes luchan contra el racismo sin duda lo hacen desde experiencias concretas, situadas, que hablan de un racismo vivido tanto de manera individual como colectivo. Ahora bien, esta puede – y debe- ser una lucha de todo el feminismo en general. No obstante, las tensiones y complicaciones empiezan al momento de mirar los roles concretos que tienen en esta lucha por ejemplo, las mujeres blancas, cuyas experiencias en relación al racismo son diferentes y por tanto su lugar de enunciación también lo es. Lo que viene a traer mayor complejidad es la experiencia histórica de los feminismos blancos hegemónicos de arrogarse lugares de representatividad, es decir de hablar por o en nombre de las otras, algo que fue y sigue siendo duramente criticado.

Antes de seguir quisiéramos detenernos en una reflexión que comenzamos a elaborar con fuerza luego de recibir las respuestas arriba señaladas y de lo ya planteado hasta aquí. Nos referimos al lugar que ocupa *la culpa* en la matriz judeo cristiana de pensamiento en la cual mayormente estamos inmersas, aún siendo críticas.

Consideramos que revisar en términos políticos los sentimientos de *culpa*, puede aportar otras luces para entender algunos de los sentidos tras el debate sobre la plurinacionalidad. Específicamente interesa politizarla de manera articulada al colonialismo interno en lo que voy a denominar la existencia de una *culpa colonial* de doble vía.

En el relevamiento bibliográfico que realizamos para esta investigación, nos topamos con variadas reflexiones y algunas mostraban la imposición de la culpa sobre las mujeres como una forma de control que interioriza las pautas dominantes de la moral (Gajardo, 2020). Otras plantean algo similar respecto a las personas racializadas y el



efecto desmovilizador y aplacador que generó la dominación no sólo material sino mediante fomentar sentimientos de vergüenza y culpa por ser afrodescendientes o indígenas. Sin duda coincidimos con estas lecturas donde la culpa opera como patrón cultural que interioriza la dominación. No obstante, estas lecturas podrían complejizarse aún más incluyendo otras dos formas de despolitización del sujeto, y que se relacionan con el binomio víctima /culpa. Cuando las personas subordinadas que ya no sienten más culpa por esa subordinación y enuncian claramente que no hay subordinación sin opresión se vuelven sujetos potencialmente cuestionadores del poder dominante. ¿Cómo se desactiva este potencial que surge del abandono de la culpa? Ahí es justamente donde entra en acción la operatividad de la categoría de *víctima* - entiéndase que no estamos hablando de categorías jurídicas, donde ubicarse como víctima tiene un claro sentido de búsqueda reparatoria de justicia- sino que nos interesa mirar la noción de víctima en términos simbólicos. El lugar de víctima nuevamente coloca a los sujetos en un lugar complejo.

María Galindo (2022) de *Mujeres creando*, cuando reflexiona sobre las condiciones para que las personas se constituyan como sujetos políticos a partir de “hablar con voz propia” menciona dos procesos distintos pero relacionados: el victimismo y la culpa. Para ella, ambos impiden la constitución de sujetos políticos. Galindo señala que:

“Cuando el sujeto asume un lugar de víctima. El foro que oye es invocado a la lástima y por lo tanto se da una catarsis de auto-consuelo y cuando el sujeto se queda en el lugar del testimonio no ha salido del lugar de subalternidad, ni ha entrado en la toma de la palabra en primera persona. Algo que para Galindo es fundamental para la constitución política del sujeto” (2022, 00:14:40).

En un trabajo, Ana Longoni (2007) se preguntaba por qué la sociedad argentina - durante largo tiempo- no logró escuchar a los militantes de los años 70 que habían logrado sobrevivir a la dictadura. En función de esta pregunta ella analiza la construcción – en cierto momento estratégica – de la categoría de víctima, la cual, para hacer frente a la teoría de los dos demonios<sup>147</sup> tenía que tener una condición de pureza que no era compatible con la militancia política. Esta construcción arquetípica de víctima que durante un tiempo sirvió para apuntalar las responsabilidades de la

---

<sup>147</sup> Tras la última dictadura cívico militar en argentina se constituyó un relato según el cual, en los años 70 la argentina había quedado atrapada en el enfrentamiento de dos demonios: la guerrilla y los militares. De este modo se diluía la responsabilidad del terrorismo de estado bajo la idea de una guerra entre iguales.

represión estatal terminó siendo una camisa de fuerza que tuvo que desarmarse para devolverle la voz, en tanto sujetos políticos, a quienes sobrevivieron. Recién ahí, se logró ampliar la discusión, hasta el momento centrada en el carácter represivo del Estado, para abarcar los proyectos políticos en pugna que estaban presentes aquellos años. Es decir, los militares no eran demonios malévolos que llevaron adelante una gigantesca represión por pura maldad, sino que utilizaron la fuerza represiva en pos de imponer un proyecto político que benefició a una élite política y económica no militar y que estaba en pugna con otros proyectos políticos encarnados en la militancia de miles de personas.

En el caso de mujeres y diversidades, la permanente presión de demostrar que “La culpa no era mía<sup>148</sup>” en muchos casos refuerza la necesidad de defender el carácter de víctima. Así, por ejemplo, las mujeres y diversidades que han sido víctimas -jurídicamente hablando- de abuso sexual o violación tienen que actuar de manera correcta su rol de víctima -simbólicamente- o correrán el riesgo de perder la condición de víctimas con argumento tan viles cómo: “seguro y hasta lo disfruto”, “no parece tan afectada así que no fue violencia”. Argumentos que al poner en duda dicha condición intentan desligar o disminuir la responsabilidad de quien ejerce violencia. Si las mujeres-víctimas no se presentan como pasivas y poseen mucha agencia ya no serían tan víctimas (Galaz y Guarderas 2017).

De este modo el dilema entre las posibilidades estratégicas para lograr una escucha que de otro modo resulta sumamente dificultosa y la trampa de quedar en un lugar de víctima pasiva, que no habilita otras escuchas, es también una reflexión dentro del feminismo.

Hay quienes señalan que fue justamente la apelación a una dimensión sensible lo que permitió generar algo de empatía respecto a los altos índices de violencia de género y permitió cuestionar la naturalización de los “crímenes pasionales” y lograr la tipificación de los feminicidios. En esta línea, Martucelli (2017) afirma que, desde la semántica performativa, ser víctima no es una etiqueta pasiva, sino un espacio que es apropiado por las actoras de diversas maneras.

---

<sup>148</sup> Frase que forma parte del performance “un violador en tu camino” creado por cuatro jóvenes chilenas, integrantes del colectivo Las Tesis a finales de 2019 en el marco de las movilizaciones que sacudieron al país andino y que dio la vuelta al mundo. La letra da cuenta de la violencia patriarcal presente en Chile pero trasladable casi a cualquier rincón del mundo.

Tanto la experiencia de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, así como del Ni Una Menos, nos han mostrado que el dolor puede ser una experiencia altamente politizable, sin embargo, Ahmed (2015) alerta sobre los riesgos de “fetichizar la herida”, dificultando el paso hacia la acción colectiva, pues se puede dejar el dolor fijo en la cultura testimonial.

Lo que nos interesa mostrar es que – sin negar el rol jurídico de las y los sobrevivientes como víctimas- la construcción simbólica del arquetipo víctima muy ligada al paradigma de los derechos humanos como forma de acción política (Trebisacce 2018), permeó a buena parte de los movimientos sociales pos dictadura.

¿Cuál es la centralidad hoy de los testimonios de dolor? ¿Es posible reivindicar el lugar de víctima en tanto mostrar la existencia de un delito que requiere reparación, pero sin que el mismo despoje de politicidad a quien se enuncia como tal?

Quisiéramos dejar estas preguntas en el aire para mirar una contracara, el lugar de la culpa. La culpa de llevar el color opresor. En la formulación del “se los debemos” pronunciado por mujeres blancas, de clase media puede coexistir una conciencia crítica del proceso de homogeneización llevado adelante por el feminismo blanco, pero también un sentimiento de culpa, asociado a portar el fenotipo, los apellidos y con ello *los privilegios relativos* del opresor. Consideramos que hay una diferencia radical y política entre, asumir un lugar culposo por los crímenes de los conquistadores primero y del Estado moderno después y, asumir un lugar de responsabilidad como posicionamiento político ante la continuidad de las formas de racismo, exclusión y negación. En otras palabras, más allá del ámbito jurídico, hay una diferencia entre la culpa y la responsabilidad, y a nuestro entender, es una diferencia fundamentalmente política. La culpa colonial, construye un sistema que refuerza la oposición de otredades equidistantes que no pueden construir proyectos comunes, ya que se sitúan en el lugar de opresor (culposo) pero opresor al fin y o en el lugar de víctima oprimida.

Para tratar de ser más clara, nos referimos a la mirada sobre las mujeres indígenas o afrodescendientes, que las sitúan no compañeras de lucha sino, desde una idealización folklorizada, que las sitúa indefectiblemente en el lugar de víctimas con la cuales hay una solidaridad, pero cuyas luchas no se entienden necesariamente como “nuestras luchas”. Estas miradas, no nos acercan, sino que alejan las posibilidades de generar comunes entre diversas que se reconozcan mutuamente como sujetas políticas.

Así decolonizar el feminismo es un proceso fundamental que implica también desarmar las formas de actuar desde una culpa colonial -sentida o señalada-, que a nuestro entender, es otra forma del colonialismo interno. La culpa colonial, lejos de reafirmar responsabilidades que reconozcan la desigualdad y generen enunciaciones situadas que disputen la construcción de un mundo centrado en la vida, reproduce patrones paternalistas, acríticos y condescendientes.

#### *Un debate traído de afuera*

Aclarado el punto anterior, hay quienes tienen una mirada crítica respecto a la presencia mayoritaria de mujeres no indígenas impulsando la campaña “*Somos plurinacionales*” y alertan sobre un posible proceso de toma de la voz de las otras desde el feminismo blanco

Entonces yo diría que, con el cambio de nombre, el movimiento se amplió, en esta mirada de las intersecciones, en esta mirada de que nadie quede afuera de un movimiento inclusivo. Pero pasó casi sin que ellas participaran en ese debate. O sea, fue una decisión del feminismo blanco (Mónica Menini, *Ibíd.*).

Esta mirada crítica no implica necesariamente una impugnación al cambio de nombre, pero pone sobre la mesa las tensiones entre la construcción conjunta de proyectos políticos transformadores de un nosotrxs amplio y la forma en la que se construyen esos proyectos y sujetos políticos colectivos desde sujetas situadas con relaciones complejas entre sí.

No pretendo minimizar ni resolver este problema complejo respecto a quien asume la voz, sin embargo, el mismo no ocupó un lugar tan central en el debate, más allá de lo mencionado y por lo tanto no se va a ahondar mucho más en ello ya que está contenido en las reflexiones anteriores.

#### *Internacionalismo*

La mañana de la inauguración del XXXV EPMLTTIBNB de San Luis 2022, llegue sola al predio en el cual me iba a encontrar con una amiga. Soplaban el viento chorrillero levantando grandes cantidades de polvo por lo cual nos guarecimos un rato cerca de una carpa. Simultáneamente, veo llegar un autobús, como tantos otros, cargado de personas que venían al Encuentro. En particular este venía desde Montevideo trayendo a participantes pertenecientes a la organización “La poderosa” sede Uruguay. No venían en calidad de “invitadas internacionales” sino de participantes. Desde hace ya mucho

tiempo en los ENM cuentan con la presencia de lideresas de latinoamérica y del mundo a quienes se invitaba especialmente. Por ejemplo, en 2011 en el XXVI ENM estuvieron presentes Berta Cáceres de Honduras, Cristina Castro de Colombia, Lila Florian de Perú y mujeres de Entrompe de Falopio, organización Feminista de Venezuela.

En el caso del Encuentro del 2022, a la delegación de Montevideo podríamos sumar a quienes venían de Bolivia como las *Mujeres Creando* y las miles de mujeres migrantes, residentes en Argentina que año tras año participan activamente del encuentro. Lo que me interesa mostrar con esta descripción es la combinación en la práctica de varias formas de internacionalismo:

- 1) La histórica tradición internacionalista del feminismo que entrelaza las luchas llevadas a lo largo y ancho del planeta, organiza formas de resistencia global como Marcha Mundial de Mujeres o el Paro internacional de mujeres. Como señala Yuderkys Espinosa:

“No hay que olvidar que las feministas igual que las izquierdas siempre han sido internacionalistas. Los encuentros feministas de América Latina y el Caribe desde principios de los años ochenta demuestran esta intencionalidad, y hay muchos ejemplos entre movimientos. Sin embargo, creo que hoy la apuesta, sin perder de vista estas conexiones, es a recuperar el espacio pequeño de la comunidad (en su sentido múltiple). Poner la mirada en los procesos locales, que se están dando dentro de comunidades enteras” (2014, 322).

El feminismo ha desarrollado una amplia tradición no sólo de solidaridades internacionales sino más bien de prácticas internacionalistas que lo ubican como un movimiento cuyos objetivos amplios – incluso con las amplias diferencias existentes que van desde la igualdad de género hasta una posición anti-sistémica contra las opresiones patriarcal /colonial /capitalista- trascienden lo local y adquieren un carácter global. Hay una extensa reflexión sobre esta relación entre lo global y lo situado de los movimientos feministas de mujeres y diversidades. Verónica Gago (2019) en una entrevista para un portal señalaba que:

“La dimensión del internacionalismo, de lo global, ha sido muy importante para el feminismo y está reconceptualizando qué entendemos por internacionalismo, abriendo ese interrogante desde la práctica. Porque me parece que los modelos anteriores de internacionalismo eran una estructura que homogeneizaba las experiencias de distintos lugares, y ahora creo que hay algo que para mí se podría

definir con la pregunta: ¿cómo el internacionalismo hoy se siente como fuerza concreta en cada lucha? (...) Lo que digo es cómo pensar formas de consolidar este internacionalismo que nos permita hacernos cargo de nuestras fuerzas a nivel global, y a la vez cuidarlas frente a esta contraofensiva que también es global. Tenemos que pensar también mecanismos de autodefensa, porque el nivel de ataque está siendo cada vez peor, cada vez más brutal, y me parece que esa es una pregunta para el internacionalismo de nuevo tipo”<sup>149</sup>.

Siguiendo esta línea, el internacionalismo también se expresa articulando solidaridades con experiencias concretas, como las expresada con la lucha de las mujeres Kurdas, el rechazo a las masacres en palestina o en 2019, cuando en pleno ENM Ecuador se encontraba protagonizando un levantamiento popular fuertemente reprimido. María Belén, quien había viajado desde Ecuador recuerda de este modo la Asamblea de Feministas de Abya Yala, realizada durante el encuentro: “Me acuerdo que fue chévere también, porque todas se solidarizaron con la lucha del pueblo ecuatoriano y el movimiento indígena, yo agradecí mucho eso (María Belén Cevallos, *Ibidem*)”.

- 2) El que reconoce que nuestros territorios están compuestos de poblaciones móviles que se desplazan. Argentina es un país receptor de diversas poblaciones migrantes tanto de países limítrofes como de personas provenientes de otras latitudes<sup>150</sup>, a su vez la creciente feminización de las migraciones hace que muchas mujeres y diversidades habiten los barrios populares de las grandes ciudades argentinas compartiendo no solo los mismos problemas que muchas de las mujeres locales a los cuales se suma la discriminación y xenofobia. Muchas de estas mujeres y diversidades se integraron a distintas formas de organización popular, comedores u organizaciones estudiantiles. En este sentido, acreditar “nacionalidad argentina” para participar de los encuentros no tienen ningún sentido, más bien estos espacios van incorporando a su grilla de talleres las problemáticas específicas de las personas en movilidad humana, por ejemplo, en el XXXVI EPMLTTIBNB, había un taller -110- específicamente destinados a abordar la migración.

- 3) La importancia de los ENM creció hasta volverse un espacio de referencia no solo para el Movimiento FMD local sino regional y hasta mundial. En este sentido,

---

<sup>149</sup> Entrevista en El Salto Diario: <https://n9.cl/y02q6>

<sup>150</sup> Según los datos publicados por el Registro Nacional de las Personas (RENAPER), a enero de 2023, las y los extranjeros con DNI en proceso digital y residencia en el país suman un total de 3.007.251. <https://www.argentina.gob.ar/interior/renaper>

aunque en cada país impulsó sus propios encuentros, muchas organizaciones regionales, como el caso de *La poderosa* que mencionamos más arriba, ven en estos encuentros un espacio del cual ser parte. A su vez dentro del ENM, se fue gestando un espacio de discusión más regional como las mesas latinoamericanas:

Los feminismos populares lograron algunos espacios en el marco de los propios encuentros que fueron claves para esta apertura como las mesas latinoamericanas como antecedente de feministas de Abya Ayala que ya desde el vamos incluían a compañeras y compañeras de otros territorios como protagonistas plenas del encuentro y no solo como invitadas sino como personas que venían a hacer política junto con las que éramos de acá (Juliana Díaz, Lozano, Ibídem).

Estos sentidos del internacionalismo se insertan y entretajan con los sentidos dados a la noción de plurinacionalidad. Esta noción, defendida desde un sector del movimiento FMD incorpora la tradición internacionalista en su propia definición:

La plurinacionalidad me parece que tiene que ver con eso también con dar cuenta de la realidad transnacional o transfronteriza como lo dicen las chilenas que también puede ser una manera de nombrar el internacionalismo (...) En ese proceso de formación fuimos incorporando esas ideas y la plurinacionalidad no estaba nombrada, pero estaba. Había compañeras, que venían de Paraguay, compañeras que venían de Bolivia, compañeras de Perú en los barrios inclusive una compañera de los pueblos originarios de Chaco del norte del este del sur del norte de todos lados. En todas esas compañeras y en los cuerpos con todas esas operaciones cruzadas (Tana, Ibídem).

Por ejemplo, también cambió de nombre de mi organización que se llamaba Frente Popular Corriente Nacional y después del proceso del Encuentro, por el impulso de las compañeras pasó a denominarse Plurinacional. Un poco uno de los argumentos fue que el 80% de nuestras compañías de los barrios son migrantes, con el nuevo nombre se sienten más identificadas (Juliana Díaz, Lozano, Ibídem).

### **6.7 La plurinacionalidad como herramienta de crítica**

Aquí sostendré que en los debates en torno al cambio de nombre no se encuentra una definición clara y acabada sobre qué es la plurinacionalidad, los tres tópicos señalados anteriormente con sus variables y combinaciones son únicamente primeras aproximaciones, sin embargo, prácticamente hay un consenso respecto a la falta de

definición y al carácter aún por construir de aquello que se entiende como plurinacionalidad:

yo creo que el hecho de que el feminismo se haya nominado Plurinacional fue una conquista, tiene muchas, muchas oportunidades, mucha tela para cortar todavía. Porque en realidad donde se define y se va a ver que no sea una apropiación cultural de un término de emancipación, es en la práctica (Lourdes Albornoz, comunicación personal noviembre 2022).

¿Qué significa eso? Es un signo de interrogante enorme, yo no te puedo contestar. Creo que supone un barajar de nuevo, como de alguna manera también se planteó al inicio del siglo 21 en los procesos de globalización, donde se planteó que no había más fronteras, que no había más Estado Nacional. Estoy pensando en Toni Negri y Michael Hart en diálogo con algunas teorías que también rompían con esa lógica del Estado Nacional. A mí no me parece imposible para nada, supongo que tendrá que llevar un proceso, que supone un proceso de cambio radical (Maria Alicia Gutierrez, *Ibíd.*).

A diferencia de lo ocurrido en Ecuador y Bolivia, la reflexión al interior del Movimiento FMD en torno a la plurinacionalidad es relativamente reciente y la discusión respecto al cambio de nombre de los encuentros amplía un debate, hasta el momento circunscrito al interior de las organizaciones indígenas. Cabe señalar que incluso dentro de las mismas organizaciones indígenas la plurinacionalidad no representa necesariamente un tema central ni el principal reclamo.

Como vimos en el capítulo V, a diferencia de Ecuador o Bolivia donde el movimiento indígena logró articular la demanda de reconocimiento de plurinacionalidad a un proyecto político que interpelaba a la sociedad en su conjunto y estaba fundamentalmente dirigido a una reforma del Estado; el caso argentino presenta diferencias sustanciales. En primer lugar, aunque las distintas organizaciones indígenas plantearon al Estado el reconocimiento de la plurinacionalidad en el marco de los festejos por el bicentenario, este reclamo no se convirtió en el eje central y articulador de sus luchas ni logró generar una interpelación social masiva que fuerce la respuesta favorable del Estado, sino que, pasado el momento de los festejos por el bicentenario la demanda perdió fuerza.

En una entrevista la líder de Confederación Mapuche de Neuquén Verónica Huilipan reflexiona sobre las dificultades tanto organizativas del movimiento indígena como



para establecer un proyecto político claro y conjunto entre las distintas nacionalidades y pueblos:

Hay pueblos que estamos en pleno proceso de recuperación y de reconocimiento de derechos en el marco de la autonomía, y hay pueblos que están luchando por seguir viviendo. Cuestiones de comida, agua, salud, para no morir de enfermedades incurables. El NEA, que está atravesando un proceso de desastre humanitario y el sur que está en proceso de lucha territorial, hay aún vacío en el medio. Imposible que alguien represente toda la realidad (2017,104).

En un contexto donde la presión extractiva avanza con represión y violencia sobre los territorios del sur y del norte, al tiempo que en el noreste la falta de agua y la pobreza son la nueva cara del exterminio, las organizaciones indígenas están mayormente abocadas a resistir estos embates. Con todo esto, no es menor que hayan sido las mujeres indígenas quienes plantean la discusión de la plurinacionalidad al feminismo a través de la propuesta del cambio de nombre de los ENM. Esto marca otra diferencia con los procesos llevados adelante en Ecuador y Bolivia respecto a quién se elige como principal destinatario de la demanda. En este caso el reclamo de reconocimiento de la plurinacionalidad se dirige como demanda al mismo movimiento y desde allí a la sociedad en su conjunto. Esto no implica descartar ni cerrar la discusión respecto a una posible reforma del Estado – algo que abordaremos más adelante-, pero es una estrategia claramente diferente. Otra diferencia tiene que ver con la masividad alcanzada por este debate:

Mis propias compañeras, cuando discuten lo Plurinacional ni siquiera están pensando en todos estos elementos ¿me entendés?, sino en ¿por qué las chinas no quieren que sea Plurinacional? Pero no hay una discusión más profunda del tema y justamente tiene que ver con qué proyectamos. Igual me parece muy potente la idea de querer empezar a hablar de plurinacionalidad, pero todavía no es discusión masiva tampoco dentro del movimiento de mujeres. (...) A futuro también tenemos que llevar adelante ese debate que es nuestro país es Plurinacional nuestro Estado debería ser así, o sea es como un debate a futuro también lo que pasa que en Argentina esto todavía está lejos de instalarse como un debate masivo (...) Por ejemplo, este (ex) Encuentro de Mujeres sería la primera vez que un encuentro de cualquier tipo, súper masivo en Argentina se llame Plurinacional. ¡Y lo logran las mujeres! no sé cuánto ellas lo analizan, pero es un logro muy grande (Cecilia “Checha” Merchán, Ibídem)

Me parece que es una disputa de sentidos muy importante. No es algo que había sido masivo, yo creo que no, que no fue masivo, pero había que hacerlo porque era una disputa política (Tana, Ibídem).

Mientras la inclusión de la plurinacionalidad en las asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia implicó que gran parte de la sociedad en mayor o menor medida se vea interpelada, en el caso argentino vemos fuertes debates, pero entre sectores particulares del Movimiento FMD. Como dan cuenta los testimonios y la revisión de comunicados, podríamos afirmar que, por el carácter de la disputa, la discusión se centró en argumentos generales de por qué estar a favor o en contra, sin que ello implique un debate masivo y a profundidad sobre los sentidos de la plurinacionalidad.

Yo me pregunto también, cuánto más debate nos falta sobre el término, porque bueno, por ejemplo, todas las perspectivas anticoloniales, descolonizadoras y otras muestran que hay distintas opiniones sobre el término. Por eso a mí me parece que actualmente es un término más de batalla. No sabemos, no me parece que sea algo que está completamente cerrado, sino que es lo que ahora nos representa y nos sirve para dar ciertos debates. (...) yo no tengo muy claro, si es un término que esté tan finamente definido entre nosotras y también me parece que no fue el momento de hacerlo, no era el momento todavía de definir claramente el término. Era simplemente, primero no quedarnos con una categoría que ya era vieja y que no nos servía para pensar, cambiar por una que nos puede nombrar a todas y que de alguna manera puede trascender la idea de modernidad capitalista y acercarnos a otras formas de vida, otras formas de organizar la sociedad. (...) Entonces digo, quizá es una identidad o una categoría que nos sirvió mucho para **plantear lo que el feminismo ya no quiere ser, ya no puede ser**. Eso no significa que sea la categoría definitiva (Juliana Díaz Lozano, Ibídem)(énfasis propio).

Lo que el feminismo ya no quiere ser. El fragmento anterior condensa una respuesta recurrente que da cuenta de un uso estratégico de la plurinacionalidad para “abrir debates” una puerta que permite posicionar lo que no se quiere para el movimiento feminista; un piso que requiere construirse a partir de cuestionar y poner en jaque bases que también impregnan al movimiento FMD.

Tras la división en 2022, en el 2023 el Encuentro se unificó bajo el nombre EPMLTTINB. Esto fue interpretado como un logro, pero no como un punto de llegada. Para muchas, es en realidad un punto de inicio para debatir qué es y qué implica la plurinacionalidad.

Finalmente ganó el nombre y se pudo instalar ese cambio de nombre, que se venía luchando desde hace mucho tiempo. Pero es un proceso que hay que seguir avanzando para que ahora se empiece a abrir el camino a las hermanas indígenas y en este caso a las mujeres que hoy por hoy son protagonistas por la recuperación del territorio. Que tienen una lucha de resistencia que se viene fortaleciendo con debates internos con una fuerte organización espiritual y se merece que sean protagonistas de esta lucha, que estén ocupando lugares en el movimiento feminista por que como dije el feminismo es una herramienta que nos va a servir para conquistar derechos para para poder realizar las políticas públicas (Laki Quispe, Ibídem).

Y sobre todo cómo se van a ir dando pasos para construir esa plurinacionalidad, ya que nombrarla puede ser el primer paso, pero su potencialidad política y alcances es algo todavía en construcción y sobre lo cual no hay necesariamente un consenso.

...es un camino que recién empieza que se declare Plurinacional me parece que es como que es muy muy importante que sea en el encuentro de mujeres, porque el cambio de paradigma viene de la mano de la mujer el cambio. Es el primer camino, la punta de cuando una hila, ya que estamos hablando de mujeres, digamos que somos las que tejemos. Una cosa es esquilar la lana, otra cosa es escamillarla, limpiarla y de ahí empezar a torcerla. Hasta que una empieza a tejer y empezás a hacer un tejido nuevo. A nosotros nos rompieron ese tejido, desde el genocidio, desde un montón de cosas que nos vienen sucediendo a cada pueblo con sus particularidades. Hay pueblos que han sido esclavizados, otros que hemos sufrido un genocidio más atroz, más fuerte. Entonces en esa recuperación de la identidad, del reconocimiento que sea Plurinacional es muy importante, es reconocer esas diversidades, pero como te digo la punta del hilo para empezar a tejer (Laki Quispe, Ibídem).

La punta de un hilo para empezar un nuevo tejido, la propuesta de plurinacionalidad impulsada desde algunos sectores del movimiento FMD y adoptada por una buena parte del mismo abre una puerta para empezar a discutir, desarmar lo instituido y atreverse a imaginar ese otro tejido del que habla Nina.

## **6.8 La plurinacionalidad como demanda social o demanda al Estado**

Partiendo de entender que lo político y la acción política no se limitan a la esfera institucional ni a actores institucionales, hay una extensa literatura que analiza las relaciones entre los movimientos sociales como actores político no institucionales, con formas propias de hacer política y las esferas institucionales de la política

especialmente la relación y diálogo entre estos movimientos y el Estado. En muchos casos la acción política de los movimientos sociales se traduce en demandas concretas al Estado.

Como otros movimientos, dentro del Movimiento FMD se han suscitado intensos debates en torno al Estado y la autonomía al tiempo que se han establecido demandas en distintos niveles de interlocución institucional y societal. Los distintos posicionamientos reflejan tanto distintas conceptualizaciones teóricas y políticas en torno al Estado, así como la elaboración de estrategias políticas en función de luchas particulares.

Los encuentros feministas en los años noventa estuvieron marcados por la polarización entre feministas “institucionalizadas” y feministas “autónomas”, cuando “la preferencia por líderes y por discursos más gratos a la política tradicional fue vista como una amenaza a la solidaridad feminista” (Alvarez et ál., 2003: 551).

Ya en tiempos mas cercanos, tras la cruenta represión llevada adelante por el Estado Chileno durante las protestas en 2019 el grito feminista se alzó alto y fuerte para señalar que: *"El estado opresor es un macho violador"*<sup>151</sup>. La performance realizada por la colectiva Las tesis, rápidamente se volvió un himno mundial reproducido en distintos puntos del planeta. Aquí se hace foco en la violencia sexual como un acto de poder, de dominación, y por tanto un acto político. Entendiendo al patriarcado no desde una perspectiva cultural sino como un orden político (Segato, 2016) la canción pone sobre la mesa la articulación entre la dominación patriarcal y los poderes represivos del Estado.

Desde el Movimiento FMD se ha experimentado este elemento represivo del Estado, el cual además se ejerce de manera diferenciada, en términos de territorios, clase, racialización y género.

El Estado visto como un aparato homogéneo represivo e instrumento de dominación patriarcal y capitalista, solo puede ser concebido como un adversario sin mayores fisuras con el cual la única actitud política posible es el enfrentamiento. Sin embargo, y sin desmerecer su capacidad represiva, el Estado es mucho más complejo tanto en términos institucionales, como en las escalas de acción y las variaciones producto de luchas de poder, cambios de gobierno y pactos de dominación.

---

<sup>151</sup> Fragmento de la canción: El violador eres tú de la colectiva chilena Las Tesis

Las posiciones y debates respecto al relacionamiento con el Estado, no están saldadas dentro del movimiento FMD, sin embargo existe un acumulado de experiencias en tanto a la lucha por derechos que, sin dejar de lado la discusión respecto a la autonomía, han dado al movimiento una renovada capacidad de interlocución con el Estado. Esto es posible porque éste ya no es visto como un gran ente homogéneo de poder sino como un espacio complejo.

Al incorporar la naturaleza relacional del poder del Estado (Jessob, 2014) el Movimiento FMD, según las demandas, la coyuntura, elabora estrategias de relacionamiento con las distintas capacidades y niveles del Estado, en un relacionamiento que no se libra de la tensión entre: oposición /negociación / demandas / cooptación.

A su vez, se trata de un movimiento donde se articula lo local y territorial con una dimensión internacionalista y transfronteriza (Gago, Malo, y Cavallero, 2020) que se expresa también en la multidimensionalidad de sus demandas y acciones políticas.

Dicho esto, al revisar a quién se dirige, la demanda por el reconocimiento de la plurinacionalidad, podemos afirmar que, al menos en primera instancia, es una demanda al propio Movimiento FMD. A diferencia del caso boliviano, ecuatoriano e incluso chileno, la demanda de plurinacionalidad no está planteando como primer objetivo modificar la constitución y la organización estatal, sino transformar sentidos sociales impregnados en el propio movimiento FMD:

La demanda fue hacia el movimiento feminista de nuestro país. Ni siquiera fue hacia el Estado porque digo en el marco de la Independencia que tiene el encuentro no había una demanda articulada hacia el Estado. O sea, no fue como, por ejemplo, la lucha de 15 años por el aborto que se da en el marco del Encuentro bueno, eso deriva en una ley como recontra concreta, no acá no, no fue no fue así, sino que fue una demanda. Frente al movimiento de mujeres, movimiento feminista que fue recontra re-contra resistida muy resistida que incluso sigue siendo resistida (Natalia D'amico, Ibídem).

Si con la lucha por la despenalización del aborto, la demanda central iba dirigida a que el Estado reconozca el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo y para lograr ese reconocimiento se impulsó un debate de carácter social. En el caso de la plurinacionalidad se podría intuir un camino inverso. Donde el primer campo de batalla es la transformación de los imaginarios sociales dominantes. La demanda de

plurinacionalidad apunta en primera instancia a la misma constitución del propio movimiento, y con ello pone en evidencia no sólo el carácter dinámico de la identidad política del mismo sino como esa identidad es fruto de un proceso de disputas que lo dinamizan.

Este movimiento que es inmenso, ¿porque digo inmenso? Porque es un movimiento que se que se mira y se revisa todo el tiempo, eso hace tan importante al movimiento feminista en Argentina (Monica Menini, *Ibíd*em).

Claudia Korol marca las diferencias entre el proceso de discusión de la plurinacionalidad en Bolivia y Argentina

Hablar de un encuentro plurinacional recupera esta historia tan compleja de nuestro país, que es efectivamente plurinacional, aunque ese carácter fue negado durante tanto tiempo. Adriana Guzman señala que en Bolivia no se hizo dentro del movimiento de mujeres y dentro del feminismo. Se hizo a nivel nacional, y algunas feministas dijeron “que ese tema lo discutan las indígenas, porque no es un tema del feminismo discutir lo plurinacional”. Aquí ha pasado al revés. “Ha empezado la discusión dentro del movimiento de mujeres y del feminismo” (Monica Menini, *Ibíd*em)

Si bien la afirmación de Korol no es estrictamente cierta, ya que la demanda de plurinacionalidad estaba presente en las organizaciones indígenas que, en 2010 presentaron este reclamo a la entonces presidenta Cristina Fernández de Kirchner en el marco del bicentenario; sí nos muestra como esta demanda es reinterpretada y tomada como parte del proyecto feminista. Es aquí donde la presencia de las mujeres indígenas y las mujeres y diversidades racializadas logran interpelar al feminismo, aunque como vimos no sin resistencias. Esta interpelación implica una revisión del movimiento como tal y cuya profundidad aún está en construcción y por verse.

Lógicamente la revisión crítica del propio proceso organizativo y político, no sucede sin conflictos, algunos de los cuales originan grietas difíciles, como el quiebre en dos Encuentros en 2022. En ocasiones esas grietas de alguna manera se superan, y en el caso de los encuentros en 2023 nuevamente se consigue la realización de un Encuentro unificado. Por más difícil que sea atravesar estos conflictos es justamente la posibilidad de disenso y antagonismo que dinamiza de manera vital y política todo movimiento (Laclau y Mouffe 1987; Negri 2015). La plurinacionalidad se inserta en este

permanente cuestionamiento y reactualización del [los] proyecto[s] político[s] que hace al Movimiento FMD.

Así como, en la campaña por la despenalización del aborto también fue crucial instalar socialmente el debate y dar una batalla de sentidos que ayude a masificar socialmente la demanda al Estado como un derecho a garantizar, ello tampoco sucedió de un día para el otro e implicó un largo trabajo de quienes impulsaron la campaña para lograr integrar el tema de los derechos reproductivos y sexuales a los movimientos de mujeres populares de base que no se plantean esta problemática como parte de sus programas políticos (Rosemberg, 2005).

La instalación de un debate masivo sobre la plurinacionalidad es algo todavía en construcción ya que los imaginarios hegemónicos centrados en la idea de una Argentina blanca y europea hace que la disputa de sentidos sociales se torna central para desmontar sentidos comunes que parten de la misma negación social de la existencia de miles de personas:

tienen que ver también con una postura de, por lo menos, empezar a aceptar que la Argentina no es blanca. Y eso no nos quita que dos años atrás el presidente vuelva a decir la barbaridad de los barcos y que siempre se hable solo de algunos barcos porque además nosotras también llegamos en barcos, es muy fuerte en términos de metáfora (Tamara Bárbara, *Ibíd.*).

Lo Plurinacional no tiene solo que ver con que las lesbianas las trans las travestis y les no binaries y demás identidades sean nombradas, tiene que ver con un cambio de paradigma, acá en Argentina hay 36 naciones indígenas con sus propios idiomas y territorios (...) Para mí lo Plurinacional tiene que ver con un cambio de paradigma, en pensar en todas esas comunidades y esas personas y cuerpos que también existen dentro de lo que es la Argentina profunda. Se quiso generar o tener un país homogeneizado desde una mirada cultural y una mirada europeizante siempre mirando hacia allá, hacia Europa. Y no mirar lo propio, si miras lo propio es mucho más profundo y es mucho más plural y diverso en todas sus formas. Tiene que ver con eso (Sandra Chagas, *Ibíd.*).

En este cambio de paradigma que propone Sandra en la cita anterior, la plurinacionalidad se conecta con la histórica lucha antirracista de las organizaciones

afrodescendientes y de las mujeres populares, las marrones, las que están contra el gatillo fácil que mata chicos de barrio solo por *portación de rostro*.

Asumirse como anti racista y pareciera que los antirracismo solo nos compete a las personas racializadas que obviamente somos el eje, eh? O sea el sujeto político, si se quiere ponerle en esos términos y que vamos a dar los debates desde nuestras experiencias y vivencias pero no podemos solas. Tenemos que tejer redes, así como lo antipatriarcal no sólo le compete a las mujeres o diversidades, compete a la sociedad, desde su lugar, desde sus luchas. Creo que hoy el feminismo se tiene que asumir antirracista, pero no asumir solo desde el discurso, (...) Siempre con este equilibrio de no apropiarse. De no generar una apropiación sobre las sobre las voces de otras compañeras. Digamos el racismo no es algo que compete solo a las personas racializadas, pero hay unas vivencias de las cuales uno no debe apropiarse (Alexandra Sanchez Nieto, Ibídem).

El feminismo negro o afro-feminismo, ha dado sobrada cuenta de las relaciones entre patriarcado y racismo y cómo este último ha sido relegado largamente -por parte del feminismo blanco dominante durante buena parte de la historia- a la categoría de problema secundario, del mismo modo que por ejemplo el marxismo o el sindicalismo hacia con el feminismo. A partir de ello surgen múltiples feminismos de los cuales ya hemos hablado, pero, en el caso argentino, como también se mostró más arriba, la premisa histórica y socialmente instalada de que las personas afrodescendientes habían desaparecido y por lo tanto eran inexistentes también permeó al Movimiento FMD. Esto puede verse de manera clara en las dificultades y la lucha de las mujeres afrodescendientes para tener un taller específico dentro de los Encuentros, donde la problemática del racismo no sea tratada como un tema secundario. En esta medida la plurinacionalidad también es una oportunidad, como lo expresa el siguiente fragmento de las conclusiones del taller realizado por las afrofeministas en el Encuentro de 2019:

Por muchos años fuimos invisibilizadas y silenciadas, en la sociedad argentina y en el movimiento feminista, también en la comisión organizadora de este encuentro y a pesar de eso, ¡mírennos estamos acá, resistiendo! Gritamos bien fuerte, hoy y siempre, ¡Argentina también es Afro!, y el encuentro es plurinacional <sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Documento de conclusiones del taller afrofeminista. Disponible en: <https://afrofeminas.com/2019/10/17/invisibilizacion-y-silenciamiento-de-mujeres-negras-en-el-34o-encuentro-plurinacional-de-mujeres-en-argentina/>



En el EPMLTTBNB de San Luis participamos en uno de los talleres sobre racismo, ahí una mujer de unos 50 años, docente de escuela primaria, señaló:

“Si bien existe cierta discriminación, en argentina no hay racismo, a diferencia de otros países como Brasil o Estados Unidos, porque nuestra legislación nunca fue una legislación racista. Ante esta afirmación, varias de las participantes reaccionaron contando sus múltiples experiencias y vivencias del racismo negado pero materialmente existente” (Cuaderno de campo, 2022).

Esta intervención que fue inmediatamente respondida desde experiencias de compañeras racializadas presentes en el mismo espacios da cuenta del peso de los discursos de verdad y la naturalización de ciertas situaciones cotidianas, cuando estas nos son vividas y experimentadas en el propio cuerpo.

En este sentido es importante distinguir el racismo legal del racismo institucional y el racismo social como formas diferenciadas de racismo, que se articulan y retroalimentan y que en Argentina, como vimos en el Capítulo IV adoptaron una lógica de borramiento y anulación que se diferencia de lo sucedido en otros países.

Otra de las formas en la que se expresa la naturalización de un racismo estructural tiene que ver con una movilización dispar en las luchas y las movilizaciones. En la conversación con Laura Hisa, ella se detuvo un largo rato en esta reflexión sobre aquello que nos moviliza, y como eso que mueve el cuerpo también depende de imaginarios y sentidos comunes profundamente arraigados, ella decía:

No todos los temas pesan igual, digamos cuando vamos a la Ley del aborto somos millones. Pero, cuando hay que estar por las compañeras mapuches, somos 30, 40, 50. Bueno, ¿qué pasa con esto? Está construido y estamos con esa jerarquía adentro, percibimos de esa manera, hablamos de esa manera, sentimos de esa manera. El el cuerpo te lleva como disparada a la marcha de Santiago Maldonado pero no te lleva la de Rafael Nahuel

En su reflexión ella se preguntaba porque cuando las chicas que desaparecen o son violadas y asesinadas son de barrios populares o racializadas la reacción no es igual que cuando se trata de chicas de clase media y blancas. A las reflexiones de Laura podríamos sumar otros ejemplos, como por qué cuando es una niña Wichí violada y embarazada por mestizos en Salta, priman las naturalizaciones que nos remontan a prácticas avaladas bajo una colonialidad (Quijano, 2000) que pervive. Así también lo expresa Alexandra:

Eso qué pasó en San Luis previo al encuentro – poco acompañamiento a la marcha contra el procesamiento de las mujeres mapuches- pasó a acá en La Plata y sigue pasando. Eso es cuota del racismo estructural que, más allá de que no lo digamos explícitamente, nos movilizamos con lógicas de que hay vidas que vale más que otras, hay compañeras que valen más que otras (Alexandra Sanchez Nieto, Comunicación personal, noviembre 2022).

En este marco, afirmarnos plurinacionales apunta primero a mostrar un problema en muchos casos negado. Ya que, si una parte de este heterogéneo movimiento naturaliza o no acepta la existencia del racismo producto de una matriz de pensamiento colonial ¿cómo podríamos construir un Movimiento FMD antirracista? Aquí, la plurinacionalidad es leída e interpretada como una herramienta para apuntalar un feminismo antirracista y de-colonial, o como dice Laura:

un punto de partida que nos permitan, lentamente, ir discutiendo la construcción racista de la Nación no sólo dentro de los feminismos. Veamos qué posibilidades hay de eso, es algo que no lo vamos a ver en el corto plazo pero creo, tengo una intuición de que en Argentina, nuestra experiencia con los Derechos Humanos ha hecho que nosotros primero pongamos las leyes y después construyamos sentidos, tenemos una tradición institucional por influencia del proceso colonizador también en el cual, yo creo que ese aprendizaje del derecho nos influencia mucho en las formas de construir en los movimientos también, (...)cuando uno aprende un derecho lo que aprende es que tiene derecho a luchar por él, y yo creo que lo de lo Plurinacional tiene que ver con eso (Laura Hisa, Ibídem).

Por eso para ella, el hecho de que la discusión sobre qué significa que los encuentros se reconozcan plurinacionales no hayan sido masivo todavía, no es un problema sino un camino aún por recorrer. Pero, además, este camino no se limita a los encuentros, sino que hay que apuntar a iniciar un debate social y hasta quizá, con el Estado.

A futuro también tenemos que llevar adelante ese debate, que nuestro país es Plurinacional y nuestro Estado debería ser así, o sea es como un debate a futuro. Lo que pasa que en Argentina es que esto todavía está lejos de instalarse como un debate masivo (Checha, Ibídem).

Las posibilidades de una demanda en relación a una reforma en la organización del Estado, como un horizonte a construir está presente en un sector de las mujeres indígenas, que ven en la modificación de la organización estatal una oportunidad de ampliación de derechos:

Hay muchas miradas respecto a la plurinacionalidad. Yo lucho por la Plurinacionalidad pero, hay miradas. Por un lado quienes no están a favor y quienes, creemos que tenemos que luchar por un Estado plurinacional para que nos puedan escuchar, nos puedan oír y podamos reclamar cupo indígena, porque de esa forma podríamos crear políticas públicas, alguien podría poner atención en las realidades de los pueblos y de las comunidades indígenas. (...) Que tiene que haber representación indígena. Por eso decimos bueno, Estado Plurinacional es un diálogo con el Estado para exigir derechos y ocupar un lugar ( Laki Quispe, *Ibídem.*)

Para las mujeres indígenas, donde solo dos provincias -Chaco y Corrientes- han reconocido la cooficialidad de las lenguas indígenas, y donde la práctica de la medicina ancestral enfrenta numerosos escollos, el reconocimiento de la plurinacionalidad por parte del Estado, aunque no haya sido una demanda central del movimiento indígena argentino, no deja de ser una posibilidad para lograr transformaciones concretas en la manera de relacionarse con la institucionalidad en sus distintos niveles, y una forma de exigir el respeto a la autodeterminación.

La plurinacionalidad es con nuestras autoridades, con toda la ancestralidad con la espiritualidad y con la lengua, eso sería como los primeros pasos. Después habría que definir bien lo político, por supuesto que el Estado y la nacionalidad no son dos cosas que puedan converger, así que tenemos que buscar el modo de cohabitar. Eso lo tenemos claro también (...) las cosas básicas que implicaría la plurinacionalidad, que sería la lengua la espiritualidad la salud todo eso no está, no existe, nosotros que estamos a ambos lados de la cordillera por ejemplo con la medicina ancestral y cada vez que queremos pasar algo hay problemas en la frontera (Irma Caupan Perriot, *Ibídem.*)

Monica Menini (2022), señala que las mujeres indígenas organizadas con las que ella trabaja insisten en no abandonar las demandas al Estado para que respete el Convenio 169, la consulta previa libre informada, los territorios, un sistema de salud que no niegue la salud ancestral y que puedan tener acceso en sus idiomas, que se respeten los cupos indígenas, la educación intercultural bilingüe, entre otras cosas. Por todo lo anterior, cuando las mujeres del tercer Malón de la Paz, se subieron al escenario en el acto de inicio del XXXVI EPMLTTBINB a contar los atropellos vividos tanto en la provincia de Jujuy como en sus reclamos en Buenos Aires, terminaron su intervención diciendo: “caminemos hacia un Estado plurinacional”. Y es que para ellas resulta fundamental, entender que el cambio de nombre de los encuentros, es un triunfo inicial

pero no alcanza con quedarse ahí. No creer que un cambio de nomenclatura va a hacer que el movimiento sea ya plurinacional.

## **6.9 Balance de los Encuentros Plurinacionales de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersex y No Binaries.**

### *San Luis territorio huarpe, comechingón y ranquel*

El XXXV Encuentro fue el primero en declararse oficialmente como: Plurinacionales de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersex y No Binaries, el primero a realizarse tras aprobación de la Ley de interrupción voluntaria del embarazo, pero también el primero en partirse en dos.

Quienes se oponían al cambio de nombre sostuvieron un Encuentro Nacional de Mujeres que se realizó en noviembre, sin embargo, al ver que la convocatoria al Encuentro Plurinacional superaba ampliamente a la convocatoria del ENM, el PCR, a pesar de ser el principal opositor decidió participar en ambos encuentros, algo que seguramente facilitó que al año siguiente los Encuentros se vuelvan a reunificar.

Bajo el lema “en territorio huarpe, comechingón y ranquel”, en alusión a los pueblos originarios de la zona puntana, se congregaron en San Luis, cerca de cien mil personas, desde el inicio había gran expectativa por ver qué implicaba el cambio de nombre y como se expresaba en la misma organización del Encuentro y por lo tanto en cada gesto, y cada palabra era importante reivindicar el nuevo nombre y así lo hicieron desde el documento de apertura:

Miles gritamos durante el 34° Encuentro, entre el racismo y la negación a las diversidades de un sector que rechazó el cambio de nombre (...) Queremos ser firmes: no es solo un nombre, es la potencia de la lucha de nuestros hermanos indígenas, de mujeres, lesbianas, trans, travestis, bisexuales, intersexuales y no binaries.(...) Nombrarnos plurinacionales y con las disidencias significa romper con las fronteras nacionales que nos impone el colonialismo, y con las fronteras de los cuerpos que nos impone un biologicismo que define una supuesta normalidad a partir de la supremacía blanca y el régimen heterosexual y el binomio varón-mujer en el que se nos encasilla<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Documento de Apertura XXXV Encuentro Plurinacional de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersex y No Binaries.

En el acto de apertura el cambio de nombre se vio materializado también con la presencia en el escenario de Zaira Roja, activista transfeminista, e integrante de la Comisión Organizadora del Encuentro Plurinacional, quien señaló:

Ha sido una experiencia inolvidable traer las voces de todas las compañeras travestis y trans a este encuentro, con mucha presión, pero hemos intentado representar a nuestras hermanas de la mejor manera posible. (...) No hay que ser invisibles, tenemos que unirnos y vencer esas barreras que nos han impedido acercarnos por mucho tiempo, hoy es el momento de cambiar la historia.

Este encuentro también sucedió sólo unos días después del violento operativo de desalojo a la comunidad Lafken Winkul Mapu de Villa Mascardi en el cual fueron detenidas siete mujeres mapuches.

El 4 de octubre un Comando Unificado con 250 uniformados tanto de fuerzas provinciales como federales, creado por el gobierno nacional para intervenir en el conflicto por tierras en la comunidad mapuche de Villa Mascardi, irrumpió en la misma comunidad en la cual fue asesinado el joven Rafael Nahuel. Las detenidas fueron 7 mujeres, y tres menores de edad. Entre ellas, tres estaban circunstancialmente en el lugar porque eran atendidas por la machi (sanadora) Betiana Colhuan Nahuel, dos mujeres con bebés en etapa de lactancia y una embarazada de 40 semanas que dio a luz en un hospital, detenida y sin que se respeten sus derechos a un parto digno y acorde a sus tradiciones. Poco después el Poder Judicial de Bariloche ordenó el traslado de 4 de ellas —Martha Luciana Jaramillo, Andrea Despo, Florencia Melo y Debora Vera— a la Cárcel Federal de Ezeiza, a 1600 kilómetros de la comunidad.

Todo el procedimiento estuvo rodeado de un sinnúmero de violaciones a los derechos de la comunidad pero especialmente de las mujeres y niñas allí presentes y detenidas. Tras el operativo, la ministra de Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación (MMGyD), Elizabeth Gómez Alcorta, presentó su renuncia “indeclinable” y señaló:

Los hechos de público conocimiento desatados en Villa Mascardi por el desalojo ordenado contra la comunidad Lafken Winkul Mapu, en el que se produjeron detenciones de mujeres y niños, con participación de fuerzas federales, me resultan incompatibles con los valores que defiendo como proyecto político<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> Carta de renuncia de Elizabeth Gómez Alcorta

La creación de dicho ministerio fue un logro del Movimiento pero también un desafío y un espacio de tensión respecto a la institucionalización, sus posibles efectos desmovilizadores y los reducidos resultados de esta institucionalidad. Hoy ya inexistente ante el avance de las políticas de derecha del gobierno de Milei. Gómez Alcorta, había llegado allí por su trayectoria como abogada de derechos humanos y su rol contra la represión en 2019 a la misma comunidad Mapuche.

Este fue el contexto, estuvo fuertemente presente a lo largo del EPMLTTIB, desde el mismo documento de apertura donde se señalaba:

Repudiamos enérgicamente la represión llevada a cabo sobre las hermanas mapuches por parte del Gobierno Nacional a través de las fuerzas federales, siendo expulsadas de su territorio sagrado, detenidas y, 4 de ellas, trasladadas a Buenos Aires a una repartición de la Policía Federal. Este no es un hecho aislado, basta de persecución, discriminación y estigmatización al pueblo mapuche. Exigimos su inmediata liberación y responsabilizamos al Estado Nacional por su integridad.

A su vez, “¡Libertad, libertad a la machi por luchar!”, fue una de las consignas coreadas durante todo el encuentro, y finalmente fue un elemento crucial para que la elección de la próxima sede del Encuentro fuese la ciudad de Bariloche.

Así, otro espacio en el que se intentó reflejar el cambio de nombre fue el de los 105 talleres agrupados en 15 ejes temáticos. Los talleres buscaron dar cuenta de anudamientos diversos entre: identidades, sexualidades y territorio. La palabra plurinacionalidad, aunque no fuera muy claro su significado, estuvo presente en el nombre de buena parte de los talleres con formulaciones como: Plurinacionalidad y medicina ancestral, Plurinacionalidad y recuperación de la identidad indígena originaria, Plurinacionalidad y espiritualidad, Plurinacionalidad y racismo, Plurinacionalidad y terricidio, Plurinacionalidad y libre determinación de los pueblos, a lo cual se suman los talleres de Megaminería y Fracking, Pueblos Fumigados, Humedales, Alimentación y soberanía alimentaria, Luchas campesinas y por el hábitat y Ecofeminismos, infancias libres, Niñeces y adolescencias trans y no binaries.

Según varias de las personas con quienes conversé en este encuentro podría verse una presencia más fuerte de identidades trans y travestis, de naciones indígenas y de activistas marronas y afrodescendientes. Una presencia no menor que da cuenta de un lugar que te recibe.

### *Nacional y de Mujeres*

El trabajo de campo, que sostiene esta tesis, no implicó asistir al Encuentro Nacional de Mujeres, realizado también en la ciudad de San Luis un mes después del EPMLTTIB y en el cual según notas periodísticas asistieron entre 30 mil y 40 mil mujeres. Aquí, solo voy a detenerme en algunos detalles del documento de apertura que parecen bastante decisivos de las diferencias de sentidos en uno y otro encuentro.

El mismo hace mención de la división como un intento de borrar la lucha de las mujeres

Es la primera vez en la historia de 35 años de Encuentros que enfrentamos una división que pretendió que dejemos de existir. Antes nos ocultaron, nos silenciaron, nos difamaron, intentaron cooptarnos o que desapareciéramos... y ahora nos fracturan porque nuestra autonomía y nuestra lucha interfiere con sus intereses. Unidas, plurales, diversas, empoderadas, organizadas, somos muy peligrosas para los planes de los sectores del poder que pretenden borrarlos

Pero lo que más llama la atención de este documento son las ausencias

Hacemos este Encuentro en un mundo convulsionado por la invasión rusa a Ucrania; una guerra que, además de las miles de vidas que se cobra tiene, sin lugar a dudas, consecuencias económicas nefastas para todos los pueblos del mundo y, en particular, para nuestros países oprimidos por diferentes imperialismos (...)

También se menciona a la joven iraní asesinada Mahsa Amini, pero no hay ninguna mención las mujeres mapuches que por entonces seguían detenidas, una ausencia que al menos llama la atención, sobre todo cuando finalmente al cierre de este encuentro se decidió la unificación en Bariloche al siguiente año.

### *Bariloche, la reunificación de los Encuentros y el triunfo de la plurinacionalidad y las diversidades*

Cuando en el acto de cierre del XXXV EPMLTTIB en San Luis, se propuso que la siguiente sede sea Bariloche, la gran mayoría estuvimos de acuerdo, pero llama la atención la reacción de una compañera, que había estado en La Plata entre quienes defendieron el cambio de nombre en el momento de fuertes enfrentamientos, no es una cita textual, pero ella dijo algo así:

Que (insulto), saben que nadie se va a oponer, en este contexto claro que tiene que ser en Bariloche, pero ¿te das cuenta que no lo proponen las hermanas Mapuches?, lo proponen ellas y no porque les importen las mapuches, sino porque en Bariloche

tienen mucho aparato y es su oportunidad para recuperar el control de la comisión organizadora, que acá con la división lo perdieron<sup>155</sup>.

Poniendo nuevamente en el centro de la escena, las formas de la política y las disputas sobre la institucionalidad. Como se vio en las entrevistas posteriores apareció con fuerza el tema de las disputas de poder y de sentidos dentro de la comisión organizadora encargada de llevar adelante el XXXVI EPMLTTIB, pero también había una convicción de una buena parte de los activismos de la ciudad sureña de defender que el cambio de nombre no sea solo una cuestión de nomenclaturas. Los relatos de quienes fueron parte de dicha comisión dan cuenta de lo difícil que fue por momentos permanecer, pero también de la importancia de no abandonar ese espacio y de cómo *estar ahí* se vio reflejado finalmente en el Encuentro.

Yo creo que hubo una disputa real durante todo el año desde noviembre de 2022 hasta el encuentro y hasta la previa y durante el encuentro existieron estas tensiones entre los sectores, digamos más nacionalistas o bueno más que que seguían como queriendo de alguna manera reivindicar la historia de los 36 encuentros y por otro lado tenías la otra mitad de la Comisión Organizadora, creo que fueron casi mitades, de gente mucho más diversa más plural con distintas concepciones de un montón de cosas, pero con con otras lógicas de construcción (...) creo que el encuentro fue la expresión de la unificación de los dos encuentros, los primeros meses había como posturas muy radicalizadas de ambos lados y con el tiempo tuvimos que ir aflojando todas, ¿no? Porque si no era no íbamos a poder sobrevivir, entonces también tuvimos que ir buscando cómo encontrarle la vuelta y también aceptar, y se logró (Florencia Yaniello, *Ibidem*).

Lo que más tensión género fue justamente el lugar que el Encuentro y la comisión organizadora iban a adoptar frente al conflicto mapuche y las mujeres presas, cuál sería el protagonismo que tendría su lucha y cuál sería el posicionamiento político de la comisión:

Se eligió la ciudad de Bariloche por las presas y entonces desde ahí. Bueno, hay que cumplir con lo que se decidió, pero no lo sentí, no lo vi como algo genuino del corazón. Algo realmente empático que a vos realmente te movilice. Lo que están pasando las mujeres mapuche con sus niños. No, lo vi como algo muy protocolar. Nosotras creamos un grupo que se llama Asamblea por las presas políticas mapuche y cada vez que nosotras, que estamos participando en las plenarias,

---

<sup>155</sup> Notas de campo, octubre 2022



queríamos hablar nos cuesta que nos escuchen, vamos ahí llevando la voz de las presas a la plenaria de lo que ellas querían que se haga por ellas pero no había mucha escucha (Luciana Pingay, *Ibídem*).

El siguiente testimonio también da cuenta de esas tensiones y de qué manera se lograron canalizar,

hubo un momento que se puso un poco más difícil la cuestión en donde había como una especie de correlación de fuerzas que bueno costó, costó tratar de impulsar algunas cuestiones vinculadas al lugar que iban a tener sobre todo las presas políticas mapuche, que todavía en ese momento estaban detenidas y el lugar que iban a tener sobre mujeres mapuche pertenecientes a comunidades u organizaciones más autónomas y las mujeres organizadas en las confederaciones o parlamentos mapuche de esta región que que tienen como otras articulaciones con el Estado que son como un poco más aceptadas por el otro sector de la Comisión organizadora (...) para mí tenían que estar todas y eso se dio (Florencia Yaniello, *Ibídem*).

El Encuentro de Bariloche congregó a alrededor de 70,000 personas. Este no es un número menor considerando la crisis económica y las distancias que implican trasladarse hasta el sur argentino. Y más allá de las internas previas, pudo verse una importante participación activa de mujeres indígenas, especialmente mapuches, desde el inicio con una ceremonia ancestral a orillas del lago Nahuel Huapi como a lo largo del encuentro. Pero sobretodo dando cuenta de las razones por las cuales el encuentro se realizaba en ese territorio, como se expresó en el documento de apertura:

Compañeres, no estamos acá en este territorio por una casualidad. El 4 de octubre de 2022, un violento operativo de desalojo a la comunidad Lafken Winkul Mapu de Villa Mascardi, que llevó adelante el Comando Unificado de Fuerzas Federales de Seguridad, comandado por el ministro de Seguridad Aníbal Fernández, se llevó detenidas a siete mujeres y niños mapuches, solo por el hecho de defender su territorio ancestral. La indignación colectiva llevó a que el mandato de los dos Encuentros realizados en San Luis el año pasado, tanto en octubre como en noviembre, definiera que la sede del 36 Encuentro fuera Bariloche Furilofche y el pedido de unidad del movimiento de mujeres y disidencias<sup>156</sup>.

El documento cierra diciendo:

---

<sup>156</sup> Documento de apertura XXXVI EPMLTTIB, Bariloche, octubre 2023

Transitamos profundos debates como movimiento, pero nos une saber y sabernos dentro de este espacio único en el mundo que es nuestra herramienta, nuestro emblema de lucha y construcción colectiva y en tiempos donde las derechas que quieren gobernar nos proponen viejas recetas de ajuste y entrega. Por eso, a los Encuentros debemos defenderlos mucho. Porque en ellos nos unimos y avanzamos en hitos históricos y derechos irrenunciables. A través del tiempo enfrentamos todas las crisis que cargaron sobre nuestras espaldas.

Por la memoria de nuestras ancestras, las abuelas mapuches, por las luchas de nuestros pueblos contra el genocidio indígena, por el fortalecimiento de las alianzas entre mujeres y disidencias, por la autonomía de nuestros cuerpos y territorios, ¡bienvenidas y bienvenidos!<sup>157</sup>

A su vez el acto de apertura fue un espacio no solo para ser “nombradas” sino, lo que es aún más importante, un espacio para ser oídas. En el escenario estuvo presente una de las mujeres que sufrió la represión y el encarcelamiento, la machi de la Lof Lafken Winkul Mapu, Betiana Colhuan, quien además es prima de Rafael Nahuel, joven asesinado por efectivos de la Prefectura el 25 de noviembre de 2017 en Villa Mascardi. En su intervención ella señaló:

Mi nombre es Betiana, soy machi, soy guía espiritual de mi comunidad y también de mi pueblo. Soy mapuche, pertenezco a un pueblo originario, resistente a los Estados de Argentina y Chile. Nuestro pueblo habitó y vivió en estos territorios. Nuestras abuelas y abuelos resistieron la campaña genocida del desierto, la campaña de Roca y aún estamos vivas. Estamos acá gracias a la resistencia de nuestros antepasados. Nos quisieron asesinar, exterminar, pero sin embargo estamos acá dando la lucha por la defensa de los territorios. Nosotras, mujeres mapuches, somos territorio y defendemos a nuestra madre, que es la Ñuke Mapu (Madre Tierra). Defendemos el agua, las montañas y por eso estamos dispuestas incluso a dar nuestra propia vida en defensa de los territorios. (...) ¡Seguimos vivas!. Nos quisieron asesinar, exterminar, pero sin embargo estamos acá dando la lucha por la defensa de los territorios. Nosotras, mujeres Mapuche somos territorio defendemos a nuestra madre, a nuestra primera madre que es la Ñuke Mapu (madre tierra). Defendemos el agua, las montañas y por eso estamos dispuestas incluso a dar nuestra propia vida en defensa de los territorios<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Betiana Colhuan discurso acto de apertura XXXVI EPMLTTIB, Bariloche, octubre 2023

Otra voz importante en el escenario fue la de las Mujeres del Tercer Malón de la Paz de Jujuy. Estas presencias pusieron en primer plano las luchas de las poblaciones indígenas y marcaron agenda desde la integralidad de su lucha: la defensa del territorio en un sentido cosmogónico, integral. Frente a miles de mujeres, pidieron apoyo contra todas las opresiones y el terricidio. Contra el racismo, el colonialismo, el extractivismo, por el Buen Vivir en armonía con la Madre Tierra/Mapu. Y como era de esperarse en el acto de cierre, Jujuy fue elegida como próxima sede para el Encuentro de 2024.

En todo caso siendo el primer encuentro reunificado bajo el nombre: Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries, el mismo dio cuenta de que la ampliación del sujeto feminista no se da de un día para el otro ni sin tensiones. La tradicional marcha realizada el día domingo, fue el momento de esas tensiones se cristalizaron y se hicieron visibles en una disputa respecto a quienes debían encabezar la marcha si las mujeres indígenas por quienes se había elegido que el encuentro fuera en Bariloche o la comisión organizadora.

No ahondare en los pormenores de dichas tensiones sino más bien reafirmar el carácter aún por construir de lo plurinacional tal como lo afirmó Moira Millán: (el encuentro)

se irá transformando en un espacio verdaderamente democrático en la medida que nos comprometemos en participar. Nosotras las mujeres y Diversidades Indígenas no somos ajenas a ello. Antes no nos motivaba estar, ahora estamos convencidas de que es un espacio válido, necesario y único<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> En: <https://agenciapresentes.org/2023/10/20/abrazo-feminista-a-la-lof-winkul-mapu-en-defensa-de-la-lucha-de-mujeres-mapuche-o-de-los-territorios/>

## **Conclusiones: La plurinacionalidad como una forma de redefinir el proyecto y sujeto político del feminismo**

La presente investigación partió del interés por analizar las disputas en términos de hegemonía y horizontes de transformación del movimiento feminista de mujeres y diversidades a partir de la propuesta de reconocimiento de la plurinacionalidad de los ex Encuentros Nacionales de Mujeres.

A inicios del siglo XXI la discusión sobre la plurinacionalidad fue clave en países como Ecuador y Bolivia. Al cono sur ésta llegó mucho después, y de manera contemporánea al frustrado proceso constituyente chileno, pero no implicó una demanda de reforma constitucional sino que corrió por otros carriles. En el caso argentino, aunque durante el bicentenario la plurinacionalidad resonó como demanda de los pueblos indígenas, la misma no adquirió relevancia nacional y se diluyó tras los festejos patrios. Cuando el movimiento Feminista de Mujeres y Diversidades (MFD) vuelve a colocar la plurinacionalidad en el centro de la escena al proponer el cambio de un espacio clave para el movimiento como lo son los Encuentros antes Nacionales de Mujeres (ENM) y hoy Plurinacional de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries, se abre una discusión muy diferente a la ocurrida en los procesos de Ecuador, Bolivia y Chile (EPMLTTIBNB).

Lo primero que pudimos establecer en la investigación fue la importancia y centralidad que han tenido los ENM como espacio de debate y articulación de agendas para el crecimiento y consolidación del movimiento FMD. Aquí sostengo, que ello fue posible, también gracias a tres características que han marcado los Encuentros desde sus inicios: la autonomía, su carácter nacional y ser un hecho político en sí mismo.

Desde su inicio como ENM se definieron como un espacio autónomo de los partidos políticos, el Estado, las instituciones, los sindicatos, iglesias, y demás organizaciones. Esto no significa negar las múltiples adscripciones de las mujeres y diversidades que allí participan, pero los Encuentros como tal no pertenecen a ninguna organización ni partido. Como muestra el capítulo III la autonomía no siempre fue fácil de sostener y no faltaron intentos de cooptación. Sin embargo, la autonomía se materializó en la apuesta metodológica. Por un lado, con la consigna de que “cada taller es soberano” se busca garantizar que, aunque los temas y ciertos lineamientos vienen determinados por la comisión organizadora, durante los encuentros cada taller cobra vida propia y elabora sus propias conclusiones; por otro lado, la decisión de no establecer una directiva

permanente sino comisiones organizadoras que se constituyen para cada Encuentro, hace que las instancias de poder sean rotativas y dificulta que se consolide un grupo estable que pueda controlar/dirigir. Esto provoca una circulación de personas y por tanto de afiliaciones y fuerzas potencialmente siempre cambiantes.

El crecimiento de los Encuentros más de una vez, desbordó el control de las comisiones organizadoras, por ejemplo en años donde las comisiones negaban la incorporación en la grilla de talleres, espacios de discusión para les compañeres travestis, trans o afrodescendientes, eso no impidió que tanto las personas trans como afros se dieran cita en los Encuentros y gestionen sus propios espacios en las plazas y pasillos dando una lucha por su reconocimiento y la incorporación oficial, pero ya siendo parte de los encuentros lo quiera o no la comisión organizadora.

La apuesta por la autonomía de los encuentros posibilitó que los mismos sean un espacio en el cual se participe desde pertenencias diversas con tensiones y luchas de poder, pero que de otro modo sería difícil que confluyan todas en un mismo espacio. Esa gran confluencia es lo que lo torna un espacio clave de articulación y también de disputas, tal como se evidenció durante las discusiones en torno al cambio de nombre, que llevaron a la división temporal de los encuentros en 2022 cuando se realizó uno Nacional y de Mujeres defendido por el PCR, partido político que más influencia había tenido en las comisiones organizadoras y otro Plurinacional de Mujeres Lesbianas, Trans, Travestis, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries. La masividad del segundo respecto al primero terminó de saldar las diferencias y el Encuentro nuevamente se unificó bajo el nuevo nombre en el 2023. Esta es una nueva muestra de que el rol de las comisiones organizadoras es relativo y el Encuentro tiene un potencial de autonomía que las rebasa.

La segunda característica, de gran relevancia para esta investigación, tiene que ver con el carácter nacional del encuentro. Lo nacional entendido de manera federal, busca contrarrestar la tendencia histórica a que todo se concentre en Buenos Aires. De este modo, año a año los Encuentros han ido rotando por el país en un acercamiento a las problemáticas específicas de los territorios. Esto permitió que las mujeres y diversidades de los territorios se acerquen, conozcan y participen de los Encuentros (Alma y Lorenzo, 2009). A su vez, cada territorio se organiza a partir de conformar su propia Comisión Organizadora, generando una experiencia de participación previa a los Encuentros que abona a la circulación de responsabilidades y sentimientos de apropiación del espacio.

En tercer y último lugar, los Encuentros pueden ser considerados como un *hecho político* que visibiliza las agendas del movimiento FMD y las posiciona. Aquí sostengo que los Encuentros deben ser leídos como un momento de praxis política en tanto es un ámbito de disputa pública que no pasa desapercibido tanto en los territorios donde suceden como a nivel nacional (Burdeau 1986). Uno de los mecanismos propuestos por las mismas participantes para hacer visibles sus demandas e interpelar a la sociedad en general fueron las marchas que acompañan a los Encuentros desde 1992 y cuyas consignas año a año disputan sentidos en la opinión pública.

Los Encuentros fueron creciendo y diversificándose a medida que el movimiento FMD crece y se diversifica con el ingreso de sectores populares hasta ser el movimiento social más dinámico de Argentina.

Al tratar de caracterizar este movimiento hay dos elementos que ayudan a entender el dinamismo. El primero es lo que denominamos “*capilaridad*” del movimiento. La cual está dada por la doble o triple militancia de quienes forman parte del movimiento FMD y a la vez son parte de organizaciones barriales, sindicales, partidos políticos, organizaciones indígenas, afrodescendientes; centros de estudiantes, espacios académicos, etc.

La *capilaridad* es la capacidad de quienes forman el movimiento de ser parte a su vez de otros espacios políticos y permite una articulación de demandas desde adentro, es decir el movimiento feminista de mujeres y diversidades no solo se articula, por ejemplo, con los sindicatos, o los movimientos ecologistas, sino que se articula en los sindicatos y en el movimiento ecologista.

Esta *capilaridad* es una de las formas de la segunda característica del movimiento que es justamente su enorme *heterogeneidad* tanto en término de las múltiples pertenencias político identitarias como en términos intergeneracionales ya que en los últimos años se puede ver una gran cantidad de jóvenes y niñeces que se suman al movimiento desde una nueva forma de hacer y vivir la política.

Así, ese dinamismo y centralidad del movimiento FMD es producto justamente de una transformación de un sujeto político en permanente eclosión (Millán 2020) y con él, la ampliación del proyecto político del -o de un- feminismo que mientras lucha contra los feminicidios entiende que la muerte de las mujeres en mano de los hombres no es producto de anomalías mentales sino de un sistema de dominación patriarcal capitalista

y colonial que también se expresa, en el avance extractivo sobre los territorios o que el feminismo no puede no ser antirracista, por mencionar solo dos ejemplos.

El curso de la investigación nos lleva a plantear que la propuesta en torno a la plurinacionalidad es una muestra de esa heterogeneidad y da cuenta de una discusión respecto al proyecto político del movimiento FMD, que solo puede ser leída integrando a la historia del mismo (herencias, tradiciones y legados), que en su momento no fueron nombradas como feminismos pero que forman parte de las adscripciones y experiencias que dan forma a nuestros feminismos como proyectos políticos y como propuesta teórica. Siguiendo la perspectiva gramsciana quien entendía que, la historia de los sectores populares se presenta como discontinua y fragmentaria (Gramsci 1985), la reconstrucción de las tradiciones políticas y las genealogías no se presenta como olas continuas sino que se expresa en las múltiples formas de opresión que se cruzan en la experiencia concreta de las mujeres y diversidades indígenas, afro-argentinas y populares, hace imprescindible tener en cuenta la construcción histórica de desigualdades y resistencias en tanto pueblos indígenas, afro argentinas, marrones, incluso cuando estas no presenten de manera explícita una dimensión de género, ya que dichas experiencias son centrales en las genealogías de lucha de estas mujeres.

Esto, implicó mirar el proceso de conformación del Estado/Nación y especialmente, las narrativas de nación (Bhabha 1990) como un elemento clave del marco cultural común esencial para su consolidación hegemónica tanto simbólica como territorial.

El naciente Estado/nación argentino, disolvió la organización social colonial estratificada en castas basada en la idea de la existencia de razas con distinto grado de humanidad. Esto no se realizó en pos de un ideal igualitario que pusiera en jaque las ideas del evolucionismo racista, sino que, como puede verse a lo largo del capítulo IV, en el caso argentino lo característico de su narrativa nacional es la desaparición y borramiento de amplios sectores de la población.

El Estado/nación se consolidó tanto, a través del genocidio y el avance sobre territorios indígenas como mediante la negación de la existencia de quienes pusieran en jaque el relato de la argentina blanca, según el cual los habitantes habrían bajado de los barcos, pero no de los barcos negreros que llegaron a estas costas, sino de barcos cargados de inmigrantes europeos (Segato 1998; Briones 1998; Grimson 2006; Adamosky 2012, entre otros).

El igualitarismo jurídico acompañado del paradigma de homogeneidad (Quijada, 2000) llevó a que las personas étnicamente marcadas sientan una fuerte presión para desplazarse de sus categorías de origen como un requisito indispensable para ejercer la ciudadanía plena (Grimson 2006) estableciendo un pacto de dominación (Brachet 2012) basado en idea de “ciudadanía universalmente blanca y masculina”.

Así, el blanqueamiento de la sociedad y la nación buscó borrar las marcas étnicas y racializadas y logró instalarse como narrativa hegemónica, pero como toda hegemonía tuvo que ser reactualizada cada vez que era puesta en jaque. En este sentido, entender al Estado/nación capitalista, desde una perspectiva gramsciana permite pensarlo no sólo como un lugar que unifica a las clases dominantes y combina coerción y consenso para ejercer su dominación sobre las clases subalternas (Thwaites, 2008) sino como el espacio en el cual las clases subalternas – en condiciones desiguales - intervienen en la disputa.

La crisis social y política de 2001 fue una coyuntura en donde la narrativa hegemónica de la blanquitud se pone en jaque y se reintegra a la Argentina en la historia latinoamericana (Adamosky 2012). El 2001 abre nuevas formas de visibilidad para indígenas y afrodescendientes (Tamagno y Maffia, 2011), quienes leen el momento y elaboran estrategias en consecuencia. Las organizaciones indígenas venían de un proceso de consolidación desde los años '80 y en los '90 comienzan a aparecer organizaciones afrodescendientes ligadas a la recuperación cultural.

La llegada en 2003 de los sucesivos gobiernos de Nestor Kirchner y Cristina Fernandez de Kirchner abrieron un marco para el reconocimiento de la diferencia y se estableció un nuevo relato oficial sobre la nación que reconocía las influencias indígenas, africanas, criollas y europeas (Adamovsky, 2012). Los gobiernos Kirchneristas construyeron su narrativa retomando algunos elementos del discurso de pueblo peronista desde un renovado multiculturalismo. Es decir, una idea de pueblo que no responde únicamente a una pertenencia de clase, como en el peronismo clásico, sino que incorpora la idea de la otredad como figura central del discurso. Sin duda esto permitió avanzar en políticas de reconocimiento como la inclusión de preguntas en el Censo que introdujeron la dimensión étnica a la composición poblacional, Sin embargo se niega toda posibilidad de discutir el modelo de desarrollo y *lo nacional* ligado al control estatal de los recursos naturales.



El nuevo marco de apertura fue aprovechado estratégicamente por los sectores subalternos -mujeres y diversidades, indígenas, afros y personas no blancas- para reafirmar su derecho a existir y generar cuestionamientos tanto al Estado como a la sociedad. Varios de esos cuestionamientos pusieron en evidencia justamente los límites de las políticas de reconocimiento. La marcha “Por el camino de la Verdad, hacia un Estado Plurinacional” realizada en 2010, en el marco de los festejos por el bicentenario permite justamente cristalizar esas tensiones y límites. En la marcha confluyeron organizaciones indígenas de todo el país y fueron recibidos por la presidenta de la nación, Cristina Fernández de Kirchner. Allí le entregaron tres documentos, los cuales tenían sus diferencias, pero en todos se pedía el reconocimiento del Estado Plurinacional. Del relevamiento realizado, esta fue la primera vez que, en Argentina, la Plurinacionalidad aparece como una demanda consolidada. Simbólicamente ser recibidos por la presidenta fue importante, sin embargo, en su discurso Cristina Fernández de Kirchner dejó claro que las demandas relacionadas con el modelo extractivo y las exigencias de un Estado Plurinacional representaban los límites de lo negociable.

Y es que gran parte de la salida de la crisis económica del 2001 vino de la mano de la expansión de la frontera extractiva en el marco del llamado *consenso de las commodities* (Svampa, 2016). La expansión de las actividades extractivas a zonas anteriormente consideradas improductivas o protegidas tanto por legislaciones ambientales como por reivindicaciones ancestrales generó un importante incremento de los conflictos territoriales. Muchos de estos involucran a comunidades indígenas que se enfrentaban a los gobiernos provinciales y a intereses privados que avanzaban sus territorios.

Con el cambio de gobierno y la asunción al poder de Mauricio Macri las posibilidades de poner en discusión la nación y el carácter de Estado no solo se redujeron, sino que se retomó el discurso negacionista y blanqueador.

Durante el relevamiento de estos conflictos me llamó la atención encontrar discursos que reactualizan la negación de la existencia de las personas indígenas y afrodescendientes. Discursos que además estaban presentes en los grandes medios de comunicación y lograban -especialmente durante el gobierno de Mauricio Macri- y apuntalaban la política represiva en torno a las comunidades indígenas. La mayoría de estos discursos se estructuran en base a tres estrategias: la primera es poner en duda la “autenticidad indígena”, cuando ello no es posible se activa una segunda estrategia que

es cuestionar su condición de pertenencia a la Argentina, es decir se puede ser indígena si se es migrante, y por último la tercera estrategia implica no solo extranjerizar a las poblaciones sino acusarlos de importar conflictos foráneos en alianza con organizaciones terroristas. Una combinación de estas estrategias puede observarse en casi todos los conflictos sostenidos con la nación mapuche. A su vez, estos discursos refuerzan los imaginarios sociales que legitiman tanto las políticas represivas de los gobiernos como el accionar racista y discriminatorio de ciertos sectores de la sociedad y dan cuenta del peso que el relato hegemónico de la nación blanca mantiene en la construcción de imaginarios sobre cómo deben ser las y los ciudadanos argentinos, y como aquellas personas que se apartan del ideal arquetípico, experimentan la expulsión permanente de la ciudadanía nacional.

Esto me permitió mostrar que, cuando las mujeres y diversidades indígenas y afrodescendientes interpelan al feminismo y reafirman su derecho a existir, no solo están subvirtiendo una narrativa histórica sino discursos reactualizados que siguen negando este derecho para sostener formas de control y dominación sobre cuerpos y territorios. En este sentido podemos afirmar que dicha interpelación apunta de manera directa a cuestionar el pacto de dominación vigente (Brachet, 2012).

El proceso de indagación de estas genealogías y entender la politización de estas experiencias como parte de la historia del movimiento FMD implica reafirmar que, una de las primeras acciones contra-hegemónicas es la reivindicación del derecho a existir. Negarse a ser borradas, recuperar la propia historia es un acto que en sí mismo subvierte la narrativa hegemónica sobre la cual se erige gran parte del sistema de dominación. Así, el proceso de reivindicación de las marcas étnicas silenciadas se constituye como un accionar político que pugna para crear las condiciones para el habla subalterna y las posibilidades de escucha (Spivak 1985). La politicidad de estas genealogías está en, leer el pasado desde las disputas del presente mirando al futuro.

La experiencia de las mujeres y diversidades indígenas y afrodescendientes sin dudas interpela a la versión local del feminismo liberal, que narra la historia del feminismo argentino de manera unilineal y únicamente centrado en el accionar de las mujeres blancas cuya experiencia de subordinación es diferente a las vividas por las primeras y por lo tanto también difiere su politicidad. Así una conclusión parcial es que, sin atender a esta forma específica de dominación hegemónica no pueden comprenderse las formas de contra-hegemonía que configuran las experiencias y politicidades de

buena parte de las personas en tanto sujetos políticos que alimentan al movimiento FMD.

Esta tesis muestra que, aun sin restar importancia a las luchas del feminismo liberal, estas solo son una de las vertientes que alimentan al movimiento FMD, pero no la única y sin duda resulta insuficiente a la hora de mirar los sentidos y debates en torno al reconocimiento de la plurinacionalidad que empieza a resonar en 2017, en el ENM realizado en la ciudad de Resistencia en Chaco.

La propuesta de reconocer los encuentros como plurinacionales se formalizó al año siguiente en el ENM realizado en Trelew, en territorio mapuche pero, la comisión organizadora no habilitó su tratamiento/discusión. La demanda impulsada por el *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* se combinó con las demandas de reconocimiento de identidades de las travestis, trans, lesbianas, intersex, bisexuales, queer. cobrando fuerza ya en el proceso de organización del XXXIV ENM a realizarse en La Plata. La articulación de demandas se logra a partir del reconocimiento compartido de una posición de subalternidad (Laclau, 2012) y de este modo se consolida un reclamo unificado entre el reconocimiento de la plurinacionalidad y de las diversidades sexogenéricas.

En el encuentro de 2019 con una participación récord de 200 mil personas la resistencia a proceder con el cambio de nombre provoca fuertes tensiones e incluso situaciones de violencia. En la investigación se puede distinguir dos niveles de tensiones en torno al cambio de nombre, por un lado un nivel profundo ligado al sujeto y proyecto del feminismo y, por otro un nivel coyuntural ligado a disputas de poder partidarias e intentos de dirigir /controlar los Encuentros y con ello la agenda del movimiento FMD en un contexto electoral.

Como ya se mencionó la profunda *heterogeneidad* y *capilaridad* del movimiento posibilita a las feministas dar discusiones desde adentro, como parte de los sindicatos, de los partidos políticos, etc. Pero ello también implica que las lógicas y políticas partidarias también permean al movimiento y las formas de hacer y pensar la política y lo político. Aquí sostengo que, al mirar el nivel coyuntural y electoral de la discusión en torno al cambio de nombre, lo que puede verse es justamente una tensión entre *lo político* y *la política*.

Una de las reacciones de quienes se negaban al cambio de nombre fue llevar la discusión a un problema procedimental respecto a cómo y cuándo se puede tomar la decisión. Aquí lo que vemos es un intento desde *la política* por canalizar la demanda de manera institucional, esgrimiendo una serie de impedimentos y formas que en definitiva evitan lo disruptivo de *lo político* en tanto *poder constituyente*, que busca poner en jaque cuáles son las/los/les sujetos del feminismo y su relación con la estructura de los estados nación coloniales. La presión por mantener el debate dentro los canales de la política liberal limitan el accionar político de las grandes mayorías a un ejercicio mediado por las formas institucionales (Negri, 1992) por lo cual la discusión del cambio de nombre no sólo discute aquello que se nombra o se deja de nombrar como sujetos políticos del feminismo, sino que discute fervientemente cómo se hace política. Si los Encuentros son de todes, ¿porque hay quienes tienen una mayor capacidad de incidencia en las decisiones? Es verdad que, la discusión sobre las formas de participación y toma de decisión, que se reactualiza cada vez que las compañeras trotskistas plantean año tras año cambiar consenso por votación como mecanismo de toma de decisiones pero, esta vez se reactualiza pero bajo una lógica distinta a la de las democracias liberales, mecanismo en el cual también se inscribe la propuesta trotskista de votación.

El debate finalmente logró trascender los vericuetos de los mecanismos institucionalizados y desbordar en tanto poder constituyente. Con ello se ponen en jaque los pequeños espacios de poder instituidos dentro de los Encuentros expresados en las Comisiones Organizadoras.

Mirar la coyuntura electoral ayudó a explicar la unión de sectores, pero no los argumentos en torno a cómo nombrar los encuentros. En este sentido al indagar en las razones hallamos que pasada la coyuntura electoral, la oposición de algunos sectores especialmente ligados al peronismo, anteriormente muy defensores de lo procedimental se diluyó. Quienes sí presentaron argumentos que dan cuenta de sentidos profundos en pugna fueron las integrantes del Partido Comunista Revolucionario (PCR) quienes han sido las principales opositoras al cambio de nombre.

En esta investigación resultó interesante y relevante ahondar en los conflictos que rodearon la propuesta de cambio de nombre no para *hurgar* en las internas partidarias, ni las internas del movimiento sino, porque entendemos que ese antagonismo como el motor que dinamiza posiciones políticas a través de experiencias de insubordinación

(Modonesi 2016). Nos preguntamos si una aceptación sin conflictos del cambio de nombre no habría resultado en una incorporación edulcorada de las diferencias. En todo caso, esta investigación da cuenta de que eso no fue lo que sucedió, y el conflicto, cuando no se clausura bajo la lógica de amigo-enemigo, reactiva el debate político.

Siguiendo esta lógica, el primer argumento presentado en contra del cambio de nombre reedita la tensión entre universalismo y particularismos y una larga discusión dentro de los feminismos respecto a la importancia de nombrar. Al afirmar que cambiar el nombre no tenía sentido, porque, tanto las mujeres indígenas, afros y diversidades ya participaban de los ENM y sostiene que bajo la categoría *Mujer* y la acepción *Nacional* ya estaban contenidas asistimos a un nuevo proceso de borramiento y homogeneización, similar al ocurrido en la narrativa de consolidación del Estado nación.

Ante estos argumentos hay que reafirmar la vinculación constitutiva y constituyente entre lo político y el lenguaje. Lo político del lenguaje no es su "referencia" ni su "ideología", sino su pura posibilidad ya que el proceso de significación con su potencia instituyente representa lo propiamente político (Espósito 1996). Dicho de manera más simple, la forma en que nombramos construye realidades y es también un ámbito para la disputa política.

Por eso quienes impulsan el cambio de nombre retomaron la consigna de que *aquello que no se nombra no existe*. La inexistencia, obviamente, no hace referencia al estar o no estar en términos de materialidad, sino de lo que ya mencionamos con Spivak respecto a las condiciones habla y escucha, y a que en las posibilidades de enunciación se constituyen los sujetos políticos.

Así, el proceso de discusión de cambio de nombre de los Encuentros cristaliza lo que considero el nudo gordiano de esta tesis: la configuración del sujeto político del movimiento Feminista de Mujeres y Diversidades como un sujeto contra hegemónico.

Durante el desarrollo de la investigación notamos un sesgo entre quienes se mostraban contrarias al cambio de nombre, ya que presentaban una mayor resistencia a la inclusión de las diversidades mientras trataban la plurinacionalidad como una discusión menos relevante. Así, ambas cuestiones tienen que ver con las formas en la que se entiende el feminismo. Por un lado, si el feminismo se define en función a un plano

identitario, ligado a la mujer o en el mejor de los casos a lo femenino o si representa un proyecto político contra todas las formas de opresión.

Esto último, no es incorporar diferencias, en el sentido de adicionar adjetivos -términos identitarios- sino, asumir una posición contra múltiples sistemas de opresión que actúan simultánea y entrecruzadamente (Lugones, 2008) y por tanto se inscriben en experiencias diversas. A su vez, la constitución de sujetos políticos siempre es un proceso dinámico y por lo tanto en permanente reactualización, en esta medida el sujeto del feminismo cambia a la par que el feminismo se transforma.

Finalmente, más allá de las posiciones en contra del cambio de nombre que llevaron a la fractura temporal de los encuentros en el 2022, el nuevo nombre terminó imponiéndose a fuerza del respaldo masivo que se evidenció por la participación mayoritaria en el EPMLTTBINB por sobre las participantes que decidieron permanecer en el ENM y en el 2023 nuevamente el encuentro se reunificó. En este sentido esta investigación buscó entender que implica la plurinacionalidad de los Encuentros.

Al revisar los diferentes sentidos que durante el trabajo de campo y en las entrevistas se daban a la plurinacionalidad nos topamos con una diversidad de acepciones que responden a conceptualizaciones diferentes. Sin embargo, se puede observar un consenso generalizado respecto a no considerar esta falta de definición como un problema urgente sino como un camino aún por construir de aquello que se entiende como plurinacionalidad. Es por ello que podemos afirmar que la plurinacionalidad es una puerta para “abrir debates” a partir de cuestionar y poner en jaque bases sociales profundas, ideas de nación y progreso, formas de hacer y pensar la política y lo político que impregnan al mismo movimiento FMD.

En este comenzar a discutir existen diferentes puntos de partida a los cuales ubicamos en base a cuatro tópicos principales: 1) el reconocimiento de una realidad; 2) saldar una deuda histórica con las mujeres indígenas y afrodescendientes, 3) entender que Argentina es un país que recibe a muchísimas mujeres y diversidades migrantes que también participan de los Encuentros, y 4) una herramienta de crítica contra hegemónica. En la mayoría de las veces estos se presentan de forma combinada.

En primer lugar, encontramos conceptualizaciones que entienden la plurinacionalidad como el reconocimiento de *realidad* que no coincide con el mito de la argentina blanca y europea. Así la plurinacionalidad pone en jaque la narrativa sobre la cual se

construyó la nación argentina y busca restituir el derecho a existencia como sujetos políticos a quienes fueron borrados. Sin duda este es un punto de partida sin el cual ni siquiera es posible empezar a pensar la plurinacionalidad. Sin embargo, esto resulta problemático ya que, no solo pierde gran parte de su potencial cuestionador sino, fundamentalmente, pierde el potencial transformador que mencionábamos más arriba.

Otra conceptualización que se relaciona con la anterior es la idea de “deuda histórica”. Sin pretender cuestionar la evidente injusticia histórica ni la importancia de los gestos reparatorios, resulta importante reflexionar en los límites de los gestos, si es que los mismos no implican algo más que ser un gesto debilitando así, transformaciones profundas.

La otra cuestión importante a problematizar de las argumentaciones centradas en el “se lo debemos”, es el uso de la tercera persona del plural potencialmente indica cierta exterioridad. Estas conceptualizaciones en muchos casos tienen un sesgo paternalista, ya que se asume un *nosotras* que otorga a la otredad el derecho de existir. Así la plurinacionalidad parece ser algo de ellas y ellos, pero que no necesariamente nos involucra en una transformación general. Algo que parece reeditar las interpretaciones multiculturales, donde la plurinacionalidad es la incorporación sumatoria de las otredades, indígenas, migrantes, afrodescendientes, marrones, más que un proyecto político.

Otro punto de partida es el que relaciona la plurinacionalidad con la tradición internacionalista del feminismo. El feminismo ha desarrollado una amplia tradición no solo de prácticas internacionalistas sino cuyo proyecto político, es un proyecto global y a la vez territorialmente situado. Desde esta lectura, hay quienes ven en la plurinacionalidad el reconocimiento de un proyecto que no se ajusta a las fronteras de los estados nación. A su vez, hay quienes ven en la plurinacionalidad la un espacio para incorporar la dimension de la movilidad humana, como un derecho y una realidad de de muchas mujeres y diversidades que habitan los barrios populares de las grandes ciudades argentinas, con quienes comparten los mismos problemas al tiempo que afrontan situaciones de discriminación y xenofobia.

Un cuarto tópico es aquel que parte de entender la plurinacionalidad como una herramienta de crítica sistémica y contra hegemónica.

A partir de todo lo anterior uno de los hallazgos de la investigación es que la plurinacionalidad a diferencia de lo sucedido en Bolivia o Ecuador no representa un proyecto político más o menos acabado, sino más bien es una herramienta de crítica que apunta justamente a aquello que hay que deconstruir para lograr una propuesta radicalmente contra-hegemónica. Pero además otra diferencia fundamental es que la demanda no estuvo dirigida en primera instancia al Estado, de hecho no hay consenso de si deseable la declaración de un Estado plurinacional. La demanda de plurinacionalidad apunta en primera instancia a la misma constitución del propio movimiento FMD y desde busca irradiarse como demanda social más amplia, algo que hasta el momento no se ha logrado.

Las posibilidades de una demanda en relación a una reforma en la organización del Estado es un debate mucho más presente en las mujeres y diversidades indígenas. Para quienes el reconocimiento de plurinacionalidad no se agota en el movimiento FMD ni en el reconocimiento social, para muchas es importante impulsar una modificación de la organización estatal que permita lograr ciertas garantías materiales. Pero esta tampoco es una posición única, hay otras posiciones dentro de las mujeres y diversidades indígenas y afrodescendientes que cuestionan la misma existencia del Estado y plantean que hay que discutir también las formas de organización social y política de vivir en comunidad.

Si entendemos el Estado como un conjunto de relaciones sociales a que da lugar a una formación histórica concreta -moderna, colonial, capitalista y patriarcal- mediante la cual las personas organizan su interacción, bajo la separación entre gobernantes y gobernados, que a su vez se consolida bajo sucesivos pactos de dominación (Brachet, 2012), podemos imaginar que parte de cuestionar el sistema de dominación capitalista, colonial y patriarcal implique cuestionar la misma idea de Estado moderno y proponer otras formas de gobierno.

La plurinacionalidad encauzada dentro de la institucionalidad moderna estatal, sin duda puede representar un avance en términos de derechos concretos que son importante en la materialidad de la vida. Sin duda no es lo mismo ser criminalizada por ejercer la medicina ancestral que no serlo o que el sistema educativo incorpore la educación intercultural, etc. A lo largo de la investigación es posible ver la capacidad del movimiento para actuar simultáneamente en varios niveles de exigencia sin que ello represente una contradicción en sí misma. Sin embargo, no se puede dejar de señalar -



especialmente en un momento de avance de políticas de derecha y de retroceso de derechos- el riesgo de que la defensa de lo urgente y la demanda al Estado para el cumplimiento de los derechos más básicos pueda hacernos perder el poder constituyente y los horizontes de lucha por transformaciones contra-hegemónicas más allá de los canales instituidos. En este sentido, ciertas conceptualizaciones de la plurinacionalidad dan al Movimiento FMD no solo la potencialidad de exigir al Estado una ampliación en términos de derechos sino, al mismo tiempo, la potencialidad de poner en crisis las formas mismas de la política institucional.

Mientras la inclusión de la plurinacionalidad en las asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia implicó que gran parte de la sociedad en mayor o menor medida se vea interpelada, en el caso argentino vemos fuertes debates, pero entre sectores particulares del Movimiento FMD. En Argentina aún cuando no solo no fue masivo sino que el debate en los encuentros acabó centrándose en posicionarse a favor o en contra y falta una discusión más profunda sobre la plurinacionalidad, no deja de ser un paso para desmontar un trazado histórico y a la vez situado de la experiencia concreta de mujeres y personas feminizadas, indígenas, marrones, afrodescendientes de este lado del mundo en torno a esa acumulación /capitalismo/ colonialidad/ modernidad y sus formas de continuidad actual.

Como vimos cierto feminismo surge en el seno mismo de la modernidad como parte de los movimientos que buscaban el cumplimiento de los ideales de la modernidad pero también vimos que nuestro feminismo no proviene únicamente de esa vertiente moderna occidental sino de experiencias (Scott 2001) diversas, producidas en los márgenes de la modernidad dominante y que desde allí atraviesa de un modo diferente la expansión moderna, de la que nadie escapa pero, la cual no se vive de la misma manera en las distintas latitudes, según los fenotipos y el género y desde las cuales se conforman politicidades específicas.

Retomando las palabras de Claudia Korol quien señala que reconocer al movimiento como plurinacional, implica iniciar un proceso que “busca descolonizar aquellas políticas feministas contaminadas por la hegemonía cultural y política blanca, racista, hétero-patriarcal, capitalista” (2018,1) considero que la plurinacionalidad es a su vez una herramienta que profundiza la crítica a la modernidad. Sin duda las críticas a la modernidad no son escasas ni nuevas lejos estamos de la proclamación posmoderna de Francois Lyotard (1987), de que el proyecto moderno ha fracasado, más bien, como

señala Bolívar Echeverría, la permanente sospecha y puesta en duda se transformó en la misma lógica moderna que se reinventa, con fuertes dosis de cinismo:

El "espíritu de la utopía" no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró dese el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo -con su progresismo- de quitarle lo categórico al "no" que está implícito en la palabra "utopía" y entenderlo como un "aún no" prometedor (...) El 'espíritu de la utopía' comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo - ¿último?- intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente (2011, 110-111).

Las promesas y lógicas de la modernidad como sistema organizador del mundo siguen vigentes y se materializan en la articulación capitalista, patriarcal, extractiva y colonial cuya actualidad difícilmente puede ponerse en duda.

Hoy podemos decir que, el proceso de expoliación, apropiación de trabajo y recursos naturales que Marx (1867) teorizó como acumulación originaria y Silvia Federici (2010) complejizó evidenciando la articulación entre: que la conquista de América, la caza de brujas y desposesión de tierras campesinas y la esclavización de los africanos/as, más que ser un proceso acabado adquiere formas renovadas y adaptadas a nuestro tiempo como la acumulación por desposesión (Harvey, 2005). Si entendemos, la modernidad como un modelo civilizatorio en el cual, como afirma Margara Millán, "la fuerza del capital como relación social se impone en el proceso reproductivo de la modernidad, a pesar de la conciencia cada vez mayor del riesgo que comporta en su camino, el de llevar a la humanidad a la catástrofe" (2010, 1). Podemos afirmar que nos encontramos ante una crisis civilizatoria (Lander, 2019)

En este sentido, y siguiendo la propuesta de Margara Millán "es dentro de este contexto de crisis civilizatoria, de pérdida de sentido, de reorientación básica de la forma de la reproducción social donde los feminismos y los movimientos de mujeres adquieren una singular importancia por su radicalidad" (2018, 134).

Al colonialismo, hay que destruirlo porque hay que reconocernos como una sociedad colonial más allá de que no estén los españoles aquí sometiéndonos. Somos una sociedad colonial, y tenemos que ser anticoloniales, pero para poder tener esa perspectiva el primer paso es el reconocimiento. Porque si no generamos registro de ello no vamos a poder cuestionarlo y nuestros movimientos se van a quedar a la larga

cortos. Es lo que está pasando acá en el feminismo, el feminismo blanco o hegemónico tuvo una agenda propia, que nutrió un montón, pero hoy en día se quedó corto. Al menos el feminismo hegemónico y el que está en las instituciones se quedó corto y se le está desbordando porque hay un montón de compañeras y compañeros que le estamos diciendo eh, eh, ¡Por ahí no es!, y no nos vas instrumentalizar.

Al hablar de porqué era importante la disputa por el reconocimiento de la plurinacionalidad, Alexandra dice de manera enfática que, un feminismo que no logre problematizar la colonialidad será desbordado desde adentro. Ella está describiendo de alguna manera lo que pasó con los Encuentros, su división y recomposición por desborde en el nuevo nombre EPMLTTBI pero además está entablando un relación directa entre el reconocimiento de la plurinacionalidad y la crítica al modelo colonial, que como ya dijimos, es un elemento fundamental del actual modelo civilizatorio.

En este sentido, al mirar la grilla de talleres presentes tanto en San Luis como en Bariloche, los cuales de alguna manera marcan los ejes de discusión centrales, se puede inferir una discusión menos centrada en definir qué vamos a entender, en términos de categoría por plurinacionalidad y más un intento de discutir y de-construir buena parte de los ideales de la modernidad capitalista. Así las discusiones tensionan la centralidad de la renta y el embelesamiento productivista y el progreso productivo /extractivo fuertemente presente en los horizontes políticos, incluso de nuestras izquierdas.

Al anclarse en un proyecto político antisistémico el movimiento FMD se aleja de las tendencias que Nancy Fraser (2019) ubicó dentro de la renovación neoliberal como neoliberalismo progresista, centrados en demandas de reconocimiento que no impliquen transformaciones de redistribución ni ataquen las estructuras profundas del modelo de dominación capitalista colonial patriarcal.

La experiencia de los llamados gobiernos progresistas es sumamente clarificadora en este sentido. En el caso argentino, mientras se avanzó con algunas demandas importantes del movimiento FMD como el matrimonio igualitario, la ley de género, el cupo trans, la ley de interrupción voluntaria del embarazo entre otras, se profundizó el modelo extractivo que avanza sobre los recursos y los territorios en el marco del llamado consenso de las Commodities (Svampa, 2011). Para ciertos feminismos, estos no son temas propios de su agenda. Sin embargo, una parte cada vez mayor del movimiento FMD hace suya la idea de *“poner la vida en el centro”* (Herrero, 2019) la cual no se refiere solo a combatir los feminicidios y las muertes en abortos

clandestinos, sino en una transformación radical de las lógicas de organización del mundo, insisto una transformación del modelo civilizatorio, o en palabras de Lourdes:

Si nosotras como mujeres como feminismos logramos conversar y entendernos y plantar estas banderas de diversidad, no en lo estético, sino diversidad en lo vincular. Creo que ahí es donde tenemos todas las posibilidades de generar nuevas prácticas, de recuperar prácticas antiguas y de lograr una vida mejor para todos. Porque algo que las comunidades de los pueblos indígenas decimos es que la colonialidad nos afecta a todes. No es algo que sea solamente de los indígenas, o sea ¡lo estamos viendo! el cambio climático es producto de la colonialidad, entonces no es que nosotras queramos adhesiones a nuestro movimiento, nosotras necesitamos vivir diferente para poder seguir existiendo y sobrevivir la extinción de nuestra especie, la Tierra va a sobrevivir, porque tiene las herramientas y la resiliencia y respeta sus ciclos, los que nosotros hemos roto (Lourdes Albornoz, *Ibíd.*)

Un movimiento que ponga la vida en el centro no puede hacer esto sin tensionar todas las cosas que afectan la vida humana y no humana. Asumiendo el inmenso desafío, no solo de denunciar sino de imaginar otras formas de relacionarnos y materializar la vida.

## **Epílogo: Cómo sobrevivir a la oscuridad sin dejar de soñar**

*"Llamen al fascista de Milei para que vea,  
que las pibas no cambian de idea  
pelean, pelean por la libertad"*

Esta tesis fue pensada y realizada antes del triunfo a la presidencia de Javier Milei, un fiel representante local de la articulación entre el neoliberalismo y el conservadurismo o autoritarismo. Su posible triunfo era una amenaza muy presente durante el XXXVI Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries, y aunque excede los límites de esta investigación analizar el devenir del movimiento ante esta nueva coyuntura no puedo dejar de plantear algunos elementos al respecto.

Las posturas contrarias del nuevo gobierno respecto a todo lo que se plantea en esta tesis y lo impulsado desde diversos movimientos sociales, no son una novedad y es por emocionalmente ello que cuesta tanto asumir su legítimo triunfo en las urnas.

Aunque sus posturas no hayan sido una sorpresa, cuando el pasado 18 de enero Javier Milei habló en el Foro Económico Mundial, en Davos, e inició su discurso afirmando: "Occidente está en peligro" como si se tratara de una película de Hollywood en plena guerra fría. De algún modo nos está hablando de la conciencia que desde los sectores de derecha conservadora globales se tiene de la gravedad de la crisis sistémica en la cual nos encontramos y que el feminismo junto con otros movimientos sociales ha puesto en evidencia. Por supuesto Milei propone una lectura de causales y soluciones diametralmente opuestas a la de estos movimientos sociales.

El presidente argentino ha sido especialmente virulento contra el feminismo y el movimiento FMD al cual, aunque insistentemente busca ridiculizar, y señala que el feminismo solo atiende temas identitarios, que es su forma de decir "temas secundarios". Sin embargo, no subestima al movimiento y por ello lo ha convertido en uno de sus principales enemigos. Coincido plenamente con Gago y Giorgi cuando afirman que dicha elección da cuenta de un movimiento que ha logrado combinar masividad y radicalidad, así lo expresan:

Queremos sostener, por el contrario, que en la medida que en nuestra actualidad el transfeminismo articula luchas diversas, se compone con conflictos anti racistas y anti extractivistas, destila una fuerza universalizante que, a la vez que expresa el deseo de “cambiarlo todo”, logra hacerlo desde cuerpos y territorios concretos, con una fuerte impronta anti colonial: reclama desde la recuperación de tierras hasta la descolonización del inconciente, para usar la fórmula propuesta por Suely Rolnik (2019), y sistematiza así una “amenaza” a la que se reacciona (2023, 389).

Si la derecha trasnacional realmente creyera que el feminismo cuestiona temas menores y secundarios no les generaría ni tanto rechazo ni tanto miedo. La misma actitud de la derecha contra el feminismo da cuenta de la incomodidad que él mismo genera, la radicalidad de sus planteos y la fuerza que tiene como movimiento social.

El gobierno de Milei ha desplegado un antifeminismo de Estado que promueve peligrosamente una política de odio y una política de ajuste que afecta de manera especialmente cruenta a mujeres y diversidades. En este marco, cuando la materialidad para sostener la vida se ve tan amenazada también se condicionan las condiciones de posibilidad y de reproducción del mismo movimiento social. Como plantea Verónica Gago (2024), los niveles de ataque y la crisis económica y política hace que no sea menor pensar en cómo se mantiene la politicidad cotidiana cuando la mayoría del tiempo se va en pensar estrategias sumamente creativas para sobrevivir a ese día a día.

En este marco, cuando desde el gobierno se ataca simultáneamente la salud pública, los empleos públicos, la educación pública en todo sus niveles, la cultura, la investigación científica, los comedores populares, los aportes jubilatorios etc. también busca fragmentar las luchas y hacer que cada quien se defienda por su lado ante lo aturdidor de la avanzada, uno de los principales desafíos será justamente cómo mantener la articulación de las demandas sin subsumirse una a la otra ni perder sus identidades específicas. Ese es el músculo que el movimiento FMD ha logrado muchas veces y donde se ve su capacidad de disputar hegemonía.

Espero que algo de lo volcado en estas páginas ayude en esa construcción colectiva para no dejar de lado la expectativa y soñar con otros horizontes de futuro.

## Referencias

- Adamovsky Ezequiel 2011. "Historia, divulgación y valoración del pasado: acerca de ciertos prejuicios académicos que condenan a la historiografía al aislamiento". *Nuevo Topo*, No. 8: 91-106
- 2012. "El color de la nación argentina.<sup>[1]</sup>Conflictos y negociaciones por la definición de un *ethnos* nacional, de la crisis al Bicentenario". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* No. 49: 343-364
- 2012 *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Aguirrezabala, Marcela Silvia. 2018. *Mujeres y política en tiempos de revolución e independencia*. PUHAL
- Ahmed Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México
- Alabarces, Pablo. 2020. *Pospopulares Las culturas populares después de la hibridación*. CALAS, Universidad de Guadalajara.
- Alabao, Nuria 2022. Por una democracia feminista (siempre por hacer). *Nueva Sociedad* No 298, marzo-abril de 2022, ISSN: 0251-3552. <https://nuso.org/articulo/por-una-democracia-feminista/>
- Alma, A., & Lorenzo P. 2009. *Mujeres que se encuentran. Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina (1986-2005)*. Buenos Aires: Feminaria.
- Álvarez, Sonia. 1998. Feminismos latinoamericanos. *Revista Estudios Feministas*, Vol. 6 (No 2). [hps://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12008/11293](https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12008/11293)
- Almeida, Ileana. 2008. El estado plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos. Quito: ABYA YALA.
- Alonzo, Graciela y Díaz, Raúl .2018. "Cuerpo y Territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo", en *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires editado por Gómez, Mariana y Sciortino, Silvana. 27-57. Tren en Movimiento,
- Alberdi, Juan B. (1915 [1852]) *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Anderson Benedict. 1997. *Comunidades imaginadas*. Tradução de EDUARDO L. SUAREZ. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Andújar, Andrea. 2020. "Mujeres piqueteras: la repolitización de los espacios de resistencia en la Argentina (1996-2001)" CLACSO

- Annarapu Snehá y Zachary Levenson. 2021. The social life of the state: Relational ethnography and political sociology. *Qualitative Sociology*, 44(3), 337-348.
- Anthias, Floya. 2012. "Transnational Mobility, migration research and intersectionality". *Nordic Journal of Migration studies*, n. 2, jun. 2012. 102-110
- Anthias, floya y yuval-Davis, Nira. 1983. "Contextualizing feminism. Gender, ethnic and class divisions". *Feminist Review*, n. 15 nov. 62-74.
- Anzorena, Claudia. 2008. "La participación de las mujeres en el proceso de formación del Estado Nacional en Argentina de finales del siglo XIX. Reflexiones desde una perspectiva de género". *Revista Iberoamericana de Educación*, No. 45/2 – <https://doi.org/10.35362/rie4522142>
- Amorós Celia. 2004. Por una ilustración multicultural. *Quaderns de filosofia i ciència*, 34, 2004. 67-79. <https://philpapers.org/rec/AMOPUI>
- Aranda Dario. 2010. *Argentina originaria: genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: La Vaca Editora.
- Aranda, Darío. 2011. "Piquete contra la megaminería". *América Latina en movimiento*, 21 de julio. <https://bit.ly/3mC3etI>
- Argento, Melisa. 2014. "Formas de acción colectiva y sentidos de lo político en las asambleas barriales de Rosario (2001-2003) y Quito (2005-2006)." Tesis de maestría Flacso Ecuador
- Argüello Pazmiño, Sofía. 2019. De la politización a los regímenes de ciudadanía. Ajustes analíticos para estudiar las disputas por los derechos sexuales. *Estudios sociológicos*, 37(110 489-504. <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n110.1790>
- Arruzza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. 2019. *Feminismo para el 99%. Un Manifiesto*. Barcelona: Herder.
- Azpiroz Veronica. 2021. En Autonomías y autogobierno en la América diversa. González, Miguel Burguete Cal y Mayor, Araceli (Coords). Quito: ABYA YALA
- Barrancos, Dora. 2007. *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 2008. *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana.
- 2010. "Mujeres en la Argentina: un balance frente al Bicentenario." *Revista de trabajo* 6.8 (2010): 323-331. <https://www.relatsargentina.com/documentos/RA.1-Genero/RELATS.A.MujeryT.Barrancos.pdf>
- Barthes. 2008. *El placer del texto y Lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Barry, Carolina Patricia. 2011. "Eva Perón y las primeras dirigentes del peronismo, 1949-1955". Serie Documentos de Trabajo
- Bauman, Zygmunt. 2013. *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bernaldo de Quirós Pilar. 2000. *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires:FCE.
- Becerra, M.; Mastrini, G. 2009. Los dueños de la palabra. Acceso, estructura y concentración de los medios en la América Latina del siglo XXI. Buenos Aires: Prometeo Libros.



- Bayer, Osvaldo (Coord.); LENTON, Diana (Ed.) 2010. *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/Ediciones El Tugurio.
- Bell Hooks. 2017 "Raza y género". En *El feminismo es para todo el mundo*, Madrid: Traficantes de sueños
- Benhabib, Seyla. 2004. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Bhabha, Homi. 2003. *Cultura y poder: interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bhabha, Homi. 1990. *Nation and narration*. London: Routledge.
- Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Betasamosake Simpson, Leanne. 2017. *As we have always done*. Indigenous Americas. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press
- Bidaseca, Karina A; Vazquez Laba, Vanesa P. 2011. *Feminismos y (des) colonialidad: las voces de las mujeres indígenas del sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot
- Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Bigot Margot 2010. "Discriminación indígena. Los indígenas qom de los Pumitas". Papeles de trabajo. - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol. Sociocult. No.19 Rosario ene./jun. 45-62
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- 2000. *La distinción*. Madrid: Grupo Santillana.
- Burdeau Georges. 1986. *Tratado de ciencia política*. Universidad Nacional Autónoma.
- Bock, Gisela, y Marisa Ferrandis Garrajo. 1991. "La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional." *Historia social* (1991): 55-77.
- Brachet-Márquez, Viviane 1998. *El pacto de dominación: Estado, clase y reforma social en México, 1910-1995*. México: Centro de Estudios Sociológicos
- Brachet-Márquez, Viviane 2012. Contienda y dominación: una propuesta para teorizar la desigualdad. *Estudios Sociológicos* XXX: No. extraordinario. 111-156.  
<https://www.redalyc.org/pdf/598/59858907006.pdf>
- Briones Claudia. 1994. "Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del pasado e Invención de la Tradición". *RUNA*, vol. XXI: 99-130.
- 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- 2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA*, 23(1), 61-88.  
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/artic le/view/1299>
- 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

- 2015. Políticas indigenistas en argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década. *Antípoda* Núm. 21.21-48 <https://doi.org/10.7440/antipoda21.2015.02>
- Broguet, Julia. 2017. “Mujeres, negras y argentinas. Articulaciones identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe, Argentina”. Universidad de Colima; Estudios sobre las Culturas Contemporáneas; XXIII; 46; 2-2017; 81-109.
- Brown Wendy. 2003. “Neo-liberalism and the end of liberal democracy”. *Theory & event*, 2003, vol. 7, no 1.
- Butler Judith. 2000. “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* No. 2, 109-121.
- 2004. *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Carneiro, Sueli (2001) “Ennegrecer el feminismo”. Conferencia presentada en Durban. En [http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id\\_article=24](http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24)
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza editorial.
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En: *Feminismos Diversos: el Feminismo Comunitario*. Madrid: Acsur- Las Segovias.
- Cattaruzza Alejandro. 2007. *Los usos del pasado, La historia y la política argentina en discusión 1910-1945*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Casado, Elena. 1999. A vueltas con el sujeto del feminismo. *Política y Sociedad*, 30, 73-91.
- Castellani, Ana. 2018. "Lobbies y puertas giratorias: Los riesgos de la captura de la decisión pública." *Nueva Sociedad* (276) 48-61. <https://nuso.org/articulo/lobbies-y-puertas-giratorias/>
- Celi, Cynthia. 2015. Nación/nacionalismo frente a plurinacionalidad en Ecuador: propuestas en el debate constituyente de 2007-2008. Tesis de Licenciatura. Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA.
- Chamosa, O. 2012. *Breve historia del folklore argentino (1920-1970)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Chancoso, Blanca. 1993. “Damos la cara”. En *Los indios y el Estado – País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ernesto Albán et al. Quito: Abya Yala.
- Cicerchia Ricardo. 1990. Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”, vol. 3(2): 91-109.
- Ciriza Alejandra. 2015. “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones” *MILLCAYAC* - Revista Digital de Ciencias Sociales Vol. II N° 3 83-104.
- Clifford James .1988. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cordero Sofia. 2012. “Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador. Nuevas ciudadanías, ¿más democracia?” *Nueva Sociedad* N° 240: 32-54 julio – agosto <https://nuso.org/articulo/estados-plurinacionales-en-bolivia-y-ecuador-nuevas-ciudadanias-mas-democracia/>

- Cordero Guido. 2021. "El fortín sitiado: progreso y racismo en Argentina". *Nueva Sociedad* N° 292: / marzo - abril <https://nuso.org/articulo/el-fortin-sitiado-progreso-y-racismo-en-argentina/>
- CONAIE 2007a. *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador*. CONAIE, Quito.
- CONAIE 1994, Proyecto Político de la CONAIE, Consejo de Gobierno de la CONAIE, Quito.
- CONAIE. Los 16 puntos. yachana.org, 1990. Disponible en: <http://www.yachana.org/earchivo/conaie/hoy.php>
- Consejo Plurinacional Indígena, 14 de mayo de 2014. Disponible en <https://www.notasperiodismopopular.com.ar/2014/05/21/el-documento-del-consejo-plurinacional-indigena/>
- Curiel Ochy. 2012. "Género, raza, clase y sexualidad: debates contemporáneos". Conferencia presentada en la Universidad Javeriana, Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75237>
- Curiel Ochy. 2014. "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – 325-334. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Davis, Angela. 2015. *La libertad es una batalla constante*. Capitan Swing
- Dávalos, Pablo. 2013. "La plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo" [Página web]. *América Latina en Movimiento*. <https://www.alainet.org/es/active/65914>
- Das Veena y Deborah Poole. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" *Cuadernos de Antropología Social* N° 27:19–52. FFyL-UBA
- De Jong Ingrid (2005) "Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los 'indios amigos' en la frontera de Buenos Aires (1856-1866)". *CUHSO* 15 (2):75-95.
- Di Marco Graciela. 2010. "Los movimientos de mujeres en la Argentina y la emergencia del pueblo feminista". *La Aljaba* Segunda época, XIV: 51-67
- 2019. "Nuevas identidades y construcciones políticas de los feminismos". Editado por G Di Marco, A. Fiol y P. Schwarz *Feminismos y populismos del siglo XXI* - 145-157 Argentina: Teseo.
- Echeverría, Bolívar.1998. *La modernidad de lo Barroco*, Ed. Era, México.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (edit) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán. Editorial Universidad de Calcuta.
- Espósito, Roberto. 1996. *Confines de lo político*. Madrid: Ed. Trotta,
- Falcone Rosa. 2018. "Género y enfoque historico-social. Las mujeres en el tiempo." *Estudos e Pesquisas em Psicologia* 18, no. 4, 1323-1347.
- Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451859498016>

- Falquet, J. (2014). "Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias". *Universitas Humanística*, 78, 39-63. dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.falc
- Francke, Marfil .(1990). "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación". En Abelardo Sánchez León, Nelson Manrique & Marfil Francke *Tiempos de ira y de amor: nuevos actores para viejos problemas* /77-106. Carlos Iván Degregori ... [et al.]. Lima: DESCO.
- Fraser, Nancy.1997. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- 2000, "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", en *New Left Review* No. 2:123-136. [L]  
[SEP]  
<https://newleftreview.es/issues/2/articles/nancy-fraser-heterosexismo-falta-de-reconcimiento-y-capitalismo-una-respuesta-a-judith-butler.pdf>
- 2019. *¡Contrahegemonía ya!*. Argentina: Siglo XXI Editores
- Foucault, M. 1992. *El Orden del Discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Ferro Lilian. (2005) Mujeres y participación política en los 70. El caso de Santa Fe. En AAVV: *Historia, Género y Política en los '70*. Buenos Aires:Feminaria editora.
- Gago Veronica. 2016. Populismo, subalternidad y más allá. Facultad Libre, Rosario. Clase 1 y 2. <https://www.youtube.com/watch?v=vWZcBUUNpVM>
- 2019. *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. BuenosAires:Traficantes de sueños.
- 2019. "El feminismo está reconceptualizando el internacionalismo desde la práctica". *El Salto diario*. <https://n9.cl/y02q6>
- Gago, Veronica, Malo, M. y Cavallero, L. (eds.). 2020. *La Internacional Feminista: luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.  
[https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/LEM12\\_la%20internacional\\_web\\_2.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/LEM12_la%20internacional_web_2.pdf)
- Gago Verónica. 2021. "El primer paro a Macri se lo hicieron las mujeres". Página 12 22/10/2021. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/375726-el-primer-paro-a-macri-se-lo-hicieron-las-mujeres>
- Gago Veronica y Gabriel Giorgi. 2023. "Las subjetividades en disputas. Notas sobre las formas expresivas de las nuevas derechas". Editorador por Cabezas Martha y Cristina Vega (Eds.) *La reacción patriarcal*. Quito: Ed Abya Ayala,.
- Galindo María. 2022. "No es que la le lo subalterno esta mudx, es el hegemónico el que está sordo". Clase dictada en el diplomado de feminismos campesinos y populares. Disponible <https://www.youtube.com/watch?v=xUBrAUNdUKU>
- Gascó, Cecilia. 2017. "Nacionalismo, marxismo e intelectuales en la Argentina de los años cincuenta. Un emprendimiento editorial para un encuentro posible". *Izquierdas*, (35), 31-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000400031>
- Gargallo, F. 2019. *Ideas y prácticas del entre-mujeres*. Chiapas: Librería La Cosecha.
- Garguin. E (2017) "La invención de una *nación blanca* en los comienzos de la historiografía argentina". Editado pr Pérez, A., Garguin, E. y Sorgentini, H. (Coords). *Formas del*

- pasado: Conciencia histórica, historiografías, memorias*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Geler Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- 2016. Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa* /37.(1): 71-87
- Gellner, E.1995. *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza editorial
- Gigena Andrea Ivanna. 2023. *La politización feminista e indígena en Abya Yala Encrucijadas y discontinuidades*. Alemania: CALAS.
- Giménez, Gilberto 2000. "Etnia, Estado de la cuestión". Editado por Reyna Leticia n *Los retos de la Etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*. 45-70. México D. F:CIESAS.
- Grammático, Karin. 2007. Mujeres, género y política en la historia. Dictadura y. Democracia (1976-2001), tomo X, Buenos Aires:Sudamericana.
- Gramsci, Antonio.1977. *Pasado y presente*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- 1975. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos Editor.
- 1985. Notas sobre Maquiavelo. Sobre la política y sobre el Estado moderno; Traducción y notas: José Aricó. Ed. Nueva Visión; Buenos Aires
- Goldberg, M. 2006. "Las mujeres africanas en el Río de la Plata: Organización comunitaria y conservación del patrimonio cultural", en: *Temas de Patrimonio Cultural*, no. 16.
- Gordillo Gastón y Silvia Hirsch (comps.) 2010, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía
- Gordillo Gastón. 2009. La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana* 2009, vol. 39, núm. 2, 247-262
- 2020. "Se viene el malón: Las geografías afectivas del racismo argentino" *Cuadernos de Antropología Social* Nro. 52.
- Gómez. Mariana. 2020. "Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir" en *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género*, N°28, 2020 pp. 136-174. ISSN, 2545-6504 Recibido: 1 de agosto 2020; Aceptado: 12 de noviembre 2020
- Gómez. Mariana 2017. "Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos", *Corpus* [En línea], vol. 7-1.
- 2020. "Nosotras sin intermediarios: Acciones colectivas de mujeres indígenas contra los extractivismos y en defensa de sus territorios", *Etnografías Contemporáneas*, Año 6, 11 190-218.
- Guber, Roxana.1999. "El Cabecita Negra" o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, vol. 14, pp. 108- 120.
- 2021. "Debates y desafíos metodológicos". Panel 9 del XII Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires, encuentro virtual vía YouTube, 1 de julio. <https://bit.ly/3nFWCfl>



- Gutiérrez María A. 2018. La revolución será feminista o no será: el debate de la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, en <https://grandesalamedasblog>.
- Gutiérrez María Alicia y Viviana Norman. 2021. "A toda opresión se opone una rebeldía": 20 años de luchas feministas | Revista Bordes <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/a-toda-opresion-se-opone-una-rebeldia-20-anos-de-luchas-feministas/>
- Gutiérrez Aguilera, María Selina. 2016. "Mujeres esclavas bajo la autoridad femenina: entre dóciles y rebeldes. (Buenos Aires, Siglo XVIII)", *Historia y memoria* 12 (enero-junio), 121-155.
- Gutiérrez Aguilar Raquel. 2017. *Horizontes comunitario-populares. Producción de común más allá de políticas Estado-céntricas*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar Raquel. 2019. Conversatorio con Raquel Gutiérrez a propósito de "Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida" Traficantes de sueños. <https://traficantes.net/actividad/conversatorio-con-raquel-gutierrez>
- Grimson Alejandro 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina en Grimson", Jelin Comp. "Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos". Buenos Aires: Prometeo; p. 69 – 99
- Grimson Alejandro. 2017. "La homogeneización de la heterogeneidad obrera en los orígenes del peronismo". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 47: Universidad de Buenos Aires, Argentina <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379454541002>
- Grüner Eduardo. 2005. La cosa política o el acecho de lo real. Buenos Aires: Paidós
- Grüner Eduardo. 2014. Eduardo Grüner: "Fue un conato pre-revolucionario que dejó reservas para el futuro". La Izquierda Diario. <https://www.laizquierdadiario.com/Entrevista-a-Eduardo-Gruner>
- Hanson Rebecca y Patricia Richards. 2021. "La etnografía corporizada en tiempos de pandemia: ¿A dónde vamos desde aquí?" 52 issue n° 1 LASA Forum. DOSSIER: Desafíos éticos y metodológicos de la investigación social en tiempos de pandemia
- Hanglin, Rolando. 2009. "La cuestión mapuche" Diario *La Nación*, 22 de setiembre de 2009.
- Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson and Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*. 277-294. Londres: Routledge.
- Haraway, Donna J. 1991. "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. 313-346. Madrid: Cátedra.
- Harvey, David. 2005. *Breve historia del neoliberalismo*. Argentina: Ediciones Akal
- Hernández Castillo, R. A. (2008). "Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia". Editado por R. A. Hernández *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. . 45-125. México: Publicaciones de la casa chata.
- Herrera Revelo Stalin. 2022. La revolución del arcoiris y su escala de grises. Movimiento indígena del Ecuador. CLACSO

- Herrero, Yayo. 2019. "Poner la vida en el centro". *Nuestra bandera: revista de debate político*, (244), 17-22.
- Hobsbawn, Eric. 1998. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Tradução de Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawn, Eric. 2000. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawn Eric y Terence Ranger. 2005 [1989]. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica
- Houtart François 2011. El concepto de *Sumak Kausay* (Buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Ecuador Debate* 84: 57-76  
<http://hdl.handle.net/10469/3523>
- Huilipan Verónica. 2017. Entrevista en: Ramírez, Silvina del Valle  
 Horizonte político del movimiento indígena en Argentina : conversaciones con sus líderes / Silvina del Valle Ramírez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Jinete Insomne.
- Isla Alejandro. 2003. "Los usos políticos de la memoria y la identidad". *Estudios Atacameños* N° 26: 35-44
- Irigoyen César Miguel. 2019. "Indigenismo Mapuche. Paradigma de riesgo para la Integridad Territorial y Soberanía. Desafío a la Inteligencia Estratégica y la Defensa Nacional". Trabajo Final Integrador. Especialización en Inteligencia Estratégica y Crimen Organizado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas. Escuela Nacional de Inteligencia
- Ingenieros José. 1915. "La formación de la raza argentina", *Revista de filosofía, cultura, ciencias y educación*, Buenos Aires, Vol. 2, N° 6.
- Jelin Elizabeth. 2002. *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas infelices*, Madrid: Siglo XXI
- Jelin Elizabeth. 2014. "Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas". Working Paper Desigualdades.net. No. 73.
- Jessob, Bob. 2014. "El Estado y el poder". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 19, No. 66:19 – 35.
- Karush, M. 2012. Blackness in Argentina: Jazz, Tango and Race Before Perón. *Past and Present*. Vol. 216 (1), 215-245.
- Kymlicka W. 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós
- Korol Claudia. 2018. "Plurinacional o nada" en Página 12 08/12/2018  
 -----2019. Nodal. <https://www.nodal.am/2019/10/el-feminismo-desencubriendo-el-abya-yala-por-claudia-korol/>
- Laclau, Ernesto 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 2012. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid : Siglo XXI.

- Lander, Edgardo. 2019. *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. CALAS
- Lamborghini Eva y Alejandro Frigerio. 2010. "Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina, XX". *El Otro Derecho*, 41: 139-166.
- Lazzari, Axel. "La reemergencia indígena en Argentina: coordenadas y horizontes". *Voces en el Fénix* [En línea]. Buenos Aires, año 8, n. 72. 12-21, 2018. <https://www.vocesenelfenix.com/content/pueblos-originarios-derechos-sociales-cultura-y-territorio>. Consultado el 03/11/2018.
- Leanne Simpson y Naomi Klein. 2017. *Danzar el mundo para traerlo a la Vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More*. *Tabula Rasa*, 26:51-70.
- Lenton Diana, 2010 "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa". *Anuário Antropológico* V.35 n.1: 57-97.
- Lenton, Diana. 2000. "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista". Temuco, Chile: *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Universidad Católica de Temuco.
- Litvinoff, Laura. 2019. "Espíritu de lucha política". *Página 12* [En línea]. Buenos Aires, 26 de julio. <https://www.pagina12.com.ar/208197-espiritu-de-lucha-politica>
- Liotard, Françoise .1987. *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Longoni, Ana. 2007. *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Loango Ocoró, Anny. 2010. "Afroargentinidad y memoria histórica: la negritud en los actos escolares del 25 de mayo". Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires.
- López, Laura. 2006. De transnacionalización y censos. los "afrodescendientes" en Argentina AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 2, marzo-julio, 2006, pp.
- López, Laura. 2009. Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales. Editado por M. Maffia & G. Lechini (Comps.), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. 45-57. La Plata: Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.
- Lorde, A. 1984. "La hermana, la extranjera". Artículos y conferencias. Recuperado de <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>
- Lugones, María. 2008 "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Macas, Luis. 2009. "Construyendo desde la historia. Resistencia del movimiento indígena en el Ecuador", en: *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, Quito: Ediciones Abya-Yala
- Macaroff, Anahí. 2012 "El toro por las astas: la opción por la lucha armada según las memorias de sus protagonistas". Editorial Académica Española
- Maidana, C. 2009. "Indígenas en la ciudad y procesos de territorialización" Simposio *Texto y contexto del patrimonio cultural indígena en América: políticas públicas patrimoniales*



- y pueblos indígenas en las ciudades, 53º Congreso Internacional de americanistas, Ciudad de México: México.
- Manzano, Virginia. 2004. "Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera" *Intersecciones en Antropología*, núm. 5, 153-166 Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Mallo, Silvia C. 2001. "Mujeres esclavas en América a fines del siglo XVIII: una aproximación historiográfica", en *El negro en la Argentina: presencia y negación*, Buenos Aires: América Latina
- Mallo, Silvia, e Ignacio Telesca. 2010. "Negros de la patria". En *Los Afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*. 1ed.- Buenos Aires, SB.
- Mapelman Valeria 2015. *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren En Movimiento Ediciones
- Mases, E. 2010. "La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios". *Pilquen*, Año 12, No 12: 1-9. CURZA, Universidad Nacional del Comahue. Viedma <https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/Sociales/article/view/1919>
- Masson, Laura. 2007. *Feministas por todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Marre, Diana (2001) "Capitalismo impreso' y 'memoria y olvido' en la construcción de identidades postcoloniales rioplatenses". *Historia Social* n°40:175-202.
- Marx Karl. 2015. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte (1852)*. Madrid:Alianza Editorial
- Marx y Engels. 1974[1848]. "Manifiesto del Partido Comunista". En: Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels. Moscú: Ed. Progreso
- Mendoza, Breny. 2010. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". Editado por Yuderkys Espinosa Miñoso *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, 19-36. Buenos Aires: En la Frontera.
- Millán, Mágina. 2010. "¿Hacia una nueva reconfiguración de lo global/nacional? Historia, repetición y salto cualitativo", *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N° 29: XX. CLACSO,
- Millán, Mágina. 2011 *Feminismos, postcolonialidad, descolonización:¿ del centro a los márgenes?*. *Andamios*, 8 No. 17: 11-36.
- Millán, Mágina. 2013. Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista. *Acta Sociológica*, (62). [https://doi.org/10.1016/S0186-6028\(13\)70999-X](https://doi.org/10.1016/S0186-6028(13)70999-X)
- Millán, Mágina. 2020. "Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y 'las mujeres que luchan'". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año l XV núm. 240:207-232 .

- Millán, Moira .2020. “El movimiento feminista es indiferente a lo que pasa con los cuerpos-territorio de las mujeres indígenas”. Entrevista en *Observatorio Plurinacional de Aguas*. <https://n9.cl/vw5qdf>
- Mitre, Bartolomé. (1876/1950). *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*. Buenos Aires: Editorial Anaconda.
- Modonesi, Massimo. 2012. *Subalternidad*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca Barrera, Laura Beatriz, & Gómez Rojas, Ana Carolina. 2021. “Investigación social: compromiso, relevancia y colaboración en tiempos de pandemia”. *Revista mexicana de sociología*, 83:127-158. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2021.0.60171>
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós
- Mussolini Cintia, 2023. Somos plurinacional: crónica de la transformación del Encuentro Nacional de Mujeres. Serie Tesis de grado. - 1a ed - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. <http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/libros/somos-plurinacional-cronica-de-la-transformacion-del-encuentro-nacional-de-mujeres/>
- Nari Marcela. 2005. *Políticas de maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires (1890-1940), Buenos Aires, Biblos.
- Nijensohn, M. 2019. “El feminismo como contrahegemonía al neoliberalismo. Hacia la construcción de un feminismo radical y plural en Argentina”. Editor por G. Di Marco, A. Fiol y P. Schwarz *Feminismos y populismos del siglo XXI*, 145-157. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Teseo.
- Noguera, Ana 2013. “La participación de las mujeres en la lucha armada. Córdoba, Argentina, 1970-1973”. *Taller (Segunda época)*, 9-22:56-74
- Oberti Alejandra. 2005. Violencia política, identidad y géneros en la militancia de los 70 En AAVV: *Historia, Género y Política en los '70*. Buenos Aires, Feminaria editora.
- Oliva, Ángel. 2010. "Antonio Gramsci y el método historiográfico." *Filosofía, política y economía en el Laberinto* 31 (2010): 9-16.
- Orrico Laura. 2015. “‘Doing Intimacy,’ in a Public Market: How the Gendered Experience of Ethnography Reveals Situated Social Dynamics.” *Qualitative Research* 15 (4): 473-488.
- Ouviña Hernán. 2020. “Movimientos populares, Estado y procesos comunitarios tensiones y desafíos desde América Latina” *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales* /- Vol. VII (12):. 441-464.
- Ospina Pablo. 2010. plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador. Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T.(Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Oto, Alejandro. 2016. “Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37:59-70.

- Paredes Julieta. 2017. "El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio" *Corpus* [En línea], Vol. 7, No 1 <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Paredes Julieta. 2016. Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos*, 21:100-115.
- Partido comunista revolucionario. 2020. Comunicado: Hacia el 35 Encuentro Nacional de Mujeres. 15/01 <https://pcr.org.ar/nota/hacia-el-35-encuentro-nacional-de-mujeres/>
- Portantiero y De Ipola. 1981. *Lo nacional popular y los populismos realmente existentes*. Nueva Sociedad N°. 54:7-18
- Portelli Alessandro [1999] 2004. *La orden ya fue ejecutada. Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria*. Buenos Aires: FCE.
- Poulantzas, Nico [1979]200). *Estado porder y socialismo*. Mexico: Ed. Siglo XXI
- Quijada Mónica. 2003 "¿Hijos de los barcos" o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX) *Historia Mexicana*, vol. LIII, núm. 2: 469-510
- Quijada Mónica. 2004. "De la invisibilización al re-nacimiento: la cuestión indígena en la Argentina, siglos XIX a XXI". *Anales del Museo nacional de Antropología*. No. 10: 117-152
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", editado por Edgardo Lander *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo*. Buenos Aires: UNESCO / Clacso.
- Radovich, Juan C. 2014. "Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina Contemporánea. Una aproximación desde la Antropología Social". *Antropologías del Sur*, Santiago, 1 (1):133-145.
- Ramírez, Silvina del Valle. 2017. *Horizonte político del movimiento indígena en Argentina : conversaciones con sus líderes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones del Jinete Insomne.
- Rappaport Joanne. 2007. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43: 197-229 <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277007.pdf>
- Retamozo Martín. 2009. "Las Demandas Sociales y el Estudio de los Movimientos Sociales" *Cinta Moebio* 35:110-127 .
- Retamozo Martín. 2018. "Posmarxismo: entre el populismo y lo nacional popular en América Latina" *Religación*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,,3(12):16-40.
- Restrepo, Eduardo. 2014. *Sujeto e identidad*. Editad por E.Restrepo, *Eduardo Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ribeiro, Darcy. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui. 2010. S. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

- Rivera Cusicanqui. 2022. Seminario “Colonialismo, identidad y Género. Diplomatura ‘Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala. Estéticas Feministas, Cuerpos y Movimiento campesino de Mujeres’ del Instituto Rodolfo Kusch - Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.  
<https://www.youtube.com/watch?v=aX0JMtFCeyM>
- Rivera Cusicanqui, Silvia, et al. 2016. "Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana." *Cuestiones de sociología* 14
- Rivera Sánchez L. y O. Odgers. 2021. “La investigación de campo en tiempos de COVID-19: Entrevistando a migrantes durante el confinamiento. 52 issue n° 1 enero 2021 de LASA Forum. DOSSIER: Desafíos éticos y metodológicos de la investigación social en tiempos de pandemia
- Roig, A. Andrés. 1993. *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Rosemberg Julia. 2019. *Eva y las mujeres: historia de una irreverencia*. Buenos Aires: Futurock
- Ruffini Martha. 2009. “El proceso formativo y de consolidación del Estado Argentino en perspectiva histórica. La exclusión política y sus diferentes itinerarios” En Rajland, Beatriz y Cotarelo, María Celia (Comp.) *La Revolución en el Bicentenario. Reflexiones sobre la emancipación, clases y grupos subalternos*. 169-188. Buenos Aires, CLACSO,
- Ruffini Martha. 2005. Peronismo, territorios nacionales y ciudadanía política. Algunas reflexiones en torno a la provincialización. *Revista Avances del Cesar*, Año V, no. 5 (2005). Rosario: Universidad Nacional de Rosario
- Rufer Mario. 2010. La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales. México: El Colegio de México.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno.
- Sarmiento, Faustino. [1887] 2011. *Obras Completas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Matanza
- Sarmiento, Fautino. [1845] 1961. *Facundo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid. Traficantes de Sueños,
- Segato, Rita. 2018. “Genero y colonialidad” Cátedra de teología feminista. IBERO, México.  
<https://www.youtube.com/watch?v=cUJOUjHpjnw>
- Seoane, Taddei y Algranati. 2011. “El concepto ‘movimiento social’ a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes”. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*. 4 (3): 169-198
- Simbaña, Floresmilo. 2005. “Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano” en Dávalos (coord.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

- Sciortino, Silvana. 2013. Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los pueblos originarios. (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina).
- Sciortino, Silvana. 2017. Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política. *Via Iuris*, 22, pp. 89-108.
- Scott, Joan. 1992. Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate feminista*. Año 3, 5: 85-104.
- Scott, Joan. 2008. "Las mujeres en La formación de la clase obrera en Inglaterra", en *Género e Historia*, 95-124. FCE, UACM, México.
- Scott, Joan. 1996. *Género, una categoría útil para el análisis histórico*. Sitio web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. [www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf)
- Scott, Joan. 2001. "Experiencia". *Revista de Estudios de Género, La Ventana*. N° 1
- Scott, James. 2007. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Schavelzon, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Ediciones Abya Yala, CLACSO, Quito, pp. 269.
- Siskindovich, Santiago. 2020 (adelanto de edición). El Partido Comunista Revolucionario y la construcción de la delimitación con el Partido Comunista argentino (1968-1969). Santiago de Chile. Izquierdas N° 49.
- Smith, Anthony D. 1997 *La identidad nacional*. Trama Editorial, Madrid.
- Ernesto Renán**. 1957, *¿Qué es una nación?*, Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
- Svampa, Maristella. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Svampa, Maristella. 1994. *El Dilema Argentino: "Civilización o Barbarie"*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Svampa, Maristella. 2008. Cambio de época. Movimientos sociales y poder político. Editorial Siglo XXI: Buenos Aires
- Svampa, Maristella. 2011. Argentina, una década después *Del «que se vayan todos» a la exacerbación de lo nacional-popular* Nueva Sociedad No 235, septiembre-octubre de 2011
- Sneha Annavarapu, and Zachary Levenson. 2021. "The social life of the state: Relational ethnography and political sociology." *Qualitative Sociology* 44.3:337-348.
- Soria Ana. 2021. ¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas?. *Estudios Feministas*, 29 (3):1-13.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003 "¿Puede hablar el subalterno?" *Redalyc.org*. <http://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Tamagno, Liliana. 1986. "Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social". Actas II Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires.
- Tamagno, Liliana. 2001. *Nam Qom hueta "a na doqshi lma"*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.



- Tamagno, Liliana y Marta, Maffia. 2011. *Lo afro y lo Indígena en la Argentina. Aportes desde la Antropología Social al análisis de las formas de visibilidad en el nuevo milenio*; Universidad de Barcelona; Boletín Americanística; 2; 63, 121-141
- Tarrow, Sydney. 1997. *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el estado moderno*. Madrid: Alianza.
- Tarducci, Mónica. 2010. *¿Existe la antropología feminista en Argentina?*. Ponencia presentada en II Congreso Feminista Internacional de la República Argentina, Buenos Aires.
- Tapia, Luis . 2008. "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". En: *Política salvaje* Vol 17 La Paz: CLACSO.
- Teun Van Dijk, 1994. "Prensa, racismo y poder". *Cuadernos de la Maestría en Lingüística*. Universidad Iberoamericana Vol. 2, No 2: 49-51
- Tesoriero, Victoria. 2019. "La Marea Verde como nuevo actor político. Cambios en el movimiento feminista argentino". *Plaza Pública*, 12 (22):101-107.
- Terán, Oscar. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Thompson, E. P. 1984. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica
- Thompson, E. P. 2012. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing
- Trentini, Florencia, Valverde, Sebastián, Radovich, Juan Carlos, Berón, Mónica A., & Balazote, Alejandro. (2010). "Los nostálgicos del desierto': la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios". *Cultura y representaciones sociales*, 4(8), 186-212. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102010000100186&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102010000100186&lng=es&tlng=es).
- Trebisacce, Catalina. 2010. "Una segunda lectura sobre las feministas de los '70 en Argentina". *Conflicto Social*, 3(4):27-52.
- Trincherro, Hugo y Leguizamon, Juan Martín, 1996. "La estructura del estigma: porqué los indios llegaron a comer pescado crudo". *Papeles de trabajo* 5: 79-89. Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales. Universidad Nacional de Rosario. [ [Links](#) ]
- Trímboli, Javier 2015. "La vuelta de la historia. Consideraciones sobre la nueva presencia pública de la historia". *Pasado Abierto*, No. 1.
- Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*, Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Ulloa, A. 2021. "Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas". *Ecología Política*, 6 (1):38-48.
- Ungo Urania. 2002. *Conocimiento, libertad y poder: claves críticas en la teoría feminista*. Panamá: Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá
- Vacacela, Inti Cartuche. 2022. "La plurinacionalidad en disputa. Luchas comunitario-populares en Ecuador (1970 - 2019)". Tesis Doctorado en Sociología, Universidad Emerita de Puebla, Mexico
- Vacacela, Inti Cartuche. 2016. "De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios." *Convergencia Crítica*, 9:25-42
- Valencia Sayak. 2018. "El Transfeminismo no es un Generismo" *Pléyade* 22:27-43.

- Veron, Eliseo. 1981. *Construire l'évènement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*. Paris: Editions Minuit.
- Valko, Marcelo. 2009. "Invisibilidad, desmemoria y resistencia. La irrupción del Malón de la Paz de 1946". *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.
- Vasconcelos José, 1948 *La raza cósmica*, México: Espasa Calpe.
- Veron Eliseo. 1981. *Construire l'évènement. Les médias et l'accident de Three Mile Island*. Paris: Editions Minuit.
- Viano Cristina. 2009. *Mujeres armadas: una experiencia política de los '70*. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche. 2011 "Pinceladas sobre las relaciones de género en la nueva izquierda peronista de los primeros años '70". *Revista Temas de mujeres*, 7, pp. 233
- Viano Cristina. 2011 "Pinceladas sobre las relaciones de género en la nueva izquierda peronista de los primeros años '70". *Revista Temas de mujeres*, 7, pp. 233
- Viano Cristina. 2014. "Voces (des-encontradas) en los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina" 6(11) [Historia Oral y método etnográfico. Estudios y reflexiones](#).
- Viveros Mara. 2016. "La interseccionalidad una aproximación situada a la dominación." En: *Debate Feminista*, 52:1-17.
- Villarrueta, Susana. 2014. "Mujeres afroargentinas. Consideraciones sobre la intersección entre raza/etnia, género y clase". *Temas de Mujeres. Revista del Cehim* 10 (10): 73-92. <https://bit.ly/3I5UzJf>
- Walsh Catherine. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las Insurgencias político- epistémicas de refundar el estado". *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia*, 9:131-152.
- Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Wexler, Berta. 2002. *Juana Azurduy y las mujeres en la revolución alto peruana*. Centro " Juana Azurduy"
- Williams, Raymond 1997 [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ed. Península
- Zambrano Carlos Vladimir. 2021. Etnografía, digitalidad y moralidad investigativa en la pandemia 52 issue n° 1 enero 2021 de LASA Forum. DOSSIER: Desafíos éticos y metodológicos de la investigación social en tiempos de pandemia.
- Zapata Horacio. 2010. "Pensar el bicentenario argentino desde y con Los pueblos indígenas: Descolonizando memorias, Identidades y narrativas" *Revista Mosaico*, 3 (2):209-220.
- Zea, Leopoldo. 1969. *Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno.

BORRADOR