

Enunciaciones heterogéneas en relatos de mujeres indígenas del Chaco argentino en el siglo XXI

Juan Manuel Díaz Pas

Universidad Nacional de Tucumán

Tucumán, Argentina

juanmanueldiazpas@yahoo.com.ar

Fecha de recepción / Zusendungsdatum / Date de réception / Reception date / Data di ricezione / Data de recepção: 05/11/2020
Fecha de aceptación / Annahmedatum / Date d'acceptation / Date of acceptance / Data di accettazione / Data de aceitação: 11/12/2020



Enunciaciones heterogéneas en relatos de mujeres indígenas del Chaco argentino en el siglo XXI

Resumen

La literatura como construcción nacional implica la invisibilización de las alteridades étnicas a partir de un programa de lectura monolingüe y que se pretende culturalmente homogéneo. Un estudio crítico de los relatos producidos por mujeres indígenas de diferentes pueblos de Tartagal permite operar otra lectura. En efecto, se trata de enunciaciones heterogéneas, complejas, contradictorias y conflictivas que proponen una disidencia respecto de la literatura argentina. En este sentido, resulta fundamental analizar la representación de las alteridades, la construcción de fronteras, los procesos de memorización y cómo las identidades son etnizadas por las propias enunciantes. Para ello, se abordará el libro *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas* coordinado por Leda Kantor y Olga Silvera en el marco del Taller de Memoria Étnica. Como corolario de esta investigación es posible sostener que el siglo XXI demanda coordenadas de lectura y trayectos críticos que respondan a tensiones y conflictos identitarios de sujetos situados en encrucijadas, entre las transformaciones del presente y el sostenimiento obstinado de la ancestralidad.

Palabras clave: *literatura indígena, enunciación heterogénea, género, memoria, identidad*

Heterogene Äußerungen in den Erzählungen indigener Frauen aus dem argentinischen Chaco im 21. Jahrhundert

Abstract

Literatur als nationale Konstruktion impliziert die Unsichtbarmachung ethnischer Andersartigkeit auf der Grundlage eines einsprachigen Leseprogramms, das den Anspruch erhebt, kulturell homogen zu sein. Eine kritische Untersuchung der Erzählungen indigener Frauen aus verschiedenen Dörfern in Tartagal ermöglicht eine andere Lesart. Es handelt sich in der Tat um heterogene, komplexe, widersprüchliche und konfliktreiche Äußerungen, die eine Dissidenz in Bezug auf die argentinische Literatur vorschlagen. In diesem Sinne ist es wichtig, die Darstellung des Andersseins, die Konstruktion von Grenzen, die Prozesse der Gedächtnisbildung und die Art und Weise, wie Identitäten von den Sprechern selbst ethnisiert werden, zu analysieren. Zu diesem Zweck wird das Buch *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas*, koordiniert von Leda Kantor und Olga Silvera im Rahmen des Workshops *Memoria Étnica* (Ethnisches Gedächtnis), behandelt. Das Projekt erfordert Lesekoordinaten und kritische Wege im 21. Jahrhundert, die auf Spannungen und Identitätskonflikte von Subjekten reagieren, die sich an einem Scheideweg befinden, zwischen den Veränderungen der Gegenwart und dem beharrlichen Fortbestehen der Vorfahren.

Stichwörter: *indigene Literatur, heterogene Äußerung, Genres, Erinnerung, Identität*

Récits hétérogènes de femmes autochtones du Chaco argentin au XXI^e siècle

Résumé

La littérature comme construction nationale implique l'invisibilisation des minorités ethniques à partir d'un programme de lecture monolingue et qui se veut culturellement homogène. Une étude critique des récits produits par des femmes autochtones de différents villages de Tartagal facilite une autre lecture. Il s'agit en effet d'énonciations hétérogènes, complexes, contradictoires et conflictuelles qui préconisent une dissidence par rapport à la littérature argentine. À cet égard, il est essentiel d'analyser la représentation de l'altérité, la construction des frontières, les processus de mémorisation et comment les identités sont ethnicisées par les énonciatrices elles-mêmes. À cette fin, le livre *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas* (Lunes, tigres et éclipses. De l'oubli et des mémoires : la voix des femmes autochtones) coordonné par Leda Kantor et Olga Silvera dans le cadre de l'Atelier de Mémoire Ethnique sera abordé. Comme corollaire de cette enquête nous pouvons soutenir que le XXI^e siècle exige des coordonnées de lecture et des parcours critiques qui répondent à des tensions et conflits identitaires de sujets situés au carrefour, entre les transformations du présent et le soutien obstiné de l'ancestralité.

Mots clés : *littérature autochtone, énonciation hétérogène, genre, mémoire, identité*

Diverse enunciations in stories of indigenous women from the Argentine Chaco in the 21st century

Abstract

As a national construction, literature implies the invisibility of ethnic alterities based on a monolingual reading program that is intended to be culturally homogeneous. A critical study of the stories produced by indigenous women from different settlements in Tartagal allows for a different interpretation. Indeed, these stories are heterogeneous, complex, contradictory and conflicting statements that propose a breakdown in relation with Argentine literature. In this regard, it is essential to analyse the representation of alterities, the construction of borders, the memorization processes and the way in which identities are ethnicized by the enunciators themselves. To this end, we will resort to the book *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas* (Moons, tigers and eclipses. On oblivion and memories: the voice of indigenous women) coordinated by Leda Kantor and Olga Silvera, in the context of the Taller de Memoria Étnica (Ethnic memory workshop). As a corollary of this research, it is possible to argue that the 21st century requires reading coordinates and critical paths that react to tensions and identity conflicts of individuals who face dilemmas derived from the intersection between transformations of the present and the stubborn support of ancestry.

Key words: *indigenous literature, diverse enunciation, gender, memory, identity.*

Enunciazioni eterogenee nei racconti di donne indigene del Chaco argentino nel XXI secolo

Riassunto

La letteratura come costruzione nazionale implica la invisibilizzazione dell'alterità etnica a partire da un programma di lettura monolingue e che pretende essere culturalmente omogeneo. Uno studio critico dei racconti prodotti da donne indigene provenienti da diverse popolazioni di Tartagal permette operare un'altra lettura. Effettivamente, si tratta di enunciazioni eterogenee, complesse, contraddittorie e conflittive che propongono una dissidenza rispetto alla letteratura argentina. In tal senso, risulta fondamentale analizzare la rappresentazione delle alterità, la costruzione di frontiere, i processi di memorizzazione e come le identità sono etnicizzate dalle proprie enunciatrici. Per tale motivo, si considererà il libro *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: La voz de las mujeres indígenas* (Lune, tigre ed eclissi. Dell'oblio y delle memorie: La voce delle donne indigene) coordinato da Leda Kantor e Olga Silvera nel contesto del Laboratorio di Memoria Etnica. Come corollario di questa ricerca è possibile sostenere che il XXI secolo richiede coordinate di lettura e traiettorie critiche che possano rispondere alle tensioni e ai conflitti identitari dei soggetti ubicati negli incroci, tra le trasformazioni del presente e il mantenimento ostinato dell'ancestralità.

Parole chiave: *letteratura indigena, enunciazione eterogenea, genere, memoria, identità*

Enunciados heterogêneos em relatos de mulheres indígenas do Chaco argentino no século XXI

Riassunto

A partire dalla focalizzazione sulle rappresentazioni di uno strumento musicale in una manifestazione del XXI secolo, si pretende presentare come una struttura tradizionale abbia reagito alle influenze di progetti istituzionali di salvaguardia del patrimonio culturale e come questi ultimi abbiano permesso la rincofigurazione nella Marujada di Bragança come la partecipazione delle donne nell'interpretazione musicale di quest'espressione culturale. La Marujada di Bragança è una manifestazione culturale popolare realizzata nello stato del Pará, in Brasile, iniziata dalla fraternità di colore esistente dal 1789, in onore del santo patrono, São Benedito. La Fraternità di São Benedito di Bragança, nata sotto l'appoggio della schiavitù della fine del XVIII secolo, appare in uno scenario di tensioni e riconfigurazioni dello spazio sociale. La manifestazione culturale diventa uno dei principali meccanismi di espressione dei desideri e dei valori della Fratellanza nel XX secolo, quando la fratellanza smette di detenere il controllo sui culti e sulle devozioni collegate a São Benedito. È possibile notare che la "rabeça", uno strumento musicale a corde lacere, funziona nelle trasformazioni sociali contemporanee della manifestazione culturale, che assume un ruolo da protagonista nel XXI secolo. Le donne hanno avuto sempre un ruolo preponderante nella festa e nella Marujada, però solo dopo le azioni istituzionali della salvaguardia, legate allo strumento musicale, si incomincia a costituire il corpo musicale della manifestazione.

Parole chiave: *rabeça, Marujada, Bragança, São Benedito, donne nella cultura popolare.*

Formas heterogéneas de la enunciación indígena en el Chaco

El presente trabajo se inscribe en el marco de una investigación en curso sobre las literaturas indígenas contemporáneas en el Gran Chaco argentino, es decir un corpus de prácticas discursivas estéticas y políticas signadas por su condición de cierta extraterritorialidad respecto de la literatura argentina. Dichas literaturas presentan configuraciones específicas que la hacen diferir del sistema literario canónico argentino en, por lo menos, los siguientes aspectos: el fuerte anclaje en la oralidad y los complejos trasvasamientos a la escritura; la partida de una lengua indígena y los procesos de traducción interculturales; los mecanismos de apropiación de la escritura como estrategias de empoderamiento; y, fundamentalmente, una compleja construcción del aparato de la enunciación cuyo efecto más visible es la producción de hablas múltiples y yuxtapuestas. Esta última característica se denomina enunciación heterogénea (Rodríguez Monarca, 2009) y es un “rasgo que afecta tanto a los sujetos como al enunciado poético” (2009:183) y que

“(…) permite reconocer la presencia de sujetos cuyo posicionamiento intercultural no resuelto establece una condición ambivalente, desde el punto de vista lingüístico y cultural. La instancia de producción del enunciado permite incorporar distintos hablantes, saberes y modos de expresión como el relato o el testimonio. El sujeto enunciador heterogéneo responde a su realidad y condición intercultural, y a pesar de su competencia bilingüe y bicultural no logra integrarse, hacer una síntesis, sino que opta por una de sus herencias o por evidenciar esa tensión no resuelta. La presencia de múltiples voces las podemos detectar en los textos tanto bajo la forma de polifonía, es decir varias voces, varios sujetos; o de esquizofrenia, varias voces en un mismo sujeto.” (Rodríguez Monarca, 2009: 185-186)

En este sentido, se abordará el análisis discursivo de la dimensión de la construcción de la voz como instancia enunciativa heterogénea sobre una selección de relatos de *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias. La voz de las mujeres indígenas* ([2003] 2009) del Taller de memoria étnica (TME) coordinado por Leda Kantor y Olga Silvera. Este libro ofrece una versión de esta construcción enunciativa heterogénea de los discursos indígenas cuya configuración polifónica insta una política de la voz. ¿Cuál política será esta de la enunciación? Pues la construcción de un espacio de interlocución en el que las mujeres se abren camino entre muchas voces, algunas opresivas, algunas más permeables a sus sonoridades y solidarias con sus mensajes, para decir sus propias palabras y volver audibles sus demandas, sus historias silenciadas, sus experiencias olvidadas y, en definitiva, la apertura hacia procesos de autonomización creciente.

En principio, el TME formó parte de una política de capacitación de mujeres indígenas dependiente del INAI a principios del siglo XXI y fue coordinado por Leda Kantor (antropóloga) y Olga Silvera (presidenta de la Fundación ARETEDE de Aguaray). Este encuadre dentro de prácticas indigenistas señala la primera modulación de “la voz” de las mujeres indígenas: la mediación las mujeres no indígenas, de organizaciones de acompañamiento, de agencias estatales que, estableciendo relaciones de solidaridad, posibilitan que las voces sean publicadas y alcancen, así, un nivel de resonancia y capacidad de disidencia respecto de la hegemonía.

El TME contó con la participación de mujeres de los pueblos Guaraní, Wichí, Toba y Chorote de la zona de Tartagal y publicó, además de *Lunas, tigres y eclipses* ([2003] 2009), *El Anuncio de los Pájaros. Voces de la resistencia indígena* ([2005] 2009). Asimismo, estos textos dialogan con otros de publicación reciente, aunque algunos fueron producidos en ocasiones a la par de los ya mencionados, que conforman el proyecto editorial ARETEDE de rescate y revitalización de la memoria indígena de la zona en donde la infatigable y generosa contribución de Leda Kantor a la realización de los textos resulta imprescindible y crucial: *Un peyak danzando en el viento. Voces del cacique Taikolic. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo (1843- 1917)* (2020); *Tewok laees. Hijos del Pilcomayo. Pueblo weenhayek* (2021); *Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo guaraní* (2020), *Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha* (2020). Habría que sumar también *Las cuatro voces del viento. Historias del monte wichí* (2019) en coautoría con Juan de Dios López y editado por el Fondo Editorial de la Provincia de Salta y la Fundación Originarios.

Como puede colegirse, la apelación a las voces junto a semas de resistencia y lucha, de carácter comunitario y adscripto a pueblos originarios resulta un *leit motiv* que entrelaza dimensiones complejas: la oralidad primaria de las comunidades y la escritura en sus vertientes etnográficas; las memorias indígenas sobre las políticas de genocidio y las fábulas de extinción hegemónicas que versionan la historia nacional; el pasado como recuperación de potencias para las resistencias del presente, como es el caso de la figura de Taikolic; la presencia de identidades consolidadas en el territorio y la emergencia de identidades alternas en busca de nuevas territorializaciones, como la *weenhayek*; la filiación de las palabras humanas con otros vivientes que sostienen espiritualmente la vida social como los pájaros, los vientos y el monte; y, no menos importante, la fuerte presencia de autorías indígenas femeninas.

De vuelta al caso que se analiza aquí, el libro consta de nueve partes precedidas de un prólogo y una introducción que contextualiza pormenorizadamente la historia y los objetivos del Taller de memoria étnica en donde los textos fueron producidos. Al finalizar hay un apéndice con entrevistas realizadas a y por mujeres indígenas de los pueblos Wichí, Chorote, Toba y Guaraní donde el diálogo emplaza la presencia elidida de la pregunta que desencadena el relato. La primera persona se hace patente en su corporalidad, sus ritmos y sus experiencias vitales individuales. Si el subtítulo singularizaba la voz de mujeres plurales, aquí estas voces singulares buscan configurarse como representativas de cada uno de sus pueblos.

Además de textos, cuenta con ocho ilustraciones realizadas para el libro por Litania Prado, artista wichí de Misión Chaqueña, donde representa escenas cotidianas de mujeres y paisajes de su pueblo, en especial actividades realizadas de manera grupal, como buscar chaguar o leña y una marcada presencia de aves, especialmente el pájaro carpintero. Sin adentrarse demasiado en estas ilustraciones, sin embargo debe advertirse que en el canto de los pájaros hay también una modulación interesante que conecta las historias con las voces del monte.

Entre las temáticas que se abordan figuran la percepción de dinámicas de cambio en la construcción de roles de género a partir de relaciones intergeneracionales (las mujeres de antes y las mujeres que relatan sus experiencias); interpretaciones sobre la menarca, el arco iris y el origen celeste de las mujeres; memorias de resistencia al avance territorial de los blancos; relatos sobre el *areté guasú*; narraciones relativas a diferentes aspectos de la espiritualidad (prácticas chamánicas y de curandería, fiestas, recetas, secretos y uso de plantas medicinales) y memorias de la Guerra del Chaco.

Ahora bien, la construcción del género en los relatos de las mujeres será analizada de una manera interseccional (Lugones, [2008] 2014; Gómez, 2016, 2018) que considere las marcaciones identitarias indígenas implicadas en la producción del Taller de memoria étnica, en particular en lo referido a la configuración de roles para la mujer basados en “conocimientos antiguos”. Asimismo, el taller se inscribe en una práctica organizativa de fortalecimiento de derechos: por un lado, la memoria; por otro, la identidad.

Entonces, ¿cómo pensar los espacios de construcción de identidades de género de mujeres indígenas en el presente?, ¿qué sentidos pueden adquirir los reenvíos a un pasado antiguo o mítico para elaborar dicho presente?, ¿cuáles son las dinámicas posibles que este pasado permite articular en relación con las demandas de derechos objetivadas en el Taller de memoria étnica?, ¿qué cambios socioculturales emergen en los relatos míticos en apariencia estatizantes y ahistorizantes?, ¿por ejemplo en lo referido a las relaciones intergeneracionales, a las diferentes explicaciones sobre los cuerpos, los roles, la división del trabajo?, en definitiva, ¿cuál es “la voz de las mujeres indígenas” que se hace audible en *Lunas, tigres y eclipses*?, ¿estos lugares de interlocución asumidos por las mujeres potencian sus demandas?

En este trabajo se trata de analizar cómo esa “voz” (enunciada en singular como algo compartido) se va ecualizando según diferentes coordenadas que no son otra cosa que las marcas de identidades heterogéneas, complejas, dinámicas y situadas. Tal ecualización, además, en el caso de este taller orientado por antropólogas y docentes, tendría que aportar alguna imagen acerca de una construcción compleja, polifónica, atravesada por tensiones, solidaridades y espacios de irresolución (Rodríguez Monarca, 2009). Así pues, en lo sucesivo se realizarán algunas consideraciones sobre la cuestión de la producción de los enunciados en el marco del Taller de memoria étnica, luego se analizarán algunos relatos centrados principalmente en la menarca y las relaciones

matrimoniales para, finalmente, aproximar alguna imagen en donde pueda observarse la amplitud de registros, la amalgama de voces y la complejidad enunciativa de estos relatos.

Pluralidad de la voz: hacer memoria

Para empezar el análisis se partirá del título del libro: *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias. La voz de las mujeres indígenas*. Se aprecian aquí una serie de elementos ubicables en una dimensión cosmológica asociados a los imaginarios de género en las mujeres indígenas de Tartagal que participaron del Taller de memoria étnica (en adelante me referiré a este espacio por las siglas TME)¹ que conectan con un registro más bien oral y de la ancestralidad, estableciendo continuidades muy fuertes con ese pasado. Al mismo tiempo, el binarismo olvidos/ memorias juega con la posibilidad de que existan numerosas versiones acerca de estos imaginarios, es decir que propone transformaciones, inestabilidades e, incluso, manipulaciones que se proponen como los mecanismos que accionan la producción de los enunciados. Sin embargo, llama curiosamente la atención cuando esas versiones son traccionadas a una singularidad: la voz. Ese fenómeno singular, “la voz”, adquiere un papel central y fundante en la manera en que se desencadenan las identidades de género y constituye la asunción de un elemento supraindividual compartido por todas las mujeres indígenas y de distintos pueblos. Resulta, cuando menos, curioso que no se hubiera titulado “*las voces* de las mujeres indígenas” y ello quizá aporte una pista acerca de los sujetos que sus enunciados construyen. ¿La multiplicidad de experiencias sobre lo que significa ocupar posiciones de sujetos femeninos en los pueblos indígenas sólo puede decirse bajo una y nada más que una voz? En todo caso, ¿esa única voz es producto de la sumatoria de otras voces recogidas por los protocolos de intervención etnográficas? Algo así como una versión unificada e ideal capaz de reunir en una sola modulación las múltiples experiencias de ser mujer indígena. Pero también, acaso, la configuración de un espacio de enunciación que opere como un conglomerado cuya potencia disidente radica en una emergencia coral de muchas voces como si fueran una sola.

Así, en primer término, las mujeres indígenas fueron capacitadas “en la metodología de realizar entrevistas, en la recolección de testimonios, en los principios del relevamiento de la historia oral y en las complejidades de otorgar un sentido a tantas narraciones que obtuvieran de las ancianas de sus comunidades” (TME, 2009: 6, énfasis añadido). Es decir que esa voz singular está modelada según coordenadas del trabajo etnográfico y el análisis discursivo oral. Esa voz singular es, además, la de las generaciones de las ancianas mediatizada por los filtros analíticos generados desde matrices epistémicas disciplinares. A su vez, en esta voz, desde luego, resuena la de quienes se encargan de realizar “el trabajo de campo”: son “recolectoras” y otorgan “un sentido” a las diversas narraciones. Asimismo, el trabajo sobre las narrativas opera como una investigación en donde estos “relatos, cuentos y mitos” son tratados como datos. Estos datos, a su vez, fueron registrados en las primeras ocasiones con grabador y, luego, con lápiz y papel, en la lengua que la entrevistada decidiera responder. Con posterioridad, los datos así obtenidos son procesados según la frecuencia de aparición de un tema y reunidos en apartados cuyos títulos eran producidos por las participantes del TME. El resultado final legible en el libro consiste en una serie de relatos ordenados por tema, con la notación de la etnia a la que corresponden los datos y el texto que es, al parecer, una versión unificada de varios relatos cuando la autoría es múltiple. Curiosamente, en algunas ocasiones esta autoría múltiple es compartida con hombres.

Esta serie de posicionamientos problemáticos de los sujetos que se hacen cargo de esa voz singular afectan a zonas de la producción de los enunciados que se corresponden a la dimensión de la enunciación. Esta enunciación muestra, así, la complejidad en que estas mujeres se encuentran y los múltiples factores que intervienen en la producción de los imaginarios de género, entre las tensiones relativas al registro de la ancestralidad y las miradas heredadas por la antropología; entre los cambios socio- religiosos y las dinámicas intergeneracionales; entre las representaciones de lo antiguo y las experiencias vitales del presente.

1 “[...] queremos destacar la interesante relación entre ciertos aspectos o pautas sociales simbólicos, que son posibles de leerse en la producción del taller. Nos referimos por ejemplo, a algunas normas restrictivas como las prohibiciones referidas a las salidas de la casa en las mujeres que tienen el período menstrual o la pérdida posterior al parto; y los relatos vinculados a ella como los de la víbora arco iris [...] esta vinculación también puede notarse en relación a las normas sociales que fundamentan el matrimonio establecido y los relatos referidos a las situaciones que podrían atravesar aquellas personas que se enamoran de personas ajenas a las planificadas por las familias” (TME, 2009:32).

En estas tensiones se debe hacer ingresar otra modulación de esta voz (a esta altura podríamos pensar que, más que como una entidad en donde derivan todas las voces, es una metáfora de la lucha de las mujeres indígenas por un doble reconocimiento identitario: en tanto que mujeres y en tanto que indígenas): esa otra modulación es la de quienes, de manera insistente, colocan a las mujeres en el lugar de la “voz pasiva” mediante tres movimientos, el olvido, el silencio y la negación. Esta modulación, si se quiere, opera una suerte de *fade* propio de los procesos de subalternización por parte de los hombres de sus propias comunidades y del afuera.

Así pues, esa voz singular entronca la complejidad de todas las voces en juego mediante una red de tensiones, jerarquizaciones, disputas e incluso litigios que exceden los límites de lo meramente discursivo para transitar hacia zonas donde las políticas del género adquieren la forma de narrativas de un saber antiguo que permita operar desplazamientos simbólicos en el presente²: hacer que la voz (el sonido) se articule en palabras (enunciados relevantes). Por lo tanto, la voz significa también una metáfora del proceso organizativo de las mujeres indígenas de Tartagal para generar una amplificación de sus demandas. La materialización de esta metáfora puede observarse en la Radio La voz indígena, núcleo comunicativo estratégico para este grupo que, en los hechos, permite operar soberanamente sobre la producción de enunciados con un alto grado de control y autonomía. En este sentido, la radio funciona como una instancia potente de construcción de una identidad pluriétnica fuertemente amalgamada en esa pronunciación singular de la “voz”.

Singularidad de las voces: potencias creativas del presente

Como se advirtió con anterioridad, el análisis se realiza sobre una selección de textos que corresponden, fundamentalmente, a las primeras secciones del libro (“El comienzo de la lucha”, “Encierro sin luz”, “La entrega” y “La Who y el Arco Iris”), en donde cobran protagonismo los imaginarios en torno de las identidades femeninas indígenas. El primer relato del libro se llama “El comienzo de la lucha. Relatos Tobas” y presenta la manera en que los tobas combatían en defensa de sus territorios ante el avance de los criollos enmarcado en un tiempo precisado por “cuando llegó el hombre blanco”. En ese contexto, las mujeres figuran como agentes “fuertes” de apoyo, además de ser las tejedoras de chaguar encargadas de fabricarles protección a los guerreros. Pero también son botín de guerra: “Los tobas eran muy guerreros y siempre peleaban con otros grupos, **se peleaban por mujeres**, por tierras para cazar o para sembrar” (TME, 2009: 34, énfasis añadido). En esa misma línea, las mujeres además quedan equiparadas a la tierra y, acaso para señalar la distancia con el presente, el pueblo es caracterizado como cazador- recolector. El final del relato, cuyos enunciados se presentan como una serie de yuxtaposiciones, por lo general en un tono afirmativo sobre alguna característica del pueblo en cuestión, es una conclusión sobre la autoridad: “**Se respetaba** al cacique, él **era** el jefe máximo, el que **determina** el juicio” (TME, 2009: 34), donde no pueden dejarse de oír ciertas resonancias bíblicas al tiempo que una fuerte admonición que juega con los tiempos pasados y presentes. En ese juego temporal es posible advertir una continuidad y un programa: la lucha y la resistencia del pasado se encauza en el presente, según otras modalidades, con otras protagonistas.

Inmediatamente después de este relato inaugural, cuyo objetivo pareciera esclarecer el rol del hombre (guerrero) y de la mujer (el soporte logístico de los guerreros), comienza un ciclo de relatos de los distintos pueblos sobre la menarca como el fin de un ciclo que permite la transformación de las niñas en mujeres, es decir adultas aptas para el casamiento y la maternidad:

“La vida de las niñas terminaba cuando tenían la primera menstruación, en este momento ya comenzaba su vida adulta” (TME, 2009: 35, relato guaraní).

“La menstruación es un momento muy esperado por las niñas que ya llegan a cierta edad” (TME, 2009: 42, relato toba).

“El momento de la menstruación es el más esperado por las mujeres jovencitas, y sus madres están muy atentas a ello.” (TME, 2009: 47, relato wichí).

2 “desde aquellos conocimientos/ más antiguos.../ los guaraníes y los wichí/ asociaron las calandrias/ y los horneros/ a los cambios en la voz. // Conociendo sus secretos y/ evocando sus espíritus/ son portadores de esperanza/ y alivio. // Nosotros hemos llamado/ a los pájaros/ y nos identificamos con ellos/ desde el más profundo/ intento por lograr/ un cambio en la voz/ y en la palabra.” (TME, 2009:11)

“Cuando una mujer tenía la primera menstruación, se juntaba un grupo de personas, la alzaban y comenzaban a darla vuelta en círculo para hacerla desmayar, y cuando se desmayaba iban a buscar al brujo y lo traían al lugar” (TME, 2009: 48, relato chorote).

Estos relatos sobre la menarca se inscriben en las narrativas corporales sobre los fluidos y permiten ser analizadas como el punto liminal en donde irrumpe un nuevo sujeto en las relaciones sociales de la comunidad: la mujer adulta. Es notorio que, al menos en los textos publicados en este libro, no haya narrativas sobre la infancia femenina indígena. El elemento pre adulto figura como una condición previa para la emergencia de la mujer apta para el matrimonio y la maternidad. La infancia, más que una entidad específica y relativamente autónoma, aparece aquí transida de una funcionalidad teleológica: pareciera consistir en un período de espera sin mayores registros de lo que implican las experiencias infantiles femeninas. En este sentido, aunque parezca una obviedad y una tautología, *la voz* de la mujer indígena es la voz de *la mujer* indígena (es decir adulta). Sin embargo, es importante resaltar que aquí, por momentos, se establece una diferencia intergeneracional con las mujeres de antes y las de ahora a partir del uso de verbos pretéritos y una deixis temporal algo difusa (“cuando”).

Junto con la menarca, la mujer adquiere conocimientos que le permitirán desenvolverse en su comunidad de acuerdo a ciertos roles y prácticas que se le destinan: “aprende las cosas para toda la vida, para ser bien trabajadora y ágil con los trabajos de la casa y con las tareas que debe realizar, de esta manera estará bien de salud, sabiendo todo lo que tiene que hacer” (TME, 2009: 36); “Todo este trabajo es para que la mujer sea guapa, así se prepara para el matrimonio” (TME, 2009: 42). Aquí, las relaciones solidarias intergeneracionales cobran enorme relevancia puesto que las portadoras y donantes de esos conocimientos son las ancianas. En estos relatos, por momentos, la caracterización de las ancianas las construye como sujetos poco diferentes de las jóvenes aunque se infiere que son las representantes del saber-ser-mujer y las garantes de la reproducción de la vida social de la comunidad. Lo que sucede es que la menarca pareciera, al tiempo que señala el inicio de la adultez, la consolidación de una identidad perdurable para el resto de la trayectoria de estas mujeres. Aunque, desde luego, como se señaló, al contar estos relatos las narradoras suelen tomar una distancia consistente en ubicar estas prácticas en un pasado no muy preciso pero que podría adscribirse a la conversión religiosa protestante.

Más allá de este hecho, lo cierto es que los relatos sobre la menarca no están completos sin los tabúes asociados a la sangre menstrual y el arco iris; ir al río; realizar labores; y las consecuencias nefastas para la comunidad y para el orden cósmico (Gómez, 2010: 47). Lo que sigue, pues, es una serie de relatos en donde el tabú de la sangre menstrual es transgredido por mujeres “genéricas” (al estilo de la impersonalidad del se dice, se sabe que “una mujer”) y concluye con la cópula con la víbora arco iris caracterizado como un gringo. El resultado de esto es un engendramiento ominoso (generalmente un sapo o una víbora) que despierta el rechazo de la comunidad y la ruptura de los vínculos filiatorios más cercanos, además de una serie de desajustes de los ciclos y funcionamientos normales de la naturaleza. La mujer transgresora, en consecuencia, pone en peligro a la comunidad toda puesto que con su transgresión al tabú exhibe su carácter liminal: puede entrar en relación con la otredad animal y engendrar a partir de esa relación, algo que los hombres jamás podrían realizar. Por lo tanto, los relatos de la menstruación aproximarían sentidos en los que la comunidad es, antes que nada, una metonimia de la moralidad masculina y sus dispositivos de control de la sexualidad femenina.

Luego del ciclo de la menarca y los tabúes que regulan la socialización de las mujeres mientras menstrúan, adviene el matrimonio, la maternidad, la fiesta y algunos ejemplos de religiosidad. Acaso es aquí, en este tipo de relatos, donde emergen interpretaciones más críticas de ese pasado puesto que se hace explícita y patente la distancia con los protagonistas y sujetos de ese tiempo anterior con el que las mujeres efectúan comparaciones y valoraciones:

“El matrimonio era un momento muy importante en la vida de la mujer, se decidía su futuro de pareja y familia. Los antepasados se casaban así: un solo hombre con una sola mujer [...] La mujer antes sufría muchísimo, ella no podía elegir su marido, los padres eran los que decidían con quien se debía casar, la mujer a veces no quería pero los padres igual la obligaban” (TME, 2009: 51-52, énfasis añadido).

Dichas críticas hablan, antes que de un presente denegatorio del pasado, de ciertas movilizaciones en las identidades de las mujeres que ya no pueden consustanciarse con las operaciones mitologizantes de los relatos de la menarca, por ejemplo. Es decir, la funcionalidad explicativa de la menarca para interpretar las realidades del presente se muestra insuficiente. Además de su importancia, también existen las relaciones maritales, las afiliaciones afectivas que permiten el ingreso de una agencia femenina más autónoma (en comparación con el pasado) al mismo tiempo que implica procesos de lucha por decidir sobre sus afectos.

“La situación fue dura porque los mayores querían seguir manteniendo las costumbres de antes, pero las mujeres querían elegir el marido en libertad y en muchos casos no aceptaban la persona que la familia quería para ellas” (TME, 2009: 52, énfasis añadido).

En este sentido, a diferencia de los relatos de la menarca, la mujer tiene un carácter fuertemente opositivo y destituyente de la moralidad que se ejerce sobre su sexualidad y su realización en el plano afectivo. Existe, en relación con el matrimonio, formas de violencia que se justifican y se vuelven operativas a los fines de interponer formas de control a este poder disputado a los hombres: el asesinato por infidelidad. Las narradoras dan por hecho que era una práctica habitual en el pasado en casos de infidelidad hacia el marido, no así a la inversa³. Incluso, cuentan que los caciques podían tener más de una mujer: el poder exceptuaba de la monogamia que, sostenían, era constitutiva de las relaciones de pareja. La culminación de esta representación de las disputas por ganarse el derecho a decidir sobre sus vínculos sexoafectivos se explicita en la voz de Felisa Mendoza, guaraní de la comunidad 9 de julio, cuando dice: “Así como este relato hay muchas, muchas historias que cuentan los sufrimientos de las mujeres a causa de vivir con esposos a los que no amaban” (TME, 2009: 53).

Hay algo en el orden del género que confronta con los procesos de subalternización impuestos desde sistemas opresivos (que además son racializadores y de clase) que bien podría significar el momento en que *la voz de la mujer indígena* recupera una sonoridad tensada solidariamente con el pasado. Es decir, la recuperación del sufrimiento de las mayores y de las antiguas ofrece un espacio de hospitalidad donde las demandas acalladas ahora sí cobran fuerza y contundencia. No solamente pueden decirse en voz alta y de manera pública, sino que resitúan a la mujer en un lugar en el cual tienen poder de decisión sobre sus vidas. Por lo tanto, el TME, podría decirse, recolecta una cierta potencialidad litigante del deseo acallado de las antiguas con la formulación de proyectos de vida con más o menos grados de autonomía de las mujeres del presente.

“Hoy en día, algunas mujeres son golpeadas por sus maridos y tienen una vida muy dura, deben hacer frente a la pobreza, tratar de alimentar a sus hijos día a día, pero también son fuertes y no bajan los brazos, quieren tener los títulos de las tierras y ser libres en ellas” (TME, 2009: 73).

Las dinámicas y las conexiones entre las reivindicaciones territoriales se corporizan en las demandas de género: la titularidad de la tierra y la libertad para vivir allí frente a la violencia cotidiana y el sometimiento. La tierra, además de sostener literalmente las demandas de los pueblos indígenas, se convierte en la materialidad corporal violentada cuya apropiación es otra dimensión del deseo. Al mismo tiempo, esta conexión articula la ancestralidad con el presente, el reconocimiento de las transformaciones socioculturales en el presente y el carácter marcadamente desigualitario en relación con el hombre:

“Hoy en día la mujer es libre, pero igual sigue sufriendo por desengaños, se queda con los hijos, no consigue trabajo, es maltratada por el hombre, pero por lo menos la mujer elige su propio destino” (TME, 2009: 123).

³ “Las mujeres debían serle fiel al marido, algunos hombres celosos golpeaban a las mujeres y si éstas estaban con otros hombres, a veces las mataban. El hombre también debía ser fiel y respetar a la mujer, pero había casos en los que el marido tenía otras mujeres” (TME, 2009: 56-57).

¿Cuál es este destino propio? Podemos concluir este trabajo pensando en cómo la voz de las mujeres indígenas configura espacios de interlocución relevantes cuyo propósito, antes que continuar el sometimiento, es articular en palabras audibles sus demandas de género en conexión con las reivindicaciones étnicas.

Reflexiones finales: territorios futuros

La voz de las mujeres indígenas que propone este libro del TME se construye como un espacio complejo, polifónico, atravesado por tensiones, solidaridades y lugares de irresolución. Al mismo tiempo, emerge como escenario de interlocución de estas mujeres con otras mujeres y, luego, con la sociedad en su conjunto. En su carácter pluriétnico encuentra posibilidades de articular las diferencias en demandas por territorios vivibles donde desplegar la libertad para decidir sobre sus destinos. A su vez, las voces dinamizan las transformaciones diacrónicas a partir de diferencias intergeneracionales que resemantizan el presente: la solidaridad con el dolor del pasado acallado opera como potencia creativa para las resistencias del presente, invita a que las voces silenciadas, al ser referidas por las mujeres más jóvenes, ganen distancia y vigor, las que antes callaban hoy protagonizan las luchas. Ese resultado del TME y del admirable trabajo de Leda Kantor en el territorio son ineludibles a la hora de cualquier análisis. Esta modulación de “la voz” de las mujeres indígenas marcada por la mediación y la solidaridad de las voces de mujeres no indígenas, de organizaciones de acompañamiento y de agencias estatales incrementan el nivel de resonancia de estos relatos y posicionan estratégicamente su capacidad de disidencia respecto de la hegemonía.

Respecto de la menarca, las narrativas corporales sobre los fluidos configuran la emergencia de la mujer adulta. También permite operar, alternativamente, distanciamientos y relaciones solidarias entre generaciones vivas e, incluso, con mujeres de un pasado más difuso. De esta forma, las críticas más notorias aparecen en los relatos sobre el matrimonio y la autonomía de las mujeres: aquí las luchas por el territorio y la libertad se anudan con la soberanía sobre sus propios destinos, al tiempo que señalan un creciente grado de participación en las luchas políticas o, en todo caso, un mayor impacto en la visibilidad de luchas específicas articuladas con otras movilizaciones contrahegemónicas, como los feminismos, y la conciencia sobre la necesidad de transformar sus posiciones de sujetos femeninos frente a las marcadas desigualdades de género que experimentan en sus comunidades y afuera de ellas.

Finalmente, esa voz singularizada en el subtítulo del libro, no es más que un territorio de habla en donde circulan las múltiples y cambiantes maneras de decir las experiencias vitales, las trayectorias corporales, de ponerle nombre y señal al pasado y al presente. *Lunas, tigres y eclipses* se incorpora, por lo tanto, a una práctica de resistencia contrahegemónica tanto frente a los propios hombres de sus comunidades como al sistema patriarcal occidental. El propio destino, el nudo de futuridad que las literaturas indígenas invitan a escuchar, en definitiva, se arma y se desarma como un ir y venir constante entre pasado y presente. Esa propiedad no es tanto un título como una forma poderosa de pisar la tierra. En este sentido estas prácticas discursivas interceptan los decires mayoritarios de la literatura argentina para promover una transformación capaz de decir con una voz diferente (antigua y nueva) aquello que late en estos cuerpos triplemente oprimidos y se niega a volver al silencio.

Libros de ARETEDE o con acompañamiento a la producción del texto de Leda Kantor:

Autoras varias. ([2003] 2009). *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias. La voz de las mujeres indígenas*. Buenos Aires: ONPIA.

Autoras varias. ([2005] 2009). *El Anuncio de los Pájaros. Voces de la resistencia indígena*. Buenos Aires: ONPIA.

Arias, W., L. Kantor y L. Maraz. (2020). *Un peyak danzando en el viento. Voces del cacique Taikolic. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo (1843- 1917)*. Tartagal: Fondo editorial ARETEDE.

- Autoría colectiva. (2021). *Tewok laees. Hijos del Pilcomayo. Pueblo weenhayek*. Tartagal: Fondo editorial ARETEDE.
- Autoría colectiva de la comunidad Yariguarenda. (2020). *Yariguarenda. Historia comunitaria. Pueblo guaraní*. Tartagal: Fondo editorial ARETEDE.
- Autoras varias. (2020). *Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha*. Tartagal: Fondo editorial ARETEDE.
- López, J. de D., L. Kantor. (2019). *Las cuatro voces del viento. Historias del monte wichí*. Salta: Fondo Editorial de la Provincia de Salta – Fundación Originarios.

Referencias bibliográficas

- Bidaseca, K. y V. Vázquez Laba comps. (2011). *Feminismos y poscolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Gómez, C. (2010). “La luna y la feminidad entre los tobas del oeste formoseño (Gran Chaco, Argentina)”, *Campos* 1(1): 47-64.
- Gómez, M. (2016). “Género, habitus y procesos de subjetivación”. En: *Guerreras y Tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos. pp. 213-223.
- Gómez, M. y S. Sciortino, comp. (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Hirsch, S. (2008). “La mujer indígena en la antropología argentina: una breve reseña”. En: Silvia Hirsch (coordinadora), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos: 15-25.
- Lugones, M. ([2008] 2014). “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En: Walter Dignolo et al, *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo. pp. 13- 42.
- Rodríguez Monarca, C. (2009). “Enunciaciones heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú”, *Estudios filológicos*, 2009, nro. 44, pp. 181-194.

Juan Manuel Díaz Pas fue becario doctoral del CONICET entre 2015 y 2020. Desarrolla una investigación sobre literaturas indígenas contemporáneas en el Gran Chaco argentino. El foco de la investigación reside en el problema de la enunciación como un aspecto político de agenciamiento indígena frente a las transformaciones sociales y culturales de las modernizaciones periféricas en que los pueblos originarios se ven involucrados. Es docente de la carrera de Letras de la Universidad Nacional de Salta y doctorando de la Universidad Nacional de Tucumán.