

## El dilema de la diferencia. Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina

*The dilemma of difference. Reflections from feminist political theory on violence against natives women in Argentina*

 **Suyai García Gualda**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina  
Neuquén, Argentina  
[suyaigarciaigualda@conicet.gov.ar](mailto:suyaigarciaigualda@conicet.gov.ar)

### RESUMEN

La violencia contra las mujeres y niñas indígenas se ha incrementado a raíz de las medidas de aislamiento y confinamiento aplicadas por razón de la pandemia en ciernes. Frente a esta situación, surgen una serie de interrogantes que motivan al presente artículo: ¿qué lugar ocupan las políticas de la diferencia en tiempos de pandemia? ¿Qué respuestas institucionales-estatales se gestionan para canalizar las denuncias y demandas particulares de las mujeres indígenas? Y, ¿de qué forma las políticas de la diferencia pueden perpetuar o superar la desigualdad e inequidad de género al interior de los pueblos y naciones indígenas? Todas estas preguntas conducen a la diada igualdad-diferencia y a los debates entre feminismo(s) y multiculturalismo. El punto de partida es dilema en torno al reconocimiento (de las diferencias), la redistribución (de recursos) y la representación (participación política) como dimensiones clave de la justicia social, más aún de la justicia de género. El principal objetivo es reflexionar sobre la situación actual de las mujeres indígenas -con especial atención en las mapuce- ante las múltiples formas de violencia y desigualdad que atraviesan a la región. A tal fin, se propone un abordaje teórico capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, métodos biográficos como la historia de vida y datos construidos a partir del trabajo etnográfico en distintas comunidades en la Norpatagonia argentina.

**Palabras clave:** desigualdad; género; pueblos indígenas; mujeres; violencia

### ABSTRACT

Violence against indigenous women and girls has increased because of the isolation and confinement measures applied due to the pandemic in the making. Faced with this situation, a series of questions arise that motivate this article: what is the place of the politics of difference in times of pandemic? How are institutional-state responses managed to channel the complaints and particular demands of indigenous women? And how can the politics of difference perpetuate or overcome gender inequality and inequity within indigenous people and nations? All these questions lead to the equality-difference dyad and the debates between feminism (s) and multiculturalism. The starting point is a dilemma around recognition (of differences), redistribution (of resources), and representation (political participation) as key dimensions of social justice, more so of gender justice. The main objective is to reflect on the current situation of indigenous women - with special attention to Mapuche women - in the face of the multiple forms of violence and inequality that affect the region. To this end, we propose a theoretical approach capable of articulating characteristics of grounded theory, biographical methods such as life history, and data constructed from ethnographic work in different communities in the Argentine North Patagonia.

**Keywords:** inequalities; gender; native people; women; violence

## 1. INTRODUCCIÓN

La violencia de género contra las mujeres y el empobrecimiento económico son dos factores claves al momento de leer o analizar las consecuencias -sociales, políticas, económicas, culturales, subjetivas y emocionales- de la pandemia COVID-19 que inició en 2020. Se calcula que alrededor de ciento dieciocho millones de mujeres se hallan hoy en situación de pobreza en América Latina y El Caribe, lo que marca un enorme retroceso en la tasa de ocupación en la región (Forbes Women, 2021). A esto se suman los elevados índices de violencia que han sido registrados por organismos estatales y de la sociedad civil, los cuales arrojan datos estremecedores en materia de violencia doméstica, abuso sexual y femicidios; a modo de ejemplo se puede mencionar que, según la ONU, en varios países se han quintuplicado los llamados telefónicos a las líneas de asistencia como consecuencia del incremento de las tasas de violencia provocado por la pandemia de COVID-19, “los casos notificados de violencia contra las mujeres han aumentado en muchos países y han generado una pandemia oculta” (Asamblea General de Naciones Unidas, 2020, p. 4).

La pandemia en curso ha expuesto las múltiples formas de violencia que afectan a las mujeres y niñas indígenas, las cuales han aumentado debido a las medidas de aislamiento y confinamiento aplicadas por los gobiernos de turno. Cabe indicar que en estos casos -de mujeres de pueblos y naciones indígenas-, se deben considerar varios factores al abordar esta sensible temática: las violencias en relación a la sociedad no indígena, a los sectores privados y al Estado (en sus diferentes niveles de jurisdicción); las violencias que padecen al interior de sus propias comunidades y organizaciones supra comunitarias y, como agravante, la ausencia de información oficial desagregada por género y etnia, lo cual supone una significativa incapacidad para dimensionar la magnitud de esta problemática (FIMI, CHIRAPAQ y ECMIA, 2020).

Frente a esta situación, surgen una serie de interrogantes que motivan las reflexiones expuestas en el presente artículo: ¿qué lugar ocupan las políticas de la diferencia en tiempos de pandemia? ¿Qué respuestas institucionales-estatales se gestionan para canalizar las denuncias y demandas particulares de las mujeres indígenas? Y, ¿de qué forma las políticas de la diferencia pueden perpetuar o superarla desigualdad e inequidad de género al interior de los pueblos y naciones indígenas? Todas estas preguntas conducen a la díada igualdad- diferencia y a los debates entre feminismo(s) y multiculturalismo. Es por esto que, en este escrito se aborda el dilema en torno al reconocimiento (de las diferencias), la redistribución (de recursos) y la representación (participación política) como dimensiones clave de la justicia social, más aún de la justicia de género.

Así, con el objetivo de reflexionar sobre la situación actual de las mujeres indígenas -con especial atención en las mapuce (aquí se utiliza el término mapuce, según grafemario Ragileo) - ante las múltiples formas de violencia y desigualdad que atraviesan a la región, en las siguientes páginas se propone un abordaje teórico capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, métodos biográficos y datos construidos a partir del trabajo etnográfico en distintas comunidades en la Norpatagonia. La estructura del escrito se organiza en apartados orientados a discutir diferentes aspectos teóricos que pueden colaborar con la elaboración y puesta en funcionamiento de políticas públicas pertinentes y adaptadas al contexto y a las necesidades específicas de estas mujeres (y niñas), en tanto sujetas de derecho.

## 2. NOTA METODOLÓGICA

En el presente artículo teórico se pretende aplicar una estrategia metodológica capaz de articular características propias de la teoría fundamentada, TF (*Grounded Theory*), con métodos biográficos y datos construidos a lo largo de más de una década de trabajo etnográfico en comunidades mapuce en la provincia de Neuquén (Patagonia argentina).

Durante los últimos diez años se ha desarrollado trabajo de campo en diferentes comunidades de la provincia de Neuquén, como así en organizaciones supra comunitarias del pueblo mapuce, en el marco de las tesis de grado y postgrado de la autora. La selección de los casos se realizó de acuerdo a la participación en los conflictos territoriales y a la cercanía con las comunidades intervinientes. Se aplicó la técnica de “bola de nieve” para acceder a nuevos y distintos informantes; los principales datos consignados fueron: género, edad, nombre y pseudónimo, rango o función comunitaria, lugar/comunidad de residencia, etc. Si bien el plan estaba centrado en la realización de entrevistas abiertas y en profundidad, en algunos casos se hizo uso de un esquema básico de ejes o temáticas a tratar como, por ejemplo: ordenamiento socioterritorial y de género, violencia contra las mujeres, organización y división sexual del trabajo, impactos sociales de la conquista, conflictos territoriales, emergencia de liderazgos femeninos, etcétera. Otros trabajos relevantes pueden encontrarse en: García Gualda, S. (2017). *Tejedoras de futuro: la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015)* (tesis de doctorado, Universidad Nacional de Cuyo).

La técnica de recolección de datos de la TF se basará en el análisis documental -de fuentes de información primarias y secundarias- y en testimonios/relatos recogidos *in situ*. Para ello, se parte de un proceso exhaustivo de revisión y sistematización bibliográfica, a través de un abordaje crítico-interpretativo acentuando aspectos exegéticos y hermenéuticos.

Se consideran aportes teóricos relevantes en áreas como los estudios feministas y de género con el ánimo de establecer puntos comunes con la teoría y filosofía política. Es decir, se promueve un análisis a partir de contribuciones de teóricas feministas como Nancy Fraser (1995, 1997 y 2008), quien ha problematizado en numerosos trabajos la noción de justicia de género; y, también, se retoman otras/os autoras/es tributarias/os de corrientes de pensamiento latinoamericanas (decoloniales, postcoloniales, etcétera).

A criterio de la autora, partir de un trabajo teórico basado en la teoría y filosofía política en clave de género y feminista permite realizar interesantes aportes al debate que supone la construcción de una sociedad democrática, intercultural y justa.

### **3. DESARROLLO**

#### **3.1 Políticas de reconocimiento indígena, avances y retrocesos**

Los inicios de los años noventa fueron un punto de inflexión en lo que refiere al modo en el cual la cultura era considerada en las agendas políticas de América Latina y El Caribe. En este sentido, como señala Norma Correa Aste: “[d]e ser un tema ausente, la cultura fue ganando terreno progresivamente hasta posicionarse como un activo para el desarrollo” (2000, p. 18). Según Nancy Fraser (1997), en esta etapa postsocialista, signada por la globalización neoliberal, las luchas por el reconocimiento de la diferencia desplazaron a las luchas por redistribución, lo cual dio lugar al predominio de reivindicaciones -y políticas públicas- centradas en cuestiones simbólicas, identitarias y culturales por sobre las económicas y de clase. Dicho desplazamiento tuvo lugar, en buena parte, debido a la movilización política transnacional de las organizaciones indígenas, en el marco de los quinientos años del -mal llamado- “descubrimiento” de América; la movilización política de colectivos de disidencia y feminismos; y, también, a la difusión del enfoque de desarrollo humano, entre otras cuestiones.

Ciertamente, la década de los noventa fue una época de gran efervescencia política, más aún en materia de pueblos indígenas; de hecho, las Naciones Unidas proclamaron la “Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo” (1994-2005). En aquellos años, las organizaciones y

movimientos de pueblos y naciones originarias comenzaron a reivindicar jurídicamente el derecho a la diferencia étnica y cultural (Carrasco, 2018, p. 13) y, a la par, transitaron arduos procesos de resistencia y recuperación territorial. En el caso del Pueblo/Nación Mapuce en Neuquén, se trató de un cuadro de situación caracterizado por el avance del despojo y la desposesión territorial, en manos de sectores empresariales y del Estado en sus diferentes niveles de jurisdicción. Es preciso recordar que a principios de los noventa la relación entre el Estado provincial y los/as/es mapuce era tensa, razón por la cual durante el Quinto Centenario hubo una importante presencia indígena en la esfera pública neuquina (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2008); acción que tuvo gran repercusión en el afamado conflicto Pulmarí (en 1995), entre otros.

Esto [el proceso de organización y debate político comenzó] cuando se cumplió en el año 92 los 500 años de la llegada de los europeos a América. Nosotros tuvimos la triste experiencia de que nos visitara el rey Juan Carlos, en Bariloche, donde incluso algunos hermanos nuestros proponían casi homenajearlo a este fulano entregándole una bandera mapuce. Quizá la intención era hacerle sentir que los mapuce estábamos reencontrándonos con nuestra identidad y hacíamos una reafirmación territorial al momento de entregarle una bandera, pero era en el contexto de un acto oficial donde Menem no se planteaba ninguna crítica al rey ni a la corona que había sometido a los pueblos de América para robar sus riquezas. Todo lo contrario, era un acto protocolar en el que se iba a rendir homenaje a quien había sido nuestro opresor durante 500 años. Entonces, para lo interno de las comunidades se abrió un debate muy interesante, en este sentido [...] empezamos a caminar las comunidades con Newen Mapu, la organización política que llevó adelante toda la iniciativa. Por supuesto que en ese momento en muchas comunidades estaba muy instalado el colonialismo y no en todos lados había recepción del planteo político, pero sí lo hubo en la mayoría de las comunidades [...] lo que permitió empezar a politizar el planteo. (O. Nahuel, comunicación personal, 10 de junio de 2014)

Las políticas multiculturales en boga -en los años noventa- condensaron la resistencia y lucha histórica de numerosos grupos étnicos; y fueron, a la vez, parte de un giro cultural que no quedó exento de contradicciones al ser cooptado por los gobiernos neoliberales que “buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (Grimson, 2011, p. 80). Las políticas de la identidad, en algunos casos, han promovido visiones esencialistas que opacan la posibilidad de tejer alianzas y solidaridades -políticas- entre distintos sectores. Y, como se ha dicho en trabajos previos, esto dio lugar a la juridización de lo indígena, es decir, se colocó al aparato legal como intermediario para determinar qué y quién corresponde con el “ser indígena”. Por este motivo, la transformación de los marcos normativos-jurídicos que supusieron ciertas reformas constitucionales en Latinoamérica (Carrasco, 2018) ha sido pensada por distintos/as/es autores/as como una forma de colonizar ciertos aspectos de la vida social que antes quedaban al margen del poder estatal.

Las/os/es mapuce identifican con suma claridad esta ambigüedad de las políticas multiculturales en Argentina (ejemplo obligado es la incorporación del artículo 75-inciso 17 a la Ley Suprema), al señalar que es la institución estatal la responsable de definir cuáles son y cuáles no son comunidades mapuce (personería jurídica mediante). Aunque, simultáneamente, también registran que se trata de una base legal desde la cual pueden posicionarse como sujetos/as/es de derecho. A continuación, se transcribe un fragmento de una entrevista que da cuenta esta situación:

...nos sirvió mucho que en la Constitución Nacional aparezca la palabra ‘pre existencia’, porque tanto en lo jurídico como en lo político nos da fundamentos para todo lo que se viene y se va a venir. Legítima todo lo que nos planteamos (T. Nahuel, comunicación personal, enero 2009).

Entonces, siguiendo a Claudia Briones, Laura Kropff, Lorena Cañuqueo y Miguel Leuman (2007), es factible afirmar que el multiculturalismo apoyó una versión sustantiva y, a la vez, limitada de los derechos culturales indígenas, ya que la idea de “preservación” impuesta remite a una visión estanca y homogénea de las culturas. A pesar de todo, las políticas culturales e identitarias gestadas en aquellos años dejaron en evidencia que la igualdad democrática no opera en un vacío cultural, sino que en la práctica ha desembocado en una ciudadanía estratificada y excluyente que suele privilegiar a los ciudadanos (varones cis, heterosexuales y blancos) pertenecientes al grupo étnico dominante (Reygadas, 2007). Al mismo tiempo, se puede ver que sobre estimar el valor de los factores culturales incurre en un reduccionismo miope y pone de manifiesto que las desigualdades deben ser abordadas de manera compleja e integral para dar lugar “al entendimiento político de la especificidad de la experiencia de opresión de las mujeres racializadas” (Parra, 2021, p. 425).

Ergo, la interculturalidad (y, en buena medida, también la interseccionalidad) asoma como una deuda pendiente en la arena de las políticas de estado. En relación a los debates sobre la interculturalidad es preciso indicar que es un tema complejo y dinámico, lo que significa que no hay consenso sobre su definición. Desde un enfoque de derechos humanos e integral hace referencia a la construcción de relaciones equitativas entre culturas, países y comunidades (Valdivieso, 2021). Ahora bien, en estos términos, se puede decir que el reconocimiento de las diferencias así planteado ya estaba contemplado en el multiculturalismo, por lo que el debate perdería sentido y sería clausurado. Sin embargo, el fin último de la interculturalidad no se reduce al mero reconocimiento de la diversidad cultural, identitaria y cosmológica, sino que busca develar -y denunciar- la violencia epistémica, la asimetría de poder y las jerarquías que se han consolidado históricamente en relación a las culturas.

Una interculturalidad (y un “diálogo intercultural”) que no toma nota de esta situación de poder y asimetría, va ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la “cultura” dominante, con el resultado de su “incorporación” al discurso dominante. Hoy en día, también se habla de “interculturalidad” en las oficinas del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, pero también en los círculos de los yuppies posmodernos. Hay que cuidarse mucho de no llegar a ser el instrumento “incluyente” e “incluido” de un discurso que, en realidad, excluye (Estermann, 2014, p. 356)

Pensar en términos de interculturalidad debe activar una alerta epistemológica, es decir, se debe poner especial atención y cuidado en no hacer un uso y abuso del concepto al punto de dinamitar su potencialidad política. Al respecto, Josef Estermann afirma que “el discurso de la ‘interculturalidad’ y [la] ‘descolonización’ sufre un proceso de desgaste y cooptación por parte del modelo hegemónico monocultural y globalizador en sentido de un imperialismo cultural occidental y de una posmodernidad en clave consumista” (2014, p. 347). El debate oscila, hoy en día, entre posturas que promueven la “armonización” a través de la institucionalidad estatal y posturas que entienden a la cultura como espacio de conflicto y lucha política (Valdivieso, 2021). En suma, actualmente, el nodo problemático consiste en desentrañar de qué forma se pueden instrumentar políticas sensibles a la diversidad y adecuadas a las necesidades particulares y diferenciadas de la ciudadanía en clave étnica, de géneros, territorial, etcétera. De cara a esta situación, y de acuerdo con el planteo teórico de Fraser (2008), se puede afirmar que, en el contexto actual, donde se intensifica la precarización de determinadas vidas, resulta imprescindible articular tres dimensiones claves de la justicia social: el reconocimiento de la(s) diferencia(s), la

redistribución de recursos y la representación (participación política).

### 3.2 Feminismo(s) y diferencia(s), pensares geosituados

La noción de *diferencia* ha sido y es intrincada y dinámica, ya que adquiere significados diferentes según quién la presente y desde dónde, es decir, depende del contexto de enunciación. A lo largo de los años se ha modificado su significado político, sin que ello presuma la pérdida de vigencia –y urgencia– de las discusiones y disputas que inspira. En tal sentido, como señala Nuria Varela (2019), se trata de un concepto polisémico y polémico que rompió con la idea de igualdad alrededor de la cual se había estructurado durante años el movimiento feminista o los feminismos. Y, claramente, en algún punto el debate entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia es un antecedente *ine qua non* para avanzar y ahondar en la temática que se aborda en este trabajo.

En tal sentido, brevemente se puede aducir que el feminismo de la igualdad consideraba a las diferencias de género como un instrumento de dominación masculina. Por tanto, el principal objetivo era terminar con las diferencias y conseguir la igualdad entre varones y mujeres. Es decir, sus reivindicaciones estaban orientadas principalmente a la emancipación de las mujeres y a la igualdad de derechos y ciudadanía (Varela, 2019, p. 28). En cambio, el feminismo cultural no solo cuestionó el androcentrismo sino que propuso una cultura basada en la subjetividad femenina asentada en la diferencia sexual a través de la reapropiación y resignificación/revaluación positiva de los cuerpos. Ergo, para este último la *diferencia* debe convertirse en un paradigma político en torno al cual debe organizarse la vida social, mientras que para el feminismo ilustrado la *igualdad* debe ser el paradigma político en torno al cual se construyen las relaciones sociales entre hombres y mujeres, puesto que el problema no es la diferencia, sino la jerarquía y la apropiación del poder por parte de los varones (Varela, 2019, p. 29).

Ambas corrientes lograron colocar a la *diferencia* en el centro del escenario político-feminista; y, posteriormente, como dice Rosa Cobo (cit. en Varela, 2019), el feminismo empezó a mirarse críticamente hacia adentro y a advertir la necesidad de pensar cómo se imbrican las cuestiones económicas con las culturales, sexuales, raciales, etc. Es por ello que, en los años ochenta y noventa, el debate igualdad-diferencia se vio desplazado por las discusiones en torno a las diferencias *entre* mujeres (Fraser, 1997). Cabe decir que desde entonces, la interseccionalidad como herramienta –teórica y metodológica– se instaló con fuerza en el pensamiento feminista, ya que permite comprender la convergencia de las diferentes formas de opresión/desigualdades padecidas por las mujeres, ligadas al sexismo, al clasismo y al racismo (Zambrini, 2015).

Tal como se dijo en el título anterior, la década de los noventa estuvo marcada por el declive de los socialismos reales y, en ese marco, las políticas de reconocimiento y de la identidad asomaron como alternativas plausibles para alcanzar la justicia social y de género. Reflexionar sobre multiculturalismo, género y feminismos abre un sinnúmero de aristas que invitan al debate en torno a la igualdad y a la diferencia. Para autoras como Susan Moller Okin (1999), la defensa de las particularidades culturales no debe, de ningún modo, vulnerar los derechos individuales de los miembros de una comunidad. La postura de esta autora cuestiona las visiones y prácticas institucionales que absolutizan el relativismo, es decir, aquellas que lo llevan al extremo. La pregunta obligada ante este debate –que remite a la tensión particularismo/universalismo– es: ¿hasta qué punto se puede justificar con “la cultura” prácticas violentas que atentan contra los derechos humanos? Es decir, ¿vale todo en nombre de la cultura? O, parafraseando a Guido Croxatto (2015), ¿cuál es el límite entre lo legítimo y lo intolerable?

En Argentina existen numerosas experiencias que grafican este dilema. A modo de ejemplo es posible traer a cuento la violación, por parte de su padrastro, de una niña wichí de la comunidad

HoktekT'oi en Tartagal (provincia de Salta), hecho acontecido en 2006. Uno de los aspectos más llamativos –y repudiables- de este caso fue la decisión del máximo órgano de justicia salteño, el cual justificó la anulación del procesamiento del detenido con el argumento de que las pautas culturales de la comunidad wichí conforman un modo de vida conocido como matrimonio privignático. Ante esto, la Corte Suprema de Salta alegó que el acusado desconocía que dicho acto incumplía la ley e ignoraba, por tanto, que había cometido un delito (Tarducci, 2013, pp. 8-9). A partir de ello se ordenó un nuevo fallo que contemplase las pautas y normas culturales de la comunidad (Gómez y Sciortino, 2015). Esta decisión judicial –y el silencio cómplice de vastos sectores- convirtió a este caso en un ícono de los peligros que el relativismo extremo puede generar en términos de derechos humanos.

Quedó demostrada la peligrosa utilización de la cultura para explicar distintas situaciones de desigualdad y violencia, y puso sobre la mesa el debate particularismo-universalismo en materia de derechos de las infancias en clave de géneros. Al respecto, la antropóloga Mónica Tarducci sostiene que la diversidad no ha de ser algo que remite exclusivamente a la cultura, sino que deben observarse, también, las problemáticas materiales y las relaciones asimétricas de poder (2013, p. 13). En este caso, como en otros en los que mujeres y niñas son víctimas de hechos violentos, el multiculturalismo como discurso avanzó a paso firme en los tribunales; sin embargo, esto no sucede cuando los pueblos indígenas reclaman el reconocimiento de la propiedad comunitaria de los territorios u otros bienes comunes (Croxatto, 2015).

Este caso, como otros, da cuenta de que la coexistencia entre feminismo y multiculturalismo no siempre es sencilla. Existen pensadoras que afirman que en el seno de muchos grupos étnicos se encubre la asimetría de género bajo el velo de la tradición y la cultura. El problema es que estos modelos teóricos, como los de Moller Okin, instalan otro dilema: segregación-asimilación (Juliano, 1994). No son pocas las autoras, como Iris Marion Young (1990), que desde la teoría y filosofía política feminista han expresado su preocupación por los riesgos de la asimilación y han cuestionado con ímpetu cierta concepción de justicia entendida como *imparcialidad*. Para Young (1990), la igualdad moderna elimina toda posibilidad de grupos con diferencias (Rivero Casas, 2017) y esto constituye un verdadero peligro.

En esta senda cabe retomar los aportes de Nancy Fraser (1995), quien sostiene que existen dos posturas claramente diferenciadas frente a esta problemática: multiculturalistas y anti esencialistas. Según sus análisis, la versión “pluralista” del multiculturalismo celebra la diferencia de manera acrítica, es decir, sin ahondar en su relación con la desigualdad por lo que conlleva cierto enfoque sumativo que ignora cómo se interseccionan las diferencias; mientras que las posturas antiesencialistas promueven la deconstrucción de las identidades. Cabe decir que, según Fraser (1995), ambas posturas han fracasado, ya que ninguna ha logrado superar la falsa antítesis entre reconocimiento y redistribución. Por tanto, es imposible alcanzar la afamada justicia de género, puesto que el género es en sí mismo una categoría bivalente; y, por tanto, las desigualdades de género responden tanto a una estructura basada en la desigualdad distributiva (división sexual del trabajo) como a las diferencias de estatus originadas al calor de un orden social androcéntrico (y patriarcal).

Así pues, se observa que la mala distribución producto de un orden de género que estructura al capitalismo genera explotación y vulneración económica; y el no reconocimiento reproduce prácticas discriminatorias y violentas fundadas en el androcentrismo. Por ende, alcanzar la justicia de género supone necesariamente de la articulación entre políticas de reconocimiento y redistribución, como también de paridad participativa en los procesos de toma de decisiones. Temas todos que han sido ignorados en la discusión, el diseño, elaboración y ejecución de políticas públicas en la región, y en el país en particular, lo cual ha quedado expuesto con el avance de la

pandemia Covid-19.

### **3.3 Violencia contra las mujeres y niñas indígenas**

La violencia contra las mujeres –más aún las indígenas o no blancas –, la naturaleza y los territorios colonizados ha sido históricamente un pilar fundamental al servicio de los “hombres blancos” que dieron curso a la llamada modernización y al desarrollo (Mies, 2019) en la región que hoy conocemos como América Latina y El Caribe. No está de más decir que los Estados modernos, desde su fundación, violentan de múltiples formas los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas, generalmente en beneficio de sectores –privados– aliados. De hecho, en una coyuntura marcada por el avance del modelo neo-extractivista, los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas sufren una nueva arremetida; padecen múltiples formas de opresión que obedecen a la interseccionalidad entre género, etnia, clase; y, también, a la fusión de patriarcado y racialización. En este contexto, se observa, además, cómo el terror y la coerción son mecanismos aplicados desde las instituciones estatales –y los sectores privados– a fin de alcanzar o conseguir determinados propósitos (Luxemburgo, 1968). Y, sin lugar a dudas, frente a este panorama las mujeres indígenas quedan expuestas a graves situaciones de violencia e injusticia social.

Todo esto, como ya se expresó anteriormente, se ha visto acrecentado por la emergencia sanitaria originada a raíz del COVID-19; situación que no solo ha modificado inexorablemente la realidad y cotidianeidad del mundo entero sino que, también, ha agudizando las desigualdades estructurales en países como Argentina. Para poner en contexto a los/as/es lectores, es prudente señalar que en la región latinoamericana hay, aproximadamente, cincuenta y ocho millones de personas pertenecientes a ochocientos pueblos y naciones indígenas, lo cual, según la CEPAL (2020), representa un 9,8% de la población regional. En el caso puntual de Argentina, según datos del último censo nacional (2010), se calcula que en el país hay alrededor de 955.032 habitantes que se reconocen como miembros de pueblos y naciones indígenas, de los cuales 473.958 son mujeres. Es importante remarcar que si bien oficialmente se registran treinta y cuatro pueblos indígenas, las autoridades y referentes mapuce afirman que, actualmente, hay treinta y ocho naciones originarias en Argentina (Confederación Mapuce de Neuquén, 2021).

Es posible advertir que existen ciertos patrones, a lo largo y ancho del continente americano, que colocan a los/as/es indígenas dentro de los sectores o grupos menos aventajados en tiempos de crisis económica y sanitaria. No son pocos los informes técnicos y artículos académicos que dan cuenta de la grave situación que padecen los pueblos indígenas y que señalan la vulnerabilidad de las mujeres y niñas, más aún en las zonas rurales. Las medidas asumidas por los gobiernos con el fin de “aplanar la curva” de contagio del coronavirus, tales como el confinamiento obligatorio y otras restricciones vinculadas a la circulación en la vía pública, han expuesto a las mujeres y niñas –indígenas y no indígenas– a situaciones de peligro y violencia que ensanchan las brechas de la desigualdad e inequidad social.

El encierro –confinamiento obligatorio– ha hecho que se incremente el riesgo de violencia (física, sexual, psicológica e incluso económica y patrimonial) contra las mujeres y niñas, puesto que muchas conviven con los agresores (CEPAL, 2020). Frente a esto se debe reparar, también, en las numerosas barreras que obstaculizan o dificultan el pedido de ayuda y la realización de denuncias por parte de las víctimas. Los escasos datos estadísticos disponibles, aunque no se encuentran desagregados por pertenencia étnica, permiten observar que el virus no afecta a todos/as/es por igual. Esto demuestra que los sectores más desaventajados de la sociedad, aquellos que viven en la marginalidad, la pobreza, la precariedad laboral; aquellos que padecen la discriminación por razones sexuales y de género; esos son los que hoy experimentan con mayor ahínco las terribles consecuencias de la pandemia. Y, como ya se dijo, las mujeres y niñas indígenas hacen parte de

dichos grupos.

Nacer mujer indígena puede ser una sentencia a vivir siempre en una situación de pobreza, exclusión y discriminación, debido en gran medida a las circunstancias históricas de marginación. Aspectos como el sexo, los procesos de racialización, las relaciones interétnicas discriminatorias, la discapacidad y las desigualdades territoriales a menudo se combinan para colocar a las mujeres y niñas indígenas en una situación de extrema vulnerabilidad. (CEPAL, 2020, p. 32)

En trabajos previos se señaló que las mujeres indígenas sufren múltiples formas de desigualdad y discriminación; y que los feminicidios indígenas (en tanto continuidad de prácticas genocidas) desnudan crímenes de estado, ya que, son éstos los responsables de dejar morir y/o de exponer a estas mujeres a situaciones de muerte. Las estadísticas son preocupantes -se estiman 329 muertes violentas de mujeres durante 2020 (Observatorio Nacional Mumala, 2020)-, pero poco o nada se sabe sobre la realidad concreta que atraviesan las mujeres indígenas en el país. Sin embargo, es de público conocimiento que las muertes por desnutrición -y enfermedades curables- en comunidades originarias (sobre todo del norte) no han cesado y que se mantienen las pésimas condiciones materiales de existencia que preceden al COVID-19. Incluso, como asevera el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, a partir de estudios realizados por The Lancet, “gran parte de los Estados no cuentan con data diferenciada por pueblos indígenas de personas infectadas o fallecidas por COVID-19” (cit. en ECMIA, 2020, p. 5). Habida cuenta de todo lo anterior, como señala un informe reciente de la CEPAL, no solo es posible asumir que,

...una vez expuestos al SARS-CoV-2, estos pueblos se verán más afectados en el ámbito sanitario por no contar con las condiciones materiales imprescindibles para prevenir los contagios, sino que también sufrirán peores consecuencias socioeconómicas por las restricciones de las medidas extraordinarias impuestas por los Gobiernos para contener el virus, así como por las precarias condiciones laborales, muchas veces informales, en que estos pueblos indígenas realizan sus trabajos. (2020, p. 15)

En el mismo informe se explicita que “más del 86% de las personas indígenas de todo el mundo, en comparación con el 66% de sus homólogos no indígenas, trabajan en la economía informal, donde se enfrentan a condiciones de trabajo deficientes” (OIT cit. en CEPAL, 2020, p. 13). En este sentido, como se ha señalado a lo largo de este apartado, las mujeres originarias configuran un sector que presenta no sólo mayores desventajas frente a los varones sino que además enfrenta formas de discriminación que sobre determinan su situación de pobreza, pues gran número de mujeres indígenas se ven obligadas a trasladarse a los parajes y ciudades lindantes a sus comunidades a fin de vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral regional, lo cual se da mayormente en sectores no registrados e informales. En la región norte de la Patagonia argentina el acceso de estas mujeres al empleo se ve gravemente obstaculizado a causa del alto índice de analfabetismo y a la discriminación imperante, todo lo cual se añade a la violencia en el mercado laboral que padecen las mujeres en general.

De hecho, no son pocas las mujeres que desarrollan actividades artísticas y artesanales para garantizar ingresos económicos dentro de sus comunidades. Hoy en día, muchas artesanas se congregan en mesas o grupos por oficios, como por ejemplo las mujeres tejedoras. De este modo logran revalorizar y mantener el conocimiento y el saber tradicional y, a su vez, comercializar productos (por canales informales-no registrados) con el ánimo de generar ingresos que contribuyan al sostenimiento económico y autónomo de las comunidades que integran. Y, como se indicó arriba, la pandemia ha afectado principalmente a estos sectores informales, a los/as/

es cuentapropistas y/o desempleados/as/es. Por todo esto, se afirma que las mujeres indígenas viven una ciudadanía restringida (Bareiro, 2010), ya que se enfrentan a numerosos obstáculos que impiden el pleno ejercicio de derechos y dificultan el acceso a condiciones de igualdad -real- de oportunidades (educación, justicia, salud, empleo, etc.).

La pandemia ha dejado en evidencia la ausencia de políticas de estado que aborden las necesidades específicas de este sector de la población. Las reivindicaciones, demandas y necesidades de las indígenas no pueden ser pensadas desde una lente unifocal; se requiere de un abordaje complejo, intercultural e interseccional capaz de superar toda visión sectaria condenada al fracaso. Con esto, se afirma que superar la injusticia que padecen las mujeres indígenas en Patagonia (y el resto del país) requiere no solo de políticas capaces de reconocer las diferencias identitarias, culturales y cosmológicas sino, también, del cuestionamiento profundo de las estructuras económicas capitalistas, el Estado en su versión liberal (monocultural y uninacional) y la democracia. Urge delinear políticas capaces de articular la redistribución de recursos, el reconocimiento de las diferencias y la participación política (representación) de los pueblos indígenas; y especialmente de las mujeres, pues como sostiene Tarcila Rivera Zea (s.f): las mujeres indígenas tienen derecho a participar en los espacios donde se decide sobre sus vidas.

#### **4. CONCLUSIÓN**

##### **Reflexiones finales sobre Justicia de género y políticas públicas**

En estas pocas páginas se ha observado que en todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia. Es decir, resulta improductivo y hasta contraproducente reducir el debate a la cuestión étnica/cultural y/o de género; por el contrario, se requiere de planteos integrales y capaces de romper con análisis que establecen y reproducen jerarquías infructíferas. Es fundamental abordar y analizar en términos interseccionales la desigualdad de géneros para superar toda visión unifocal o falsa antítesis, en términos de Fraser (2008). Sólo así se logrará tomar medidas afirmativas a favor de los grupos menos aventajados; esto supone políticas que -desde un enfoque de derechos en clave de géneros e intercultural-, sean capaces de dar respuesta a las reivindicaciones, necesidades y demandas específicas de las mujeres y niñas indígenas.

Es inevitable señalar que, en Argentina, en los últimos tiempos, hubo significativos avances en materia de derechos de las mujeres y disidencias como, también, de pueblos originarios; sin embargo, es preocupante la ausencia de una perspectiva intercultural crítica y liberadora (Estermann, 2014). Ocurre que, en muchos casos, la interculturalidad es un discurso políticamente correcto, pero totalmente vacío de contenidos; por tanto, su aplicación queda sujeta a la voluntad -e interpretación- de los/as/es funcionarios/as/es de turno. Algo similar sucede con la interseccionalidad, puesto que es parte del “repertorio progresista” sumamente celebrado y aplaudido, aunque, poco se ha logrado traducir en políticas sociales y prácticas concretas orientadas a la equidad. Todo esto debe llamar a la reflexión, pues al momento de legislar y gobernar a favor de la justicia social, es muy necesario considerar la subordinación, la dominación y la violencia estructural que padecen numerosos sectores de la sociedad.

En este sentido, es prioritario consolidar opciones en las que pueda convivir el derecho a la diferencia con los derechos a la igualdad, y esto solo es posible a partir de abordajes integrales que articulen redistribución, reconocimiento y representación. Es preciso apalabrar las múltiples injusticias que tienen lugar en nuestras sociedades y construir alternativas capaces de reconocer el derecho a la diferencia sin olvidar desigualdades estructurales que perpetúan la exclusión y subalternización de numerosos grupos. *Apalabrar* es también una forma de conquistar la arena del reconocimiento, ya que como dice Espinosa Damián (2010): el reconocimiento pasa por la palabra, quienes no hablan y no participan en el diálogo social, no existen. Tomar la palabra, poder

decir y denunciar supone apalabrar las múltiples violencias, esas que se viven puertas adentro del hogar y en el seno de las organizaciones políticas supra comunitarias.

Yo no quiero que en mi cultura valga cualquier cosa, yo les creo a las chicas. Si yo sé de alguien que ha sido víctima, yo lo hago público [...]. No hace falta un expediente; hay gente que habla muchos años después y pide ayuda como puede y cuando puede. El miedo de las mujeres es que no les crean. A muchos no les gusta que opine así y lo diga, pero yo tengo muy buena memoria. El respeto que las mujeres les tienen a los varones dirigentes, muchas veces hace que no sean capaces de decir las cosas. A veces se puede enfrentar y otras veces no. (L. Huencho, comunicación personal, 26 de febrero de 2021)

Todavía el silencio es un obstáculo crucial para las niñas y mujeres indígenas que cargan con las marcas del abuso y el dolor en sus cuerpos-territorios: “la opresión que padecen las mujeres indígenas se sostiene sobre el silencio” (Espinosa Damián, 2010, pp. 25-26). La palabra, la “voz propia”, es un instrumento político (Bidaseca cit. en Sciortino, 2021) clave tanto para denunciar situaciones de violencia, como para cuestionar y superar las barreras que obstaculizan la participación política de las mujeres, sin que ello suponga poner en riesgo la lucha del Pueblo sino fortalecerla. Y aquí también hay que decir que las diversas situaciones desde las que las mujeres indígenas hablan –o intentan tomar la palabra- amerita advertir la colonialidad del género y del poder; este reconocimiento, dice Silvana Sciortino (2021), es fundamental porque “pone a la luz el silencio y la imposibilidad de auto-referenciamiento, como una forma de violencia epistémica” (Sciortino, 2021, p. 147). Entonces, una propuesta superadora de las injusticias y violencias supone re-pensar, también, la noción de ciudadanía a fin de superar la estratificación que impide y obstaculiza el verdadero acceso y goce de derechos, obligaciones, ventajas y desventajas.

Surge, de este modo, la imperiosa necesidad de hacer propuestas innovadoras que sirvan como umbrales de debate y participación de estos grupos. Se puede arriesgar como opción -tal como se ha realizado en países como Nueva Zelanda, Colombia, Bolivia, entre otros- proponer políticas de discriminación positiva que promuevan la representación parlamentaria indígena, a fin de “perfeccionar” la democracia y redefinir mecanismos que garanticen el acceso al poder y el derecho al veto en temas que les afecten de manera directa; aunque, se sabe que no alcanza con la paridad meramente electoral y cuantitativa para sortear la desigualdad estructural. Esto requiere, indudablemente, de transformaciones políticas profundas que atiendan al reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad de Argentina, tema vedado hasta el momento. Pero, además, hace lugar al reconocimiento y oficialización de las lenguas originarias, a la necesidad de verdaderos procesos de consulta y participación en lo que hace a los aspectos que afectan a sus intereses y, sobre todo, a la legislación referida al derecho a la tierra y los territorios.

En suma, la justicia social y de género obliga a atender a las desigualdades de clase, étnicas y de género bajo la lente de la interculturalidad crítica y la interseccionalidad como enfoque inminentemente inclusivo. Por tanto, la articulación entre la *redistribución* de “recursos”, por caso del territorio y otros bienes comunes estratégicos, a partir de una concepción ancestral (no occidental); el *reconocimiento* de las diferencias identitarias, culturales e incluso filosóficas y cosmológicas; y la *representación* política en términos de paridad participativa, se convierte en un tema urgente e impostergable, sobre todo en tiempos de crisis económica, sanitaria y civilizatoria.

## REFERENCIAS

- Asamblea General de Naciones Unidas. (2020). *Intensificación de los esfuerzos para eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas. Informe del secretario general*. ONU. <https://undocs.org/es/A/75/274>
- Bareiro, L. (2010). Ciudadanía, democracia y Estado en plena transformación. *Anuario de Derechos Humanos*, (6), 15-31. <https://anuariodch.uchile.cl/index.php/ADH/article/view/11479>
- Briones C. y Carrasco M. (1996). *La tierra que nos quitaron*. IIWGIA.
- Briones, C., Kropff, L., Cañuqueo, L. y Leuman, M. (2007). *Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur*. CLACSO.
- Carrasco, M. (Ed.) (2018). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*. Antropofagia.
- CEPAL (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala. Entre la invisibilización y la resistencia colectiva*. [https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46543/S2000817\\_es.pdf](https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46543/S2000817_es.pdf)
- Confederación Mapuce de Neuquén [@XAWVNKO]. (2021). INAI solicita a Editorial Estrada que saque de circulación el material “educativo” que agravia a los pueblos indígenas [Home Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/XAWVNKO>
- Constitución de la Nación Argentina [Const.] Art. 75, inc. 17, 3 de enero de 1995.
- Correa Aste, N. (2000). *Interculturalidad y políticas públicas: una agenda al 2016*. CIES-Pontificia Universidad Católica el Perú.
- Croxatto, G. (2015). ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Respondiendo a la famosa pregunta de Susan Moller Okin a partir de un caso argentino. *Pensar en Derecho*, (5), 137-196.
- ECMIA, FIMI y CHIRAPAQ (2020, 11 de mayo). *Mujeres indígenas de las Américas frente a la pandemia del COVID-19* [informe regional]. Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas. <https://cutt.ly/bmUx1VC>
- Espinoza Damián, G. (2010). Mujeres indígenas y territorios. En C. Rodríguez Wallenius; L., Concheiro Bórquez y M. Tarrio García (Coords.), *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. (pp. 25-48). UAM Unidad Xochimilco.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis*, 13(38), 347-368. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000200016>
- Falaschi, C.; Sánchez, F. y Szulc, A. (2008). Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. En C. Briones. (Comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 149-185). Geaprona.
- Forbes Staff. (2021, 8 de marzo). Pobreza y violencia, legado de la pandemia para mujeres de América Latina. *Forbes Women* <https://cutt.ly/7mUx3gT>
- Fraser, N. (1995). Multiculturalidad y equidad entre los géneros. Un nuevo examen de los debates en torno a la “diferencia” en EE.UU. *Revista de Occidente* (173), 35-55.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta*. Siglo del Hombre Editores.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 4(6), 2008, pp. 83-99.
- García Gualda, S. (2017). *Tejedoras de futuro: la participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015)* [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Cuyo]. Repositorio institucional UNCuyo. <http://bdigital.uncu.edu.ar/10690>
- Gómez, M. y Sciortino, S. (2015). Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: intervenciones en un debate que inicia. *Revista de la carrera de Sociología*, 6 (5), 37-63. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/1494>
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Siglo XXI.
- INDEC. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda*. <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>
- Luxemburgo, R. (1968). *La acumulación de capital*. Edicions Internacionals Sedov/GERMINAL.

- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficante de sueños.
- Moller Okin, S. (1999). *Is Multiculturalism bad for women?* Princeton University Press.
- Observatorio Nacional Mumala (2020). Registro Nacional de Femicidios, Femicidios Vinculados, Trans/Travesticidios y Lesbicidios de MuMaLa. <https://www.mumala.ar/observatorio/>
- Papazian A. (2013). *El territorio también se mueve. Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006)* [tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio institucional FILO: UBA. <https://n9.cl/ppygm>
- Parra, F. (2021). Ideología y género: Subversión conceptual, lectura sintomal y genealogía política en Latinoamérica. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 15, 409-430. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5617>
- Reygadas, L. (2007). La desigualdad después del (multi)culturalismo. En A. Giglia, C. Garma y A. P. de Teresa (Comps.), *¿A dónde va la antropología?* (pp. 341-364). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Rivera Zea, T. (s.f). Chirapaq. Página principal. Centro de Culturas Indígenas del Perú. Consultado el 13 de mayo de 2021. [chirapaq.org.pe/es/](http://chirapaq.org.pe/es/)
- Rivero Casas, J. (2017). Capacidades, reconocimiento y representación: las contribuciones de Nancy Fraser, Iris Marion Young y Amartya Sen a la teoría de la justicia de John Rawls. *Estudios Políticos (México)*, 42, 75-98. [www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0185-16162017000300075&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-16162017000300075&lng=es&nrm=iso)
- Sciortino, S. (2021). *La lucha de mujeres es un camino*. Prohistoria ediciones.
- Tarducci, M. (2013). Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. *Boletín de Antropología y Educación*, 5, 7-13. [https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario4/s4clase2\\_3.pdf](https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario4/s4clase2_3.pdf)
- Valdivieso, M. (2021). [Apuntes de clase no publicados]. Seminario Políticas Públicas y Justicia de Género, CLACSO.
- Varela, N. (2019). *Feminismo 4.0. La cuarta ola*. Ediciones B.
- Young, I. (1990). *La Justicia y la política de la diferencia*. Ed. Cátedra.
- Zambrini, L. (2015). Diálogos entre el feminismo postestructuralista y la teoría de la interseccionalidad de los géneros. *Revista Punto Género*, (4), 43-54. <http://doi.org/10.5354/0719-0417.2014.36408>

---

#### AUTORA

**Suyai García Gualda**. Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo. Magíster en Género, Sociedad y Políticas por PRIGEPP-FLACSO. Investigadora asistente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS- CONICET-UNCo). Docente e investigadora en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue (FADECS-UNCo). Principales líneas de estudio: género y pueblos indígenas.

#### Conflicto de intereses

La autora declara que no existe conflicto de interés.

#### Financiamiento

El presente trabajo hace parte del Proyecto “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas” de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue y del Proyecto de Unidades Ejecutoras (PUE) “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO) del IPEHCS-CONICET-UNCo.

#### Agradecimiento

Agradezco a la Dra. Ma. Graciela de Ortúzar por su gentil invitación; a todo el equipo de la Revista por su compromiso y responsabilidad; a la Lic. Agueda Andersen por su colaboración en las tareas de traducción; y a todos/as/es los/as/es integrantes del proyecto “Mérito, reconocimiento y castigo en las teorías distributivas contemporáneas”, especialmente al Dr. Fernando Lizárraga, con quienes tuve la posibilidad de discutir parte de los contenidos de este escrito.

#### Nota

Una primera versión del presente artículo fue debatida en el V Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política, CIEFI-IDIHCS, FAHCE-CONICET durante el mes de noviembre de 2020. Cabe agregar que parte de los análisis y resultados expuestos en este escrito han sido considerados en el capítulo “Feminismo, diferencia(s) y justicia de género(s)”, actualmente en prensa.