

# TECNOLOGÍAS Y GÉNERO EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO DESTINADOS A LAS MUJERES INDÍGENAS CHAQUEÑAS

Anabella Verónica Denuncio\*

Universidad Nacional de Quilmes (UNQ)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

## RESUMEN

Este artículo retoma los aportes de las investigaciones feministas al campo de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología. Desde una perspectiva etnográfica coloca el foco en las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas chaqueñas en los proyectos de desarrollo implementados por iniciativas eclesiales en las últimas dos décadas del siglo xx que se dirigieron a fomentar la participación de las mujeres indígenas en el espacio público. Analiza las implicancias de la acción conjunta de dos tecnologías –la máquina de coser a pedal y el salón comunitario– en el trabajo que emprendieron las mujeres misioneras con las mujeres indígenas chaqueñas que permiten explicar la adopción de estas tecnologías como un fenómeno sociohistóricamente situado. El artículo se sirve de los conceptos «fluidez», «agencia», y «funcionamiento-no funcionamiento» de las tecnologías desde una perspectiva de género.

**PALABRAS CLAVE:** tecnologías, género, desarrollo, mujeres indígenas, Chaco.

## TECHNOLOGIES AND GENDER IN DEVELOPMENT PROJECTS FOR INDIGENOUS WOMEN IN CHACO

## ABSTRACT

This article takes up the contributions of feminist research to the field of Social Studies of Science and Technology. From an ethnographic perspective, it places the focus on the technologies aimed at indigenous Chaco women in development projects implemented by ecclesial initiatives in the last two decades of the 20th century that were aimed at promoting the participation of indigenous women in the public sphere. It analyzes the implications of the joint action of two technologies –the pedal sewing machine and the community room– in the work undertaken by missionary women with indigenous women from Chaco that allow us to explain the adoption of these technologies as a socio-historically situated phenomenon. The article uses the concepts «fluidity», «agency», and «functioning-non-functioning» of technologies from a gender perspective.

**KEYWORDS:** technologies, gender, development, indigenous women, Chaco.



## INTRODUCCIÓN

En la década de 1970 la emergencia del campo de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCyT) rompió con la idea de que tecnología y sociedad constituyen dos esferas distintas que se influyen entre sí, afirmando –en su lugar– que tecnología y sociedad se definen mutuamente. Su eje central hizo foco en la crítica a la supuesta neutralidad histórica y social de la ciencia y la tecnología, y su principal argumento se erigió en torno a la idea de que la sociedad y sus construcciones culturales juegan un rol activo en la constitución de la Ciencia y la Tecnología (CyT).

Esta nueva concepción de la tecnología y su relación con la sociedad abrió posibilidades para los Estudios Feministas en CyT. Dos enfoques de los ESCyT los influenciaron fuertemente: el Constructivismo Social de la Tecnología (CST) –iniciado por los trabajos de Pinch y Bijker– y la Teoría del Actor Red (TAR) –asociada al trabajo de Callon, Latour y Law–. No obstante, aunque CST y TAR brindaron importantes aportes siguieron siendo muy criticados desde los Estudios Feministas dado que sus análisis permanecían «ciegos al género». Por ejemplo, los Estudios Feministas argumentaron que aunque los autores del CST tenían claro que las relaciones sociales definen la tecnología y la tecnología moldea las relaciones sociales, constituyéndose mutuamente, no consideraron de interés analizar cómo las desigualdades de género influyen en la constitución de las tecnologías (Wajcman 447; Faulkner 87; Lopes 345; Mendes de Vasconcellos, Brito Dias y Silveira Fraga 97).

Siguiendo a Mendes de Vasconcellos, a partir de estos posicionamientos emergieron una serie de estudios que incorporaron una mirada crítica de la relación género y tecnología. Es posible agrupar las investigaciones según líneas de interés: a) «tecnologías domésticas» (Cowan 4; Bose, Bereano y Malloy 53; Parr 657); b) «profesiones tecnológicas» (Faulkner 87; Sorensen y Levold 13); c) «tecnologías de la información y la comunicación» (Light 455; Oudshoorn, Rommes y Stienstra 30); d) «tecnologías reproductivas» (Blommfield y Vuldubakis 533); e) «masculinidades y tecnologías» (Mellstrom 460); f) «revisión del campo Género y Tecnología» (Berg y Lie 332; Wajcman 447).

Así, las feministas buscaron expresar análisis críticos del poder y de las relaciones de género en los ESCyT. Este trabajo busca formular contribuciones en ese sentido, para ello este artículo retoma los aportes de las investigaciones feministas que, por un lado, proponen pensar que Tecnología y Género son categorías históricas y culturales (Silva 612) y entienden que constituyen procesos cuya conformación depende de una interacción. Y, por otro lado, cuestionan el concepto de tecnología en términos meramente artefactuales y muestran que es necesario reanudar el análisis del proceso de desarrollo de tecnologías que históricamente han sido consideradas como pertenecientes exclusivamente a aquello que se ha denominado la «esfera de la mujer» (Cowan 4, Berg y Lie 332).

---

\* E-mail: [denuncioanabella@gmail.com](mailto:denuncioanabella@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8016-5080>.



En tal sentido, este artículo –desde una perspectiva etnográfica– coloca el foco en las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo implementados por iniciativas de tinte eclesial en las últimas dos décadas del siglo xx en el Chaco. La puesta en funcionamiento de las mencionadas tecnologías buscó fomentar la participación de las mujeres indígenas en el espacio público.

Puntualmente aquí se analiza el caso de dos instituciones que, en un contexto global permeable a la incorporación de una perspectiva de género en el paradigma del desarrollo, llevaron adelante proyectos de desarrollo en los que se dirigieron a las mujeres indígenas del Chaco argentino: la Junta Unida de Misiones (JUM)<sup>1</sup> y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO)<sup>2</sup>. Las mujeres misioneras de ambas instituciones, desde mediados de la década de 1980, comenzaron a trabajar de manera mancomunada en proyectos de desarrollo destinados a las mujeres indígenas en la provincia de Chaco.

Desde una perspectiva etnográfica, las situaciones que se analizan en el artículo han sido reconstruidas fundamentalmente en base a entrevistas etnográficas que he realizado en el marco de mis experiencias de trabajo de campo entre 2013 y 2019 con mujeres indígenas qom (tobas)<sup>3</sup> y mujeres misioneras en Pampa del Indio y Juan José Castelli, localidades del centro-norte de la provincia del Chaco, Argentina<sup>4</sup>. Asimismo, he recurrido a fuentes documentales halladas en archivos institucionales, o bien a documentos pertenecientes a archivos personales de mis entrevistadas/os, quienes me los confiaron generosamente.

---

<sup>1</sup> La Junta Unida de Misiones (JUM) es una institución eclesial impulsada por un conjunto de iglesias protestantes históricas –la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata, la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata y la Iglesia Evangélica de los Discípulos de Cristo– cuya experiencia en la implementación de proyectos de desarrollo destinados a los pueblos indígenas chaqueños data desde mediados de la década de 1960 en la localidad de Juan José Castelli, ubicada en el centro-norte de la provincia de Chaco, Argentina.

<sup>2</sup> El Instituto de Cultura Popular (INCUPO) se crea hacia fines de la década de 1960 con la finalidad de trabajar en el ámbito rural en pos de la educación y alfabetización popular de adultos campesinos e indígenas. Se trata de una organización vinculada a la Iglesia católica pero orgánicamente independiente a esta. Actualmente mantiene su presencia en la región del Gran Chaco argentino.

<sup>3</sup> Los «qom» o «tobas» constituyen uno de los grupos étnicos que viven en el Chaco argentino, pertenecen a la familia lingüística guaycurú y poseen una tradición cazadora-recolectora. Desde la época precolombina han practicado una economía nómada o seminómada basada en la caza, la pesca, el meleo (la colecta de miel) y la recolección. Su forma de organización social fue la banda, conformada por la unión de varias familias extensas cuyos miembros se inscribían en un entramado de alianzas. Las bandas se desplazaban por los territorios al ritmo de los ciclos ecológicos. Sin embargo, hacia fines del siglo xix y comienzos del siglo xx, con la ocupación de sus territorios por parte de las fuerzas militares y la colonización subsiguiente, los indígenas fueron progresivamente sedentarizados y proletarizados.

<sup>4</sup> Entre 2013 y 2017 en el marco de mi tesis de maestría realicé trabajo de campo etnografiando una organización de mujeres indígenas qom (tobas) de la localidad de Pampa del Indio, Chaco, Argentina. Y entre 2014 y 2019, de cara a la realización de mi tesis doctoral, realicé entrevistas etnográficas a misioneras y misioneros que se desempeñaron en instituciones de desarrollo de tinte eclesial en el Gran Chaco argentino durante las últimas cuatro décadas del siglo xx, puntualmente me refiero a JUM e INCUPO.

El abordaje conceptual del que me sirvo entiende las tecnologías como aquellos artefactos, procesos y formas de organización que se despliegan como acciones (cognitivas, artefactuales y prácticas), realizadas conscientemente por los humanos para alterar o prolongar el estado de las cosas (naturales o sociales), con el objetivo de que desempeñen un uso y una función (Thomas y Santos 15). Recorro también a los conceptos de «fluidez» (De Laet y Mol 108) «agencia» (Thomas y Santos 17) y «funcionamiento-no funcionamiento» (Thomas y Santos 33) de las tecnologías desde una perspectiva de género.

Sirviéndome de estas conceptualizaciones pongo el foco en dos tecnologías que los proyectos de desarrollo pusieron a disposición de las mujeres indígenas: la máquina de coser a pedal y el salón comunitario.

El artículo se organiza en dos apartados. En el primero, presento las tecnologías que los proyectos de desarrollo destinaron a las mujeres indígenas con el objetivo de estimular su participación en espacios extradomésticos. En el segundo, analizo las implicancias de la acción conjunta de la máquina de coser a pedal y el salón comunitario en el trabajo de las mujeres misioneras con las mujeres indígenas rurales chaqueñas que permiten explicar la adopción de estas tecnologías como un fenómeno sociohistóricamente situado.

## 1. LA MÁQUINA DE COSER Y EL SALÓN COMUNITARIO

Según me relató Mabel, una misionera de la JUM, poco tiempo después de su llegada a Juan José Castelli-Chaco descubrió que en uno de los barrios indígenas de la localidad había máquinas de coser a pedal, que habían llegado como donación pero que se encontraban en desuso.

Me avisaron que en el Barrio [Nocaayi] había máquinas [de coser] que hacía pila [mucho tiempo] que habían venido de donación de las iglesias y nadie había tenido tiempo, nadie sabía, o nadie quería hacer ese trabajo [...] mandaban muchas donaciones: máquinas de coser, máquinas para el campo también, arados, esos arados de una reja, herramientas de toda clase. Eso se había llevado ahí y seguro que nadie las tocaba porque nadie las *sabía manejar*. Yo sé coser porque mi mamá me enseñó, ella era profesora de corte y confección, me interesó porque *era un elemento para entrar en el barrio* y ver si las mujeres tenían intención en ese sentido, *un puente* digamos para poder conocer otra cultura, para poder relacionarme, ganar confianza con las mujeres (Entrevista a Mabel. Castelli, diciembre de 2018. El destacado me pertenece).

Este artefacto llamó la atención de Mabel. Por un lado, ella poseía conocimientos acerca de cómo hacer funcionar la máquina de coser porque su madre, profesora de corte y confección, le había enseñado. Se trataba de un conocimiento que había pasado de una generación a otra entre las mujeres de su familia. Y, por otro lado, Mabel consideraba que ese artefacto constituía un «elemento» perfecto para «entrar» al barrio, para tender un «puente» entre ella y las mujeres indígenas, era el artefacto que le permitiría «ganar confianza» con ellas.



Y también una cosa que yo creía, porque para mí la máquina de coser era una cosa común y que todo el mundo tenía, [pero acá] nadie sabía manejar una máquina de coser y para mí fue una sorpresa. Entonces fue empezar a enseñar, desde pedalear hasta cómo manejar la máquina. [Las mujeres indígenas] todo lo hacían a mano y lo hacían tan bien, que yo me preguntaba: ¿está bueno que les enseñemos a coser a máquina con las bellezas que hacen a mano? Por supuesto, después de que empezaron a agarrar la máquina en un ratito terminaban un pantaloncito (Entrevista a Mabel. Castelli, diciembre de 2018).

En los relatos de las mujeres misioneras y de las mujeres indígenas la presencia de la máquina de coser aparece siempre ligada a otra tecnología: el salón comunitario.

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

Según me relataron mis interlocutoras en el trabajo de campo, los grupos de mujeres indígenas comenzaron a reunirse debajo de los árboles y luego levantaron salones comunitarios de adobe. Finalmente, gracias a diversas fuentes de financiamiento —en distintos barrios y/o parajes rurales— se construyeron salones comunitarios en los que funcionaron los talleres de costura o «costureros».

Con distintos proyectos de INCUPO se fueron mejorando los salones, de ser un saloncito de barro chiquitito empezaron a hacerlos de material. Primero con los microemprendimientos de INCUPO [...]. Más adelante, se hizo un plan de viviendas «Juan Perón» durante el gobierno menemista. Era muy poca plata para hacer tantas viviendas, entonces el cura lo canalizó e hizo salones comunitarios en distintos lugares, fue muy inteligente porque esos salones comunitarios se re usan, la gente los cuida, entonces ahí agrandaron esos costureros que iban de a poco creciendo. Algunos salones comunitarios quedaron como salones comunitarios y las mujeres no cosieron más, el que más siguió trabajando fue el de Pampa Grande. Después también se hizo el salón comunitario de IV Legua y las mujeres también se empezaron a reunir (Entrevista a Silvia, misionera de INCUPO. Pampa del Indio, octubre 2015).

En los salones comunitarios, una de las primeras actividades que tuvieron lugar fue el taller de costura, que las promotoras de desarrollo fueron adaptando a las posibilidades de las mujeres indígenas teniendo en cuenta la fuerte presencia del analfabetismo y del monolingüismo entre ellas.

Había una monja española acá en el pueblo, la hermana Fátima, que sabía corte y confección, entonces le fui a hablar. Ella trabajó tres o cuatro años y les enseñó [a las mujeres indígenas] a hacer moldes. Porque ¿cómo hacían ellas la ropa? No hacían moldes de papel, desarmaban una prenda y la usaban de molde. A nosotras





Imagen 1. Mujeres indígenas alrededor de la máquina de coser en el salón comunitario.  
Fuente: Archivo Institucional JUM [fecha probable 1992].

nos pareció bueno enseñarles a hacer moldes de papel, pero la mayoría de las mujeres no sabían leer ni escribir. Yo había inventado todo un método con los dedos para medir la sisa, etc., pero era demasiado complicado. Y lo habíamos llamado a Orlando Sánchez [líder político y religioso qom] y él les enseñó cómo se llamaban las partes estas en idioma qom. Imagínate que todo eso lleva muchísimo tiempo y así se fue asentando el grupo. Y hay mujeres [...] que aprendieron muy bien con la hermana Fátima como manejar los moldes, cómo hacer un mosquetero, cómo ahorrar tela, etc. (Entrevista a Mabel. Castelli, diciembre de 2018).

De modo que la conjunción de la máquina de coser, el taller de costura y el salón comunitario fueron tecnologías que los proyectos de desarrollo pusieron al servicio del objetivo de lograr reunir a las mujeres indígenas en espacios extradomésticos (imagen 1).

Esas tecnologías fueron incorporadas en dinámicas sociotécnicas que combinaron de manera conjunta, entrelazada y sistemática diversas tecnologías artefactuales y no artefactuales (encuentros de mujeres rurales; talleres de costura; máquinas de coser; salones comunitarios; comisiones de mujeres) con el objetivo principal de fomentar la participación de las mujeres indígenas en el espacio público.

## 2. FLUIDEZ, AGENCIA Y FUNCIONAMIENTO DE LAS TECNOLOGÍAS

Inspirada en el estudio de Marianne de Laet y Annmarie Mol sobre la fluidez de la bomba de agua Bush<sup>5</sup> trazo un paralelismo entre las características fluidas con que las autoras describen esta tecnología y las implicancias de la acción conjunta

---

<sup>5</sup> Un dispositivo de bombeo de agua puesto en funcionamiento en Zimbabue-África.

de la máquina de coser a pedal y el salón comunitario en el trabajo de las mujeres misioneras con las mujeres indígenas en el Chaco que permiten explicar la adopción de estas tecnologías como un fenómeno sociohistóricamente situado en el que se articulan múltiples procesos de coconstrucción.

Aquí, colocando el foco en la máquina de coser a pedal y el salón comunitario, argumento que estas tecnologías –que desde una mirada superficial podrían ser tildadas ligeramente como artefactos sólidos, materiales y/o mecánicos– constituyen «tecnologías fluidas» (de Laet y Mol 108). Dado que sus límites no pueden ser definidos como fijos e inmutables, sino que son adaptables y flexibles en escenarios diversos y *brindaron* gran ayuda a las mujeres misioneras en la articulación de las distintas actividades y conocimientos que dirigieron a las mujeres indígenas.

La máquina de coser y el salón comunitario llamaron especialmente mi atención porque fueron la primera referencia tanto de las mujeres misioneras como de las mujeres indígenas sobre aquella experiencia de trabajo conjunto. En los testimonios que recogí en el trabajo de campo, la máquina de coser fue el artefacto que *actuó como puente* y que *mantuvo unidas* a las mujeres misioneras con las mujeres indígenas, y a las mujeres indígenas entre ellas. Al mismo tiempo, a través del taller de costura *promovió* la concurrencia de las mujeres indígenas al salón comunitario puesto que las máquinas se hallaban ubicadas allí. Su presencia *hizo* que sean posibles las comisiones de mujeres indígenas y los encuentros zonales y regionales de mujeres rurales. En este sentido, la máquina de coser y el salón comunitario *hicieron* cosas, es decir, *ejercieron* agencia, no de una manera autónoma o determinista tecnológica, sino integrados sistemáticamente en dinámicas sociotécnicas (Thomas y Santos 17), y en este sentido puede afirmarse que las tecnologías cobraron un carácter eminentemente político (Carenzo 109).

Trataré de ilustrar la «fluidez» –su destreza para adaptarse– y la capacidad de «agencia» de estas tecnologías llevando la máquina de coser a pedal dos escenarios sociotécnicos distintos para argumentar, por un lado, que en el funcionamiento<sup>6</sup> de los artefactos sus características y condiciones físicas son tan relevantes como la subjetividad de los actores implicados (Thomas 258); y por otro, que la alteración de los elementos heterogéneos que constituyen el ensamble sociotécnico en el que son incorporados los artefactos puede cambiar tanto el sentido y el funcionamiento de las tecnologías como las relaciones sociales (Thomas y Santos 20) y de género en las que están involucrados.

---

<sup>6</sup> El «funcionamiento» o «no funcionamiento» de un artefacto es resultado de un proceso de construcción sociotécnica en el que intervienen de forma autoorganizada elementos heterogéneos: condiciones materiales, sistemas, conocimientos, regulaciones, financiamiento, prestaciones, etc.; que supone complejos procesos de adecuación de respuestas o soluciones tecnológicas a concretas articulaciones sociotécnicas históricamente situadas. En este sentido, el funcionamiento/no funcionamiento de los artefactos –su posibilidad de «éxito» o «fracaso»– no es algo dado e intrínseco a las características del artefacto, sino que es una contingencia que se construye social, tecnológica y culturalmente (Thomas 257-258).



## 2.1. LA AGENCIA DE LAS TECNOLOGÍAS

Como mencioné anteriormente, en numerosas ocasiones durante el trabajo de campo la misionera Mabel me habló de las máquinas de coser de las que se sirvió al llegar a las comunidades indígenas chaqueñas para *entrar* en el barrio, *conocer* otra cultura y *ganar* la confianza de las mujeres indígenas. Sin embargo, la familiaridad, atracción y aprecio que Mabel sentía por las máquinas de coser no respondía a una cuestión azarosa. Por el contrario, la marcada presencia de estos artefactos en los hogares trabajadores de nuestro país fue el corolario de una política pública instaurada durante el gobierno de Juan Domingo Perón en Argentina que impulsó la costura en el ámbito domiciliario.

Girbal-Blacha observó que en la década de 1950 la industria hogareña adquirió en el discurso peronista el estatuto de un valor doméstico y social que permitía combinar el trabajo femenino «productivo» con el trabajo femenino «reproductivo» que las mujeres desarrollaban en el seno de la familia en tanto madres y esposas.

... la costura en el ámbito domiciliario se constituye en la actividad por excelencia del ama de casa; capaz—incluso—de redimirla y por esa razón se la impulsa desde el estado nacional como una ocupación adecuada para conciliar el trabajo femenino con las funciones prioritarias de la mujer en el seno de la familia. La costura domiciliaria asegura «la armonía doméstica y hogares honorables» (Girbal-Blacha 221).

De modo que, en esos años, el Estado nacional impulsó un apoyo crediticio para las empresas fabricantes de máquinas de coser; y para las costureras, tejedoras, modistas y confeccionistas<sup>7</sup> favoreciendo la compra de máquinas de coser de fabricación nacional<sup>8</sup>. Como consecuencia de ello, hacia mediados de la década de 1950, la venta de máquinas de coser familiares aumentó un 50% con respecto a la década anterior; con una notoria preferencia por las máquinas de coser eléctricas en los centros urbanos y un predominio de las tradicionales máquinas de coser a pedal en el conjunto del mercado (Girbal-Blacha 222).

Las destinatarias son casi siempre mujeres y el objetivo primordial [fue] afianzar el trabajo domiciliario; en un todo de acuerdo con los principios educativos consagrados a la mujer y destinados a reforzar «su normal definitiva ocupación: el cuidado del hogar, la crianza y la educación de los hijos, la administración de la economía familiar» (Girbal-Blacha 224).

---

<sup>7</sup> Los préstamos destinados a las costureras, confeccionistas y modistas les permitía a estas mujeres acceder a montos de entre \$3300 y \$5000 a ser reintegrados en el plazo de tres años, la garantía solía ser la «prenda» de la máquina que adquirían.

<sup>8</sup> La ayuda financiera fue destinada a las principales firmas nacionales productoras de máquinas de coser familiares: Talleres Metalúrgicos San Francisco, con sus marcas comerciales «Godeco», «Sarita» y «Cusón»; Gardini SRL con sus marcas «Gardini» y «Dalila»; y Establecimientos Sequenza e Inecchi Argentina.





De modo que, durante el peronismo, *las máquinas de coser* familiares –incorporadas en una específica dinámica sociotécnica– *lograron* constituir a la costura domiciliaria en una alternativa viable para combinar y/o conjugar la condición femenina (en su rol de madre y esposa) con el papel femenino en el mundo del trabajo.

Posteriormente, la incorporación de este versátil artefacto en proyectos de desarrollo destinados a pueblos indígenas fue una experiencia que tuvo lugar no sólo en Argentina, sino que también cobró presencia en otros países latinoamericanos. Por ejemplo, la investigación de Didier Boremanse, entre las mujeres mayas de Guatemala, da cuenta de un proyecto impulsado entre 1994 y 1997 por un equipo de antropólogos de la Universidad del Valle de Guatemala en el que proveyeron a grupos de mujeres indígenas mayas con máquinas de coser para el desarrollo de un microproyecto de talleres de costura.

Actualmente, hay doce grupos de mujeres que trabajan con máquinas de coser en San Lucas. Por lo común, cada grupo tiene entre seis y ocho mujeres. Es importante hacer notar que cada grupo de mujeres es representado por un hombre quien es el esposo de una de ellas y ha servido como intermediario en el proceso de solicitar y adquirir la máquina. Usualmente, es en la casa de este hombre donde se coloca la máquina; las otras mujeres deben ir a esa casa cuando desean trabajar en la máquina. Esto puede ser una fuente de rivalidades y conflictos entre las mujeres y también entre sus respectivas familias (Boremanse 2).

El caso resulta trascendente puesto que pone de manifiesto la agencia *ejercida* por la máquina de coser en las relaciones entre varones y mujeres, y entre mujeres y mujeres, en los proyectos de desarrollo. El fragmento citado, que corresponde a las observaciones de Boremanse, ejemplifica el poder que tiene el artefacto para dotar de importancia al espacio físico en el que se lo aloja, así como el poder que confiere a los propietarios de ese espacio. Además, el artefacto es capaz de *regular las conductas* de los actores puesto que «las otras mujeres deben ir a esa casa cuando desean trabajar en la máquina»; y del mismo modo, es capaz de *crear conflictos* y rivalidades entre las mujeres indígenas y entre las familias a las que ellas pertenecen.

Los ejemplos a los que hice referencia –la máquina de coser en el peronismo y la máquina de coser en los proyectos de desarrollo destinados a las mujeres mayas en Guatemala– iluminan dos cuestiones: por un lado, la capacidad de adaptabilidad del artefacto a distintos escenarios sociotécnicos; y por otro, muestran que las tecnologías –incorporadas en específicas dinámicas sociotécnicas– también son capaces de reforzar los estereotipos y asimetrías de género ya existentes.

## 2.2. COLABOR: TECNOLOGÍAS-COMUNIDAD / TECNOLOGÍAS-TECNOLOGÍAS

Siguiendo el planteo de Marianne de Laet y Annmarie Mol, en estos ensamblajes heterogéneos para que las máquinas de coser funcionen requieren prestar y recibir cierta colaboración: por un lado, necesitan de la cooperación, el cuidado y la participación de las comunidades como un elemento clave para volverse fluidas; y por otro, necesitan trabajar en colaboración con otras tecnologías, es decir, deben



cooperar entre sí. Veamos cómo se produjo la colaboración tecnologías-comunidad y tecnologías-tecnologías en el caso de las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas chaqueñas.

[Las tecnologías] no son nada sin la comunidad a la que servirán [...] debe[n] además ser capa[ces] de reunir a las personas [...] debe[n] seducir a las personas para que cuide[n] de ella[s], [su] mantenimiento, instalación y operación están basados en la comunidad (De Laet y Mol 122-123).

En este sentido, una de las características que mis interlocutoras resaltaron fue que las máquinas de coser a pedal eran de fácil mantenimiento y reparación. Subrayaron que, en aquel entonces, un taller básico de reparación de la máquina les permitió solucionar los problemas que se presentaban con mayor frecuencia sin requerir la presencia de un técnico o un especialista cada vez que ocurría un desperfecto. Incluso, al decir de las mujeres misioneras, algunas de las mujeres indígenas se convirtieron en expertas en el mantenimiento de las máquinas.

Otra capacitación que hicimos mucho fue sobre cómo arreglar la máquina. Entonces poníamos el ejemplo de la bicicleta, que era muy usada en ese tiempo, tenías que tener parches, inflador, etc. Y bueno, con la máquina [de coser] también tenés que tener elementos: aceite para lubricarla cada tanto, el hilo, y otras cosas. Hubo mujeres que se volvieron muy expertas en eso. Esas cosas menores las enseñábamos nosotras (Entrevista a Mabel. Castelli, diciembre de 2018).

Asimismo, Juana, una mujer indígena qom, relató lo siguiente respecto de su vínculo con la máquina de coser:

Tendría unos 16 o 17 años, y ahí empecé a integrarme, aprendí muchas cosas con ellas y ahí de a poquito me fui capacitando cada vez más. Logré aprender a coser, a tejer, *a armar y desarmar una máquina [de coser] cuando no anda bien*. Y también aprendí a hacer otras cosas (Entrevista a Juana. Pampa del Indio, abril de 2014. Las cursivas me pertenecen).

Aunque pueda parecer contradictorio, porque en aquella época las máquinas de coser modernas, que habían adquirido gran popularidad en el medio urbano, ya estaban equipadas con motores eléctricos, las viejas máquinas de coser a pedal que originalmente la JUM había recibido como donación al ser un artefacto de tipo mecánico que podía ser accionado mediante un pedal sin necesidad de contar con suministro de energía eléctrica lograron desarrollar una gran adaptabilidad al medio rural.

El primer proyecto, este de Canadá, no solo era para tela sino que era para máquinas nuevas. El administrador de la JUM me decía, y esa fue toda una discusión también: «Mabel, ¿por qué no comprás máquinas eléctricas? Y yo le decía: «Pero ¿dónde las vamos a enchufar?». No había luz y en el campo menos (Entrevista a Mabel. Castelli, diciembre de 2018).



De modo que las máquinas de coser a pedal con las que contaban las mujeres indígenas chaqueñas resultaron ideales en un medio rural poco electrificado y *actuaron en conjunto con* la deficiente infraestructura eléctrica de la comunidad local. No obstante, esta no fue la única cooperación existente entre tecnologías.

Las máquinas de coser y los salones comunitarios trabajaron juntos para impulsar la organización de las mujeres indígenas. Los salones comunitarios se convirtieron en piezas fundamentales que favorecieron el encuentro, la socialización y la organización de las mujeres indígenas fuera de sus hogares. Si bien las mujeres indígenas contaron con la ayuda y la colaboración de los varones de la comunidad en la tarea de la construcción de los salones comunitarios que promovieron los proyectos de desarrollo, esos salones fueron espacios netamente femeninos en los que ellas tomaron el control y la responsabilidad acerca de las actividades y las tareas que tenían lugar allí.

*Etnógrafa:* ¿Cuándo se construyó el salón comunitario?

*Amancia:* A partir del 87 porque primero no teníamos, no había salón. Primero trabajábamos debajo de un árbol o si no en una casa. Después de a poquito se hizo el saloncito. El primero era de barro y costanero [una madera del monte chaqueño]. Con un proyecto se compró chapas y ventanas, más algunas herramientas para poder seguir trabajando: máquinas de coser, mesas y bancos para equipar el saloncito que teníamos. Todos colaboraron, también los hombres, algunos hombres de la comunidad que están para colaborar nos ayudaban en todo lo que sean las tareas de los hombres.

*Etnógrafa:* ¿Cuáles son las tareas de los hombres?

*Amancia:* Construir el salón, levantar cosas pesadas... pero las decisiones las tomábamos las mujeres. Las mujeres nomás llevaban adelante su trabajo (Entrevista a Amancia. Pampa del Indio, octubre 2013).

No obstante, siguiendo a De Laet y Mol, la participación comunitaria no se limita a la construcción material del salón comunitario, sino que una cuestión crucial para asegurar la fluidez de esa tecnología es el descubrimiento del lugar en el que este debe erigirse. Esta cuestión resultó de importancia también en la percepción de las mujeres indígenas. El fácil acceso de las integrantes de la comunidad al salón comunitario jugó un papel fundamental en la definición de su emplazamiento y en el «funcionamiento» de la tecnología.

Lo importante es que nosotras tenemos un lugar donde trabajar y ese es un lugar céntrico para cualquier reunión. Se van todas para allá, ese es el único lugar de la zona que las mujeres [indígenas] logramos tener, ese espacio (Entrevista a Juana, mujer indígena qom. Pampa del Indio, abril de 2014).



### 2.3. LAS TECNOLOGÍAS CONSTITUYEN COMUNIDADES Y LAS COMUNIDADES CONSTITUYEN TECNOLOGÍAS

De Laet y Mol sostienen que una tecnología funcionando también *constituye* a su comunidad, puesto que a través de este tipo de proyectos las comunidades se forman alrededor de una tecnología y pueden adquirir un tamaño y una materialidad que antes no tenían. En su revés, las autoras subrayan que si la comunidad se desorganiza una tecnología puede dejar de funcionar. Entonces, para mantener funcionando con éxito una tecnología «la comunidad necesita asumir la propiedad común de la tecnología y de ese modo afirmarse ella misma como una comunidad [...] [la comunidad adquiere una tecnología] que posteriormente la enrola en sus esfuerzos para organizarse y formarse ella misma» (139).

Este es el único salón del que nadie es dueño, sino que entre todas lo cuidamos. Hay otros salones pero son propiedad de la familia que está en ese terreno. Pusieron el terreno para levantar el salón y la familia que es dueña de ese terreno tiene la autoridad y después se lo apropian y lo usan como casa. En cambio nuestro salón es de todos, todas las mujeres son dueñas de ese salón, es del grupo, eso logramos, es el único salón que es así (Entrevista a Aureliana, mujer indígena qom. Pampa del Indio, abril de 2014).

Voy a profundizar en esta cuestión a partir de un relato que realizó Aureliana, una indígena qom, sobre el desarrollo de un conflicto que involucró al terreno en el que se emplazó el salón comunitario y la actitud que tomaron las mujeres indígenas –y las mujeres misioneras– en aquella ocasión.

Antes de hacer el primer saloncito que era de costanero y barro, mi marido Miguel me preguntó si había un papel de la donación [documento] firmado por el dueño del terreno porque si ese papel no estaba en cualquier momento podíamos tener problemas. En ese momento, Angélica [la misionera] dijo que había que pedirle al dueño del terreno que haga la donación y el señor la firmó. Cuando se hizo el salón de material, tuvimos un inconveniente con el [ex]dueño del terreno porque [...] quisieron desalojarnos del lugar, fueron al Juzgado de Paz pero no pudo porque él había firmado la donación, si era «de palabra» lo íbamos a perder.

Todavía estaban las hermanas [se refiere a las mujeres misioneras] y ellas nos asesoraron pero no se metían en el asunto; y si nosotras no los enfrentábamos no íbamos a poder seguir. Y los tuvimos que enfrentar en la comisaría de San Martín [una localidad cercana]. Tuvimos problemas con los hombres de esa familia. Las mujeres de esa familia trabajaban con nosotras y cuando se refaccionó el salón las cosas que teníamos las llevamos a la casa de ellas pero se apropiaron de esa confianza, y de las cosas, y sólo pudimos recuperar algunos de los elementos y tuvimos que hacerlo con la policía porque si no nos íbamos a quedar sin nada. Por lo menos pudimos continuar trabajando con lo que pudimos recuperar. Nosotras tuvimos que pasar por eso. Sin embargo, los otros grupos no tuvieron que pasar por eso pero quedaron ahí, no tuvieron esa fuerza [y no continuaron trabajando] (Entrevista a Aureliana. Pampa del Indio, abril de 2014).



También el testimonio de Claudia, otra de las mujeres indígenas que integran la organización, recordó el conflicto en torno al salón comunitario.

Don Valenzuela primero donó el terreno para las mujeres, pero a los pocos años él se quería adueñar de nuestro salón. Vio que había mucha ayuda ahí y quiso sacarnos el terreno con el salón, pero la Juana y otras mujeres fueron al Juzgado y no pudo. Y hasta ahora tenemos nuestro salón grande y estamos trabajando ahí (Entrevista a Claudia. Pampa del Indio, abril de 2014).

#### 2.4. FUNCIONAMIENTO/NO FUNCIONAMIENTO DE LAS TECNOLOGÍAS EN CLAVE DE GÉNERO

De Laet y Mol sostienen que para mantener funcionado una tecnología «se vuelve necesario cierto grado de organización y de división de responsabilidades» (139) en la comunidad. En el medio rural indígena «la Comisión» fue una tecnología de organización que ganó preponderancia al darle forma a la participación en el espacio comunitario. Esta tecnología de organización había sido promovida, durante la década de 1970, por la Dirección Provincial del Aborigen a partir de la sanción de la Ley N.º 970 en la conformación de las Asociaciones Comunitarias. «La Comisión» estaba conformada por cuatro roles fundamentales: presidente, secretario, tesorero y vocales; fue el mecanismo de organización que funcionó en las asociaciones comunitarias conformadas por los indígenas y que se convirtieron en una entidad válida para el Estado a la hora de canalizar diversas políticas, así como una tecnología que permitió cierto diálogo entre las comunidades indígenas y los agentes estatales.

[Las Asociaciones Comunitarias surgen] en el proceso militar. En el 78... por ahí, con la Dirección Provincial del Aborigen a cargo de Sotelo. Ahí empezó la Ley 970, que fue la ley de creación de la Dirección del Aborigen. Dio lugar, después, a una medida que es justamente la de crear la participación indígena y se abrieron las dos primeras asociaciones comunitarias: Colonia Aborigen Chaco y, la otra la asociación, Pampa del Indio. En distintos momentos, la primera fue Colonia Aborigen que era donde estaba la sede de la Dirección del Aborigen, donde estaba el núcleo grande del promotor de la idea [se refiere a Sotelo]. Y después, Pampa del Indio, porque estaba ahí el cacique Nieves Ramírez que era muy amigo de Sotelo, muy seguidor de las ideas de Sotelo (Entrevista a Carlos Benedetto, misionero de la JUM. Castelli, marzo de 2019).

Durante la década de 1980 «la Comisión» no sólo funcionó en las asociaciones comunitarias promovidas desde el Estado provincial para canalizar políticas sociales, sino que fue la forma de organización que adoptaron las comisiones vecinales, las iglesias, las cooperativas y/o las comisiones de padres en las escuelas. Asimismo, las instituciones de desarrollo incentivaron la conformación de organizaciones de base para la articulación de demandas de los pueblos indígenas en su lucha por la tierra y otros derechos, en esas organizaciones de base también utilizaron esta tecnología de organización pero «resignificando» su utilización en clave de demanda de derechos.



Thomas sostiene que «las operaciones de resignificación de tecnología implican la reutilización creativa de cierta tecnología previamente disponible» (255). En este caso, por un lado, podríamos hablar de la resignificación de una tecnología que fue originalmente promovida «de arriba hacia abajo» que fue resignificada en las organizaciones indígenas en clave de demandas de derechos «de abajo hacia arriba». Por otro lado, me interesa señalar que esta tecnología sufre una nueva resignificación cuando es adoptada para gestionar las organizaciones de las mujeres indígenas originadas en los talleres de costura.

En las conversaciones que mantuve con Jorge, un misionero de la JUM, mencionó que las comisiones de las asociaciones comunitarias indígenas, así como las de las organizaciones de base a las que hice referencia más arriba, estuvieron originalmente constituidas solamente por varones. Al mismo tiempo cuando conversé sobre estas organizaciones con las mujeres indígenas ellas no dudaron en nombrarlas como «organizaciones de hombres».

Las mujeres misioneras, por su parte, en aquel momento notaron que las mujeres indígenas no se incorporaban en esos espacios de participación comunitaria y comenzaron a cuestionar el rol que estaban jugando sus instituciones de desarrollo en la escasa participación femenina. Sin embargo, las tecnologías que fueron destinadas a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo –las máquinas de coser, el salón comunitario, los talleres de costura, los encuentros de mujeres rurales– dieron lugar a que, por primera vez, las mujeres indígenas conformaran «comisiones de mujeres».

Desde la organización se dio énfasis a que ellas [se refiere a las mujeres indígenas] se organicen, con comisiones, representantes, etc., para que sean ellas las que lleven adelante sus proyectos y no se dio tanto énfasis, por ejemplo, a perfeccionar la costura (Mabel, misionera de la JUM. Encuentro Interconfesional de Misioneros, 1995).

La apertura de espacios femeninos de organización y participación dio lugar a conflictos en las relaciones entre varones y mujeres en el seno de las comunidades en las que debieron disputar con los varones indígenas el funcionamiento de aquellas tecnologías.

Me acuerdo bien cuando me integré, las otras mujeres me animaron, yo ni hablar podía, no podía hablar, parece que tenía miedo para hablar. Siempre les cuento a mis hijos y a mi marido que yo aprendí muchas cosas lindas, aprendí a escuchar, a reunirme con las otras mujeres, aprendí a hablar y tengo un poco de experiencia. En el principio cuando todavía no me había integrado al grupo de madres yo decía que mi persona parecía que no era nada, parece que yo misma no me valoraba pero al poco tiempo de integrarme en el grupo me di cuenta que nosotras las mujeres tenemos valor (Entrevista a Graciela. Pampa del Indio, abril de 2014).

A algunos hombres no les gustaba, no sé por qué será. A lo mejor porque ellos eran celosos. El primer año mi marido no me dejaba trabajar tranquila, más cuando pasó algo con el matrimonio de Juana. Ella en aquel tiempo también se dejó con su marido y me dio el ejemplo de ella para que no vaya, y ahí medio que nos agarramos un poquito pero después nos arreglamos. Él me decía: «mirá si te pasa así



como a Juana, mirá lo que están haciendo las mujeres, ¿eso quieren hacer?». Con el tiempo trabajamos tranquilas, más cuando los hombres veían lo que estábamos haciendo nosotras [...]. Ellos se dieron cuenta que estaba bien lo que hacíamos (Entrevista a Graciela. Pampa del Indio, abril de 2014).

En el primer momento cuando yo me integré no fue fácil porque a veces mi marido se enojaba porque no estaba en la casa, [él] llega[ba] en la casa y no me encontraba y se enojaba [...]. Porque es muy feo eso de que el marido le domine a la mujer cuando no le deja, entonces no puede hacer, no tiene esa libertad, pero como mujeres nosotras podemos lograr eso, que nuestro marido nos comprenda. Y no es malo lo que estamos haciendo sino que es para el bien de nuestros hijos (Entrevista a Aureliana. Pampa del Indio, abril de 2014).

... los primeros días que participé pensé mucho como [a] las mujeres siempre le dicen que no sirve, o sea que no anda para el trabajo. Y eso es lo que siempre dicen los hombres. Y yo decía entre mí: «¿será que es cierto que la mujer no anda para ningún trabajo?», y bueno más adelante siempre participaba, ahí pensé... había sido que nosotras las mujeres tenemos mucho valor. Y bueno, me cambió, yo sé lo que es el valor de una mujer, y tanta[s] cosa[s] que yo sé hacer (Entrevista a Graciela. Pampa del Indio, abril de 2014).

Suele decirse que las tecnologías tienen un funcionamiento situado en términos sociales, políticos y económicos pero suele ocultarse o ignorarse que este funcionamiento (o no funcionamiento) también ocurre en términos de género, dado que las tecnologías no son neutrales y forman parte de tramas de poder en las que el género constituye una dimensión ineludible.

En suma, hasta aquí busqué examinar de qué modo las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo implementados por instituciones de tinte eclesial en el Chaco fueron «fluidas». Lograron adaptarse a la realidad de las mujeres indígenas, así como las mujeres indígenas fluyeron en esas tecnologías a través de la participación y organización en el espacio público comunitario y extracomunitario. También argumenté que la constitución de las tecnologías, y las dinámicas sociotécnicas en las que estas son incorporadas, son capaces de reforzar (y/o combatir) estereotipos y/o asimetrías de género. Es decir, las tecnologías responden a intereses y/o valores –como habitualmente se menciona– sociales, políticos y económicos, pero también expresan intereses de género que son incorporados en su diseño e implementación. Los mencionados intereses dependen en gran medida de las representaciones que los/as diseñadores/as de tecnologías construyen de las relaciones e identidades de género de los/as destinatarios/as –o usuarios/as– imaginados/as y que se inscriben en las tecnologías.

## REFLEXIONES FINALES

En este artículo coloqué el foco en las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo dirigidos a los pueblos indígenas chaqueños en las dos últimas décadas del siglo xx en Argentina.



Estas tecnologías buscaron favorecer su participación en el espacio público y les permitieron a las mujeres misioneras introducir a las mujeres indígenas en una diversidad de conocimientos, saberes y actitudes. Por ejemplo, la utilización del idioma castellano para comunicarse con otras mujeres no indígenas, rudimentos sobre las operaciones matemáticas básicas que les permitieran llevar adelante la contabilidad en los talleres de costura y tejido, el manejo del dinero, el manejo de la máquina de coser y su reparación, la confección de distintas prendas de vestir, conocimientos sobre la participación ciudadana en las sociedades democráticas –mecanismos de representación y estilos de liderazgo–, conocimientos sobre las leyes que afectan a los pueblos indígenas y a las mujeres, entre muchos otros nuevos saberes.

No obstante, si bien las acciones de las mujeres misioneras tuvieron la virtud de impulsar a las mujeres indígenas a trascender el espacio doméstico y emprender procesos organizativos y participativos en el espacio público; favorecieron espacios de socialización entre las mujeres indígenas en los que compartieron sus problemas, preocupaciones y necesidades; lograron desarrollar emprendimientos productivos y organizaciones comunitarias femeninas que acrecentaron su participación en los asuntos de la comunidad y también fuera de ella. Esas capacitaciones, trabajo y tecnologías conservaron ciertas imágenes acerca de las mujeres indígenas ancladas en representaciones de género en las que su desempeño fue colocado principalmente en la esfera del trabajo «reproductivo», o bien en emprendimientos productivos vinculados a las tareas del hogar, cristalizando imágenes que reproducen una desigual división del trabajo –productivo y reproductivo– entre varones y mujeres respectivamente.

Por otro lado, me detuve en la capacidad de las tecnologías destinadas a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo implementados por JUM e INCUPO para volverse «fluidas». Resalté la adaptabilidad de las máquinas de coser a distintos escenarios sociotécnicos y mostré que las tecnologías –incorporadas en específicas dinámicas sociotécnicas– también son capaces de reforzar estereotipos y asimetrías de género ya existentes.

Asimismo, enfatiqué que para que las tecnologías funcionen requieren prestar y recibir colaboración: por un lado, necesitan de la cooperación, el cuidado y la participación de las comunidades como un elemento clave; y por otro, necesitan trabajar en colaboración con otras tecnologías –cooperando entre sí–. En este sentido, mostré que las máquinas de coser, el salón comunitario y las comisiones de mujeres, de modos diversos, cooperaron entre sí y recibieron la colaboración de las mujeres indígenas. Aún más, subrayé la capacidad de las tecnologías para constituir comunidades y la habilidad de las comunidades indígenas para constituirse a través de ellas.

Finalmente, sostuve que las tecnologías poseen un funcionamiento (o no funcionamiento) situado, en clave de género, que suele ocultarse o ignorarse en los estudios sociales de la tecnología. Lo hacen cuando reparan en la ausencia de la neutralidad de la tecnología en términos sociales, políticos o económicos sin mencionar que las tecnologías forman parte de tramas de poder en las que el género constituye una dimensión ineludible. Y en este sentido, las tecnologías son capaces de reforzar (y/o combatir) estereotipos y/o asimetrías de género.

Esa posibilidad, la de reforzar o combatir los estereotipos y las asimetrías de género, depende en gran medida de las representaciones que los/as diseñadores/





as de tecnologías construyen de las relaciones e identidades de género de los/as destinatarios/as imaginados/as y que inscriben en las tecnologías.

En suma, las tecnologías, por un lado, son capaces de ejercer agencia en las relaciones y en las representaciones de género y –al mismo tiempo que las representaciones y las relaciones de género intervienen activamente en el diseño de las tecnologías–.

En este sentido, ¿de qué modo las tecnologías pueden transformarse en herramientas útiles para combatir los estereotipos y las asimetrías de género? ¿Es suficiente que los programas o las políticas tengan componentes específicos dirigidos a las mujeres? ¿O más bien lo que debe transformarse son las concepciones de género con las que esas tecnologías/políticas son diseñadas e implementadas? Tal vez sea aún más relevante comenzar a incorporar las perspectivas de las destinatarias en la factura de las tecnologías/políticas.

RECIBIDO: 15-11-21; ACEPTADO: 11-2-22



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERG, A. y LIE, M. «Feminism and Constructivism: Do Artifacts Have Gender?». *Science, Technology, & Human Values*, 20:3 (1995), pp. 332-351.
- BLOOMFIELD, B. y VURDUBAKIS, T. «Disrupted Boundaries: New reproductive technologies and the language of anxiety and expectation». *Social Studies of Science*, 25:3 (1995), pp. 533-551.
- BOREMANSE, D. «Máquinas de coser y la espiritualidad maya q' eqchi'. La vitalidad de la cultura q' eqchi' expresada en el rito wa'tesink». Segundo Congreso de Estudios Mayas, 1998.
- BOSE, C., BEREANO, P. y MALLOY, M. «Household Technology and the Social Construction of Householdwork». *Technology and Culture*, 25:1 (1984), pp. 53-82.
- CARENZO, S. «Lo que (no) cuentan las máquinas: la experiencia sociotécnica como herramienta económica (y política) en una cooperativa de 'cartoneros' del Gran Buenos Aires». *Antípoda*, 18 (2014), pp. 109-135.
- COWAN, R. «The 'Industrial Revolution' in the Home: Household Technology and Social Change in the 20th Century». *Technology and Culture*, 17:1 (1976), pp. 1-23.
- DE LAET, M. y MOL, A. «La bomba Bush de Zimbabue. Mecánica de una tecnología fluida». *Redes*, 18:35 (2012), pp. 105-158.
- FAULKNER, W. «The power and the pleasure? A Research Agenda for «Making Gender Stick» to Engineers». *Science Technology & Human Values*, 25:1 (2000), pp. 87-119.
- FAULKNER, W. «The technology question in feminism: A view from feminist technology studies». *Women's Studies International Forum*, 24:1 (2001), pp. 79-95.
- GIRBAL-BLACHA, N. «El hogar o la fábrica: de costureras y tejedoras en la Argentina Peronista (1946-1955)». *Revista de ciencias sociales*, 6 (1997), pp. 217-230.
- LIGHT, J. «When Computers Were Women». *Technology and Culture*, 40:3 (1999), pp. 455-483.
- LOPES, M. «Aventureiras nas ciências: refletindo sobre gênero e história das ciências naturais no Brasil». *Cadernos Pagu*, 10 (1998), pp. 345-368.
- MELLSTROM, U. «Patriarchal Machines and Masculine Embodiment». *Science, Technology, & Human Values*, 27: 4 (2002), pp. 460-478.
- MENDES DE VASCONCELLOS, B. «Gênero, tecnologia e Economia Solidária: reflexões a partir da experiência de uma associação de mulheres rurais». Tesis de maestría (inédita). Universidad Estadual de Campinas, 2011.
- MENDES DE VASCONCELLOS, B., BRITO DIAS, R. y SILVEIRA FRAGA, L. «Tecendo conexões entre feminismo e alternativas sociotécnicas». *Scientiae Studia*, 15:1 (2017), pp. 97-119.
- OUDSHOORN, N., ROMMES, E. y STIENSTRA, M. «Configuring the users as everybody: gender and design cultures in information and communication technology». *Science, Technology, and Human Values*, 29: 1 (2004), pp. 30-63.
- PARR, J. «Introduction: Modern Kitchen, Good Home, Strong Nation». *Technology and Culture*, 43: 4 (2002), pp. 657-667.
- SILVA, E. «The cook, the cooker and the gendering of the kitchen». *The Sociological Review*, 48 (2000), pp. 612-628.
- SORENSEN, K. y LEVOLD, N. «Tacit networks, heterogeneous engineers, and Embodied technology». *Science, Technology, & Human Values*, 17:1 (1992), pp. 13-35.



- THOMAS, H. «Estructuras cerradas versus procesos dinámicos: trayectorias y estilos de innovación y cambio tecnológico», en Thomas, H. y Buch, A. (coord.), *Actos, actores y artefactos. Sociología de la Tecnología*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2008, pp. 217-262.
- THOMAS, H. y SANTOS, G. «Introducción. Tecnologías para incluir: marco analítico-conceptual», en Thomas, H. y Santos, G. (coord.), *Tecnologías para incluir. Ocho análisis socio-técnicos orientados al diseño estratégico de artefactos y normativas*, Carapachay: Lenguaje Claro Editora, 2016, pp. 13-48.
- WAJCMAN, J. «Reflections on Gender and Technology Studies: In What State is The Art?». *Social Studies of Science*, 30: 3 (2000), pp. 447-464.



