



Antrópica revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán
México

Rodríguez Garat, Cintia

Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas
Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre,
2023, pp. 235-262
Universidad Autónoma de Yucatán

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723878083014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

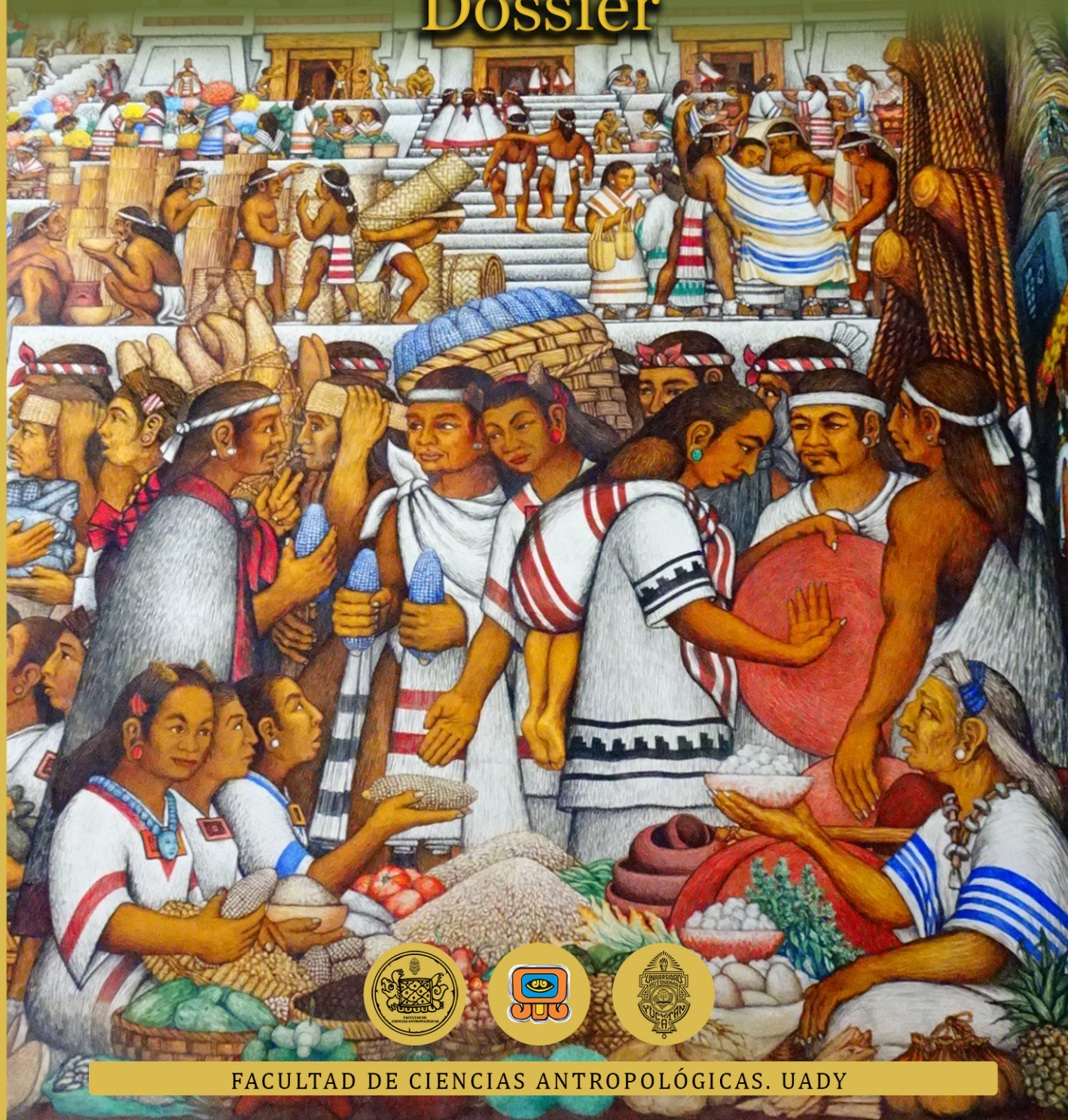
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Dossier



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS. UADY



Violencia interseccional en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas

Intersectional violence in the bodies-territories of indigenous women

Cintia Rodríguez Garat

Universidad Nacional de La Plata

<https://orcid.org/0000-0001-6914-9565>

cintiadanielarodriguez@gmail.com

Recibido: 09 de febrero de 2023.

Aprobado: 18 de mayo de 2023.

Resumen

Nuestro objetivo es reflexionar acerca de la ontología corporal de las mujeres indígenas desde el esquema epistemológico sujeto-sujeto, propio de las teorías decoloniales. En este aspecto, nos interesa dilucidar ciertos mecanismos de subalternización, en tanto huellas de la colonialidad, que siguen operando no solo en la construcción de sentidos, sino también como reproductores de la opresión interseccional que experimentan estas mujeres. Preliminarmente, para este planteo, nos enfocaremos en la delimitación del concepto de interseccionalidad. Luego, intentaremos articular, desde un planteo feminista decolonial, diversas narrativas de estas mujeres indígenas, vinculadas a la precarización de sus vidas y su salud, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica. Finalmente, nos resulta fundamental poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización, a partir de la clara referencia a las luchas y re-existencias de las mujeres indígenas, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización, la emancipación y la liberación de los pueblos oprimidos.

Palabras clave: Ontología corporal, interseccionalidad, vidas precarizadas, mujeres indígenas, feminismo decolonial, resiliencia.

Abstract

Our objective is to reflect on the body ontology of indigenous women from the subject-subject epistemological scheme, typical of decolonial theories. In this regard, we are interested in elucidating certain mechanisms of subalternization, as traces of coloniality, which continue to operate not only in the construction of meanings, but also as reproducers of the intersectional oppression experienced by these women. Preliminarily, for this proposal, we will focus in the delimitation of the concept of intersectionality. Then, we will try to articulate, from a decolonial feminist approach, various narratives of these indigenous women, linked to the precariousness of their lives and their health, as part of the violence instituted by the hegemonic culture. Finally, it is essential for us to highlight the resilience of subalternized cultures, as a horizontalized way of narrativizing a decolonial feeling from the performative memory of the body, against certain subalternization devices, based on the clear reference to the struggles and re-existences of indigenous women, within the framework of a perspective situated in decolonization, emancipation and the liberation of oppressed peoples.

Keywords: Body ontology, intersectionality, precarious lives, indigenous women, decolonial feminism, resilience.

Introducción a la problemática

En este artículo nos interesa indagar sobre la situación específica de los modos de subalternización¹ que las mujeres indígenas² denuncian, mostrando cómo se ponen de manifiesto diversas expresiones de violencia que se revelan de manera interseccional³, es decir, como problemáticas relacionadas con el género, la raza, la clase social, la geografía, la edad y la colonialidad, entre otros aspectos. En este sentido, nos preocupa contribuir al análisis del concepto de opresión (racialización) hacia lxs cuerpaxs-territorios⁴ (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017) de las mujeres colonializadas desde un enfoque decolonial. De ahí que, partimos de considerar que las mujeres subalternas encarnan en sus cuerpaxs-territorios múltiples expresiones de violencia interseccional que se manifiestan de formas particulares. Por ello, mediante la búsqueda de diversos gradientes de decolonialidad⁵, intentaremos reconocer y cultivar, como parte de una teoría y praxis decolonizadora, un conocimiento situado respecto a lo que estas mujeres declaran en diversos documentos publicados (página web del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, redes sociales personales, manifiestos, conversatorios en YouTube, entrevistas y notas periodísticas) sobre las formas de violencia que experimentan cotidianamente y, en particular, en el cuidado de su vida y su salud.

Así, el primer objetivo específico que perseguimos busca delimitar el concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1991; Curiel, 2008; Viveros Vigoya, 2016), en tanto causa primaria de la subalternización de las mujeres indígenas,

1 Antes de continuar, debemos aclarar que si bien nos enfocamos en un grupo racializado y lo abordamos como un colectivo que resiste a la subalternización que le imprime el Estado, desde la totalidad de sus instituciones, no empleamos el término “subalternidad” como forma de disminución o cosificación de las poblaciones mencionadas sino, por el contrario, hacemos uso del concepto enfatizando en las capacidades políticas y contrahegemónicas que estas comunidades vienen construyendo como formas válidas de resistencia a la vulneración de derechos (subalternización) a lo largo de la historia en el territorio argentino.

2 En particular, nos concentraremos en las mujeres pertenecientes al Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir.

3 Si bien el término “interseccionalidad” será definido más adelante, es interesante anticipar que esta noción permite abordar las opresiones de género desde una categoría que incorpora los efectos de la colonialidad. Así, este término asume la complejidad y profundidad de las formas opresivas en que se manifiesta la violencia colonial, patriarcal, racial, capitalista, sexista, androcéntrica, capacitista y xenófoba. En particular, nos centraremos en el planteo del término realizado desde los feminismos de Abya Yala.

4 Nos parece importante afirmar que emplearemos la “x” como una forma de simplificar la enunciación de géneros en lxs cuales puede expresarse cada término. De ahí que cuando aparezca una “x”, debe leerse el término en femenino, masculino e inclusivo.

5 Cuando hablamos de gradientes de decolonialidad nos referimos a las múltiples y divergentes propuestas, teóricas y/o prácticas, que el planteo teórico decolonial asume y lleva a cabo en nuestro tiempo para cuestionar (y denunciar) diversos aspectos de la colonialidad que funcionan como un *continuum* que no se pone en discusión y colabora con la subalternización de determinados grupos, colectivos y/o movimientos sociales.



con la finalidad de revelar la manifestación de estas formas de opresión en los relatos documentados de estas mujeres. En otras palabras, nos proponemos iniciar con la demarcación del concepto de interseccionalidad, para luego, en una segunda instancia del escrito, a partir de centrarnos en las propias narrativas que las mujeres indígenas efectúan en sus prácticas públicas, detectar en estos relatos distintas fisonomías que pongan en evidencia algunas de las formas en que se expresa la violencia interseccional que ellas padecen. En este aspecto, adherimos, como sugiere Lenkersdorf (2008), a que “para poder conocer otra cultura, otra cosmovisión (...) debemos aprender a percibirla desde la perspectiva de ella; de su cultura y cosmovisión” (p. 23).

Mediante un acercamiento a las mujeres indígenas, en tanto sujetxs de estudio situadas en una geografía particular, teñida por sus propias memorias y prácticas cotidianas, el segundo objetivo se centrará en conocer las violencias sostenidas estatalmente, a partir de lo que estas mujeres expresan en sus relatos, denuncias y experiencias singulares. Posteriormente, analizaremos estas narrativas, intentando revelar aquellas opresiones interseccionales producidas por la hegemonía cultural (en términos gramscianos), en función del discurso colonial que subalterniza e inferioriza tanto a las mujeres indígenas, como a sus conocimientos ancestrales, sus prácticas medicinales y sus modos de vida.

En este sentido, nuestra propuesta sienta sus bases en un hacer decolonial que se desarrolla mediante ciertas acciones/huellas constitutivas, como el “contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo, las cuales caracterizan la vocación decolonial, que permite el desprendimiento de la metodología de investigación” (Ortiz Ocaña y Arias López, 2019, p. 147). Concretamente, intentamos dejar de pensar en abstracto y anclar las narrativas en los espacios-temporalidades concretas, habitadas por estas mujeres indígenas, en tanto sujetxs reales, atravesadas por vivencias subjetivadas y experiencias geosituadas que les son propias.

Finalmente, con la intención de recuperar voces y memorias del territorio, nos proponemos como tercer objetivo el intento de hacer visible lo invisibilizado desde las propias expresiones de resistencia y re-existencia que las mujeres expresan públicamente, pero que, por diversos motivos que desarrollaremos más adelante, no consigue ser oído por la cultura hegemónica (Spivak, 1996). Por ello, no buscamos expresar nuestro punto de vista sobre los posibles contrapuntos ontológicos, epistémicos y políticos que pueden suscitarse en el encuentro entre culturas⁶, sino que, por el contrario, pretendemos describir aquellas tensiones a partir de exponer sus memorias, denuncias y su propia defensa sobre sus modos de entender el cuidado de la naturaleza y la vida.

6 En este caso, nos referimos particularmente al encuentro que se produce entre la cultura hegemónica con las diversas culturas provenientes de las cosmovisiones ancestrales.



En efecto, nos preocupa poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del/de lxs cuerpox (Butler, 2003, 2007, 2011; Macón, 2017), contra ciertos dispositivos de subalternización, a partir de la clara referencia a las luchas y re-existencias (Albán Achinte, 2016) de las mujeres indígenas, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización, la emancipación y la liberación de los pueblos oprimidos.

Metodología

El desarrollo de este artículo se basa en una investigación de diseño exploratorio, con un enfoque fundamentalmente cualitativo. En particular, nos interesa poner en evidencia que ciertos mecanismos de subalternización, en tanto huellas de la colonialidad, siguen operando no solo en la construcción de sentidos, sino también como reproductores de la opresión interseccional (Lugones, 2008; Curiel, 2008; Viveros Vigoya, 2016; Rodríguez Garat, 2022e; Romero Losacco, 2020) que experimentan estas mujeres. Para ello, el trabajo se centra en recabar información y datos a partir del uso de la técnica del análisis documental, teniendo como eje prioritario la voz de las mujeres indígenas, como expresión propia sobre las experiencias vividas vinculadas a la precarización de sus vidas y su salud, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica.

En concreto, nos centraremos en los relatos de dos de estas mujeres (Moiira Millán y Stella Maris Molina). En el caso de Millán (2021, 2022), la información fue obtenida de su participación en medios de comunicación (canales de televisión y redes sociales) y audios de WhatsApp. Por otra parte, los relatos de Molina (2022) se obtuvieron de la presentación que la vocera realizó sobre la temática “Chineo” en el 6° *Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política* y 1° *Simposio Internacional sobre Feminismos, Interseccionalidad, Justicia social y Autonomía relacional*, organizado desde el Centro de Investigación en Filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (CIEFI, IDIHCS, FAHCE-CONICET), el pasado 2 de diciembre de 2022. Los relatos fueron obtenidos del intercambio producido en el marco de su presentación en este evento.

La finalidad que persigue este registro es la construcción de un planteo hermenéutico y argumentativo que ponga de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial (Maldonado Torres, 2021; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Lenkersdorf, 2008; Valiente, 2021; Mena Lozano, 2020) desde la memoria performativa del cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización⁷.

7 Sobre este aspecto, corresponde aclarar que nos situamos en la praxis performativa que no se



Ontología corporal de las mujeres indígenas

Comenzaremos este apartado intentando develar las diversas formas opresivas en las que puede manifestarse la violencia colonial, patriarcal, racial, capitalista, sexista, androcéntrica, capacitista y xenófoba, en tanto violencias estructurales que atraviesan y se instalan en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas (Rodríguez Garat, 2022e). Para ello, partiremos de la delimitación conceptual de la categoría de análisis condensada en el término “interseccionalidad”, con el objetivo de poder indagar sobre distintas expresiones de la diferencia colonial incrustadas en las memorias de las mujeres indígenas. Entendemos que estos tintes coloniales encuentran su matriz opresiva en la violencia interseccional que consigue deshumanizarlas, mientras, a la vez, con idéntica potencia “carnalizada”, gesta en ellas, mediante sus propias narrativas denunciante y el empleo de sus cuerpxs performativxs, sus mecanismos de resistencia identitaria y re-existencia colectiva.

Entonces, emprendemos el análisis desde la demarcación del mencionado concepto “interseccionalidad”, entendiendo que esta noción resulta clave para abordar de forma específica la subalternización que afecta a cada persona, sector o comunidad particular. De modo que nos interesa comenzar el planteo de dicho término, atendiendo al exclusivo propósito que tenía la abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw (1991) cuando acuñó originalmente este concepto.

En este aspecto, es interesante subrayar que Crenshaw (1991) expresa la noción “interseccionalidad” para referirse a la situación de poder leer el mundo y “los problemas sociales a partir del análisis transversal de varias categorías, contextos, sujetos, experiencias” (Mena Lozano *et. al.*, 2020, p. 28). Sin embargo, lo cierto es que, genealógicamente, el planteo teórico comprendido en el concepto de “interseccionalidad”, es previo a la denominación conceptual elaborada por Crenshaw.

De allí que esta lúcida perspectiva comienza a ser desarrollada por activistas, académicas (de literatura, sociología y filosofía) y pensadoras vinculadas al feminismo negro y de color, desde mediados de los años setenta (Espinosa Miñoso, 2020). El objetivo de estos movimientos setentistas estaba centrado en la superación del enfoque planteado por el feminismo y el movimiento antirracista que reducía la escala opresiva que sufrían las mujeres a “un solo eje fundamental de interpretación de la opresión” (Espinosa Miñoso, 2020, p. 89), denominado “mirada categorial” por María Lugones⁸. En este punto, cobra sentido aclarar que, cuando

planta en el escenario social desde la mera denuncia del orden temático, sino que lo hace como una praxis que engendra a las palabras para quebrantar las autómatas expectativas “del montaje ficcional de las normas corporales, sexuales, de género, y raciales” en la búsqueda de subvertir los “protocolos predecibles del texto del consenso” (Maradei y Cutuli, 2021).

8 Lugones (1944-2020) es una filósofa feminista argentina que sostiene que las opresiones raciales y de género no “derivan” del poder colonial, sino que al contrario lo constituyen desde sus cimientos.



Lugones (2008) aborda la noción de mirada categorial precisa que se refiere al intento de control ejercitado por quienes poseen el poder, sobre lxs subjetividades subalternizadas que no pueden ser advertidxs por la intersección de categorías opresivas que lxs deshumanizan. Evidentemente, tal como señala Espinosa Miñoso (2020), esta crítica interseccional germina en un contexto en el que las mujeres blancas no podían ver, y, por ende, carecían de la capacidad de resolver:

las ‘diferencias’ profundas que separan a las mujeres en términos de sus intereses; la manera en que ello ha afectado la interpretación feminista de la opresión; y cómo esto termina produciendo una mujer subalterna ocultada y representada por la mujer blanca-burguesa tanto en la teoría como en la vida política (p. 90).

Inevitablemente, estas denuncias permitieron un viraje conceptual que puso en primer plano los conflictos concernientes a las mujeres negras y de color (y posteriormente, a los de las indígenas) con la inclusión de la categoría de *raza*, como taxonomía indiscutiblemente histórica, capaz de desempeñar “un papel crucial en la acumulación y expansión capitalista y que permite comprender la opresión que sufren una buena parte de las ‘mujeres’” (Espinosa Miñoso, 2020, p. 90).

De este modo, el concepto “interseccionalidad” permite comprender no solo el aspecto ontológico de la opresión sobre lxs cuerpys de muchas mujeres, sino más particularmente, se plantea como una herramienta metodológico-conceptual indispensable para abordar las violencias concretas que se instalan en las corporalidades específicas. Sobre este punto, Espinosa Miñoso (2021) considera que la perspectiva de la interseccionalidad es fundamental, desde el aspecto metodológico, para el desarrollo de políticas públicas que busquen “combatir el racismo contra las mujeres negras y racializadas en todo el mundo” (p. 88).

Desde un enfoque histórico, es claro que si nos concentramos en las destinatarias específicas alcanzadas por el concepto de interseccionalidad de Crenshaw (1991), expresamente, podemos afirmar que la autora construye el término para describir la situación de las mujeres negras en clara alusión a los agravantes que plantea la discriminación racial y de género respecto a los márgenes tradicionales. En este sentido, la abogada buscaba “señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres” (p. 139) en el ámbito laboral. Sin embargo, este término ha sido resignificado desde los feminismos decoloniales (Lugones, 2008; Espinosa Miñoso, 2010, 2013; Curiel, 2008; Gómez Correal, 2012; Ochoa Muñoz, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018), y actualmente, es empleado en referencia a las violencias interseccionales que experimentan las mujeres en general, y las mujeres indígenas y diversidades sexo-genéricas en particular.



Sobre este punto, tal como señala Crenshaw (1991), es claro que “no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género”, debido a que el entrelazamiento entre estas categorías en cada mujer da “lugar a aspectos estructurales y políticos propios de la violencia” (p. 139). Por ello, para referirnos a las propias opresiones que vivencian las mujeres indígenas, partimos de advertir que las consecuencias simbólicas y corporales de las distintas dimensiones opresivas interseccionales, las afectan de modo particular (Rodríguez Garat, 2022e). En efecto, según desarrollaremos más adelante, convenimos necesario afirmarnos en un abordaje semántico sobre las tensiones que surgen en sus expresiones de resistencia anti-coloniales, anti-capitalistas y anti-patriarcales con la pretensión hermenéutica de mostrar y significar situadamente la subalternización que padecen.

Sin embargo, volviendo a la conceptualización del término en cuestión, es interesante notar que en América Latina y el Caribe, una de las formas que adquirió la interseccionalidad fue a partir de la necesidad de contemplar las especificidades de la región, entendida como un espacio colonizado, no solo en términos políticos y económicos, sino también teóricos e ideológicos (Busquier, 2018). Este enfoque conceptual, tal como señala Busquier (2018), es el que se designó como “pensamiento decolonial” o como “giro epistémico decolonial” (Escobar, 2021).

No obstante, antes de proseguir el análisis, nos parece sumamente importante aclarar respecto al concepto “interseccionalidad” que debemos tener presente, tal como señala Femenías (2019), la contrapartida que puede generar el empleo de esta noción de forma rígida. La autora asevera que este término:

puede estabilizar las relaciones en posiciones fijas y sectorizar las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes. Por tanto, (...) se debe dar cuenta siempre del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen demasiado rápidamente bajo el tríptico sexo-raza-clase (p. 111, en Rodríguez Garat, 2022e, p. 44).

Es interesante notar que en la actualidad no existe una postura unánime respecto a la efectiva potencialidad del empleo de la categoría de “interseccionalidad”, en términos de agenciamiento, para las mujeres y diversidades sexo-genéricas. Diversas posturas críticas sostienen que este concepto resulta ser funcional a la categorización y reducción de todxs las mujeres y diversidades, bajo estas dimensiones opresivas implicadas. Curiel (2020) es una clara representante de este posicionamiento. Esta autora, centrada en un enfoque decolonial, afirma que cuando se alude a las categorías de “mujer”, “negra”, “empobrecida” y “lesbiana”, no nos referimos a la diferencia, sino a los efectos de la diferenciación, mediante los cuales las mujeres y las diversidades fueron clasificadas, producto de una intencionalidad política que abonó al sostenimiento de los distintos



sistemas de opresión (como el racismo, el capitalismo, heterosexismo, etc.). Por ello, Curiel (2020) considera que el objetivo no se centra en aceptar la diferenciación, sino en luchar radicalizadamente contra los sistemas opresivos que dan origen a la misma. De modo que, para la autora, el concepto “interseccionalidad” es un “comodín”, que no puede dar respuestas a este planteo, puesto que solo tiene la capacidad de describir la diferenciación. Por ende, este término solo “reproduce la lógica multicultural liberal” (Curiel, 2020, *min.* 5:38)

Sin embargo, teóricas como Viveros Vigoya (2009) reivindican la importancia de este término, puesto que la autora entiende que las discriminaciones debido a cuestiones raciales y/o sexistas: “utilizan el argumento de la «naturaleza» para justificar y para reproducir las relaciones de poder”, a la vez que “establecen una relación entre lo corporal y lo social, y visualizan a las mujeres como grupo naturalmente predeterminado a la sumisión” (Busquier, 2018, p. 6). Asimismo, Viveros Vigoya (2016) considera que la interseccionalidad sirve para “designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (p. 2). Por ende, lejos de oponerse al empleo del término, Viveros Vigoya (2016) destaca “el alcance teórico y crítico de un enfoque interseccional localizado y contextualizado” (p. 2) y subraya el potencial político del concepto para abordar “la consubstancialidad de estas relaciones para los grupos sociales involucrados” (p. 2). En este sentido, la autora enfatiza la relevancia que tienen, como enfoques epistémicos decolonizadores, los aportes del *black feminism*, el feminismo de color y el feminismo latinoamericano.

Lo cierto es que la categoría “interseccionalidad”, como señala Golubov (2016), se constituye en una herramienta heurística que permite incorporar a las mujeres de color e indígenas tanto a los análisis teóricos, como al activismo político del feminismo. Por este motivo, en este escrito adoptamos este término no solo para describir las opresiones interseccionales incrustadas en lxs cuerpaxs-territorios de las mujeres indígenas, sino más particularmente, como herramienta político-performativa capaz de resistir y de re-existir contra las injerencias subalternizantes específicas que los sistemas opresivos (capitalista, racista, patriarcal y geopolítico) imprimen en dichxs cuerpaxs-territorios.

Aclarado esto, nos parece importante marcar nuestra posición al respecto, destacando que pensamos que: mostrar explícitamente las distintas formas de subalternización que oprimen a las mujeres indígenas es el primer paso para cambiar “las relaciones de poder que han definido su posicionalidad particular” (Castro Gómez en Romero Losacco, 2020, p. 18). En concreto, nos interesa contraponernos a las posturas que exaltan los diferencialismos esencialistas, puesto que, como afirma Mena Lozano *et. al.*, (2020), estos generan insularidad y repiten “la jugada colonial del multiculturalismo que nos venden las formalizaciones de las políticas de Estado” (p. 29). Por ello, nos preocupa enfocar el análisis en



el abordaje de la noción ontológico-corporal de las mujeres indígenas, a partir de la propia trascendencia que ellas le otorgan a sus cuerpoxs-territorios en intrínseca relación a la tierra que habitan y las constituye en su propio transcurrir.

En este sentido, el intento de reflexionar acerca de la ontología corporal de estas mujeres nos conduce a un anclaje identitario con la tierra que las gesta y las “simbiotiza” en un tiempo circular que une sus acciones presentes con las memorias ancestrales (Rodríguez Garat, 2022e). Según Azpiroz Cleñan (2019), estos ancestros orientan sus luchas y resistencias frente a los embates capitalistas y racistas del Estado. Por ello, cuando pensamos la relevancia de la geopolítica, no solo como espacios geográficos, sino como “espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (Walsh, 2002, p. 175), debemos además entender la impronta que esta variable tiene para estas comunidades y la fuerza que adquieren en este contexto las denuncias al terricidio, en tanto materialidad corporal y espiritual de un estar geosituado (Kusch, 1976).

En efecto, para abordar las violencias interseccionales insertas en las ontologías corporales de las mujeres indígenas, nos interesa enfocar el análisis en el concepto de terricidio, por tratarse de una noción central en la lucha de las mujeres indígenas. Para ello, asumimos la definición sobre este término, otorgada por las mismas mujeres que integran el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir⁹ (2022). Por ende, cuando hablamos de terricidio, nos referimos a:

(e)l asesinato no sólo de los ecosistemas tangibles y de los pueblos que lo habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, a lo que llamamos ecosistema perceptible. Esos espíritus, son los responsables de que la vida continúe sobre la faz de la tierra y ellxs están siendo destruidos conjuntamente con su hábitat (Fragmento de comunicado comunitario del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, *parr.* 1).

9 El Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir se reconoce como un movimiento activo, antipatriarcal, apartidario, anticapitalista, y anticolonial, que lucha contra el racismo estructural y contra el terricidio. Este Movimiento surge en el año 2013, cuando algunas pocas hermanas fueron en busca de hacer visible lo que se pretende invisibilizar: sus cuerpas-territorio, sus cosmovisiones, sus identidades y sus derechos como mujeres y diversidades indígenas. Todos estos motores llevaron adelante el caminar que reunió y generó el apoyo de mujeres de 36/40 naciones preexistentes que cohabitan el territorio argentino. Juntas, se organizaron en el espacio que llamaron Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, y que, desde mediados del 2018, renombraron como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, para, finalmente, en la actualidad, renombrarse como Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Se autodefinen como un movimiento instituyente para amplificar derechos y se reconocen como un movimiento de tensión, en tanto que reclaman territorio y no aceptan tutelaje ideológico. Asimismo, se enuncian políticamente desde su identidad ancestral y sus cosmogonías, saberes e identidades territoriales. Son un movimiento beligerante, que confía en sus fuerzas como mujeres de la tierra. Su ancestralidad les da poder y sabiduría, y su amor por la vida las llama a la lucha. Este Movimiento está integrado por mujeres de las siguientes naciones indígenas: Nación Tapiete, Nación Wichí, Nación Mapuce, Nación Tehuelche, Nación Aymara, Nación Quechua, Nación Qom, Nación Kolla.



En síntesis, resulta claro que para identificar cómo se intersectan opresivamente las categorías de raza, género, clase social, edad, geografías, orientación sexual, entre otras, en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas, no podemos hacerlo sin tomar como eje principal de análisis el terricidio y sus implicancias, como una de las formas manifiestas de violencia estatal hacia las resistencias ontológico-corporales y espirituales de estos pueblos. De modo que, en el próximo apartado, enfocaremos el abordaje teórico-decolonial en este planteo.

Vidas precarizadas: violencias instituidas

Como hemos anticipado, en este apartado, aspiramos a poner en práctica el emblema decolonial y, por este motivo, procuraremos no hablar de “las otras”, sino hacer visible lo invisibilizado. Nos interesa desmontar la noción de un “yo autónomo” y autorreferencial, para dar lugar a las expresiones anti-capitalistas y anti-colonialistas, en tanto praxis decoloniales presentes en las propias narrativas de las mujeres indígenas¹⁰. En este sentido, nos parece relevante subrayar la importancia que presentan las “acciones desobedientes, resistentes, críticas, tenaces y transformadoras” (Borsani y Quintero, 2014, p. 14), que estas mujeres han sabido construir desde un claro rol político de resistencia identitaria y re-existencia colectiva. Entendemos que estas acciones ofrecen una profunda e inigualable oportunidad pedagógica para producir un conocimiento situado, y también para subvertir el recorte cultural europeizante que las universidades enseñan (Dussel, 2018), no solo a partir de lo que se aprende del afuera, sino a partir de la incorporación de voces no académicas, que históricamente han sido marginadas (Gandarilla Salgado, 2016).

Siguiendo a Maldonado Torres (2021), consideramos que el planteo decolonial “tiende a mostrar la relevancia de espacios intersticios, bordes, fronteras, diásporas y migraciones, archipiélagos, relaciones ancestrales con territorios, y conexiones de gentes a través de espacios y tiempos que resisten la incorporación en un imaginario geopolítico continentalista” (p. 197). Por ello, desde este marco nos interesa poner de manifiesto la precarización de las vidas y la salud denunciadas por estas mujeres, como parte de las violencias instituidas por la cultura hegemónica-colonial de Argentina.

10 Desde este planteo, nos interesa resaltar que, si bien como investigadores tenemos un marco conceptual a priori que nos permite seleccionar e interpretar las experiencias relatadas por las mujeres indígenas en cuestión, no buscamos de ningún modo imponer una lectura que se distancie, se oponga o altere lo que estas mujeres plasman como Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (<https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/>). En este sentido, nos centramos en una perspectiva decolonial, y en un intento de sistematizar lo narrado por “otras”, buscamos (idealmente) que emerja “lo otro”, sin definirlo de antemano.



Es claro que al centrarnos en las características del marco geopolítico, económico y cultural en el que se articulan modos opresivos específicos, implicados en la interseccionalidad de variables que definen las formas expresas de violencia que resisten las mujeres indígenas, nos situamos desde el concepto de la colonialidad global, pensando en las relaciones de poder que ha generado el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo (Mignolo, 2003 y 2010, *Cit.* Fernández Nadal, 2004). En este aspecto, asumimos que nuestra situación particular no es la vivida por estas mujeres. Pero ello, de ningún modo elude que asumamos un rol ético-político, instalado en:

la preocupación por el “cuidado del otro en cuanto otro”, desde la responsabilidad ética que plantea la “acogida del otro” (Lévinas, 1974; Cullen, 2017), en tanto alteridad diversa que gravita el suelo que habitamos (Kusch, 2007), mientras defiende el acervo de su existencia (Rodríguez Garat, 2022b, p. 10).

De este modo, en consonancia con lo que señala Mena Lozano *et. al.*, (2020), enfatizamos que la diferencia biótica enriquece las experiencias de vida. Precisamente por ello, abonamos a un planteo decolonial, puesto que nos permite no ceder frente a enfoques que predefinan las identidades y los modos en los que deben edificarse las relaciones intersubjetivas, interculturales e interepistémicas. En este sentido, nos interesa centrarnos en las formas políticas de expresión y denuncia que encuentran las mujeres indígenas desde un posicionamiento que invita a una lucha colectiva de resistencia, mediante la “territorialización del cuidado” (Trentini y Pérez, 2022), contra los embates colonialistas que la cultura hegemónica, racista y extractivista efectúa sobre los territorios.

Sobre este aspecto, nos concentraremos en desarrollar reflexiones iniciales a partir de basarnos en los relatos de dos mujeres indígenas (Moira Millán y Stella Maris Molina), integrantes del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (en adelante Movimiento), puesto que son luchadoras y voceras proclamadas por el mismo Movimiento para expresarse con radical firmeza y claridad respecto a las peligrosas implicancias que tiene el terricidio en nuestros modos de habitar el mundo. Para ellas, en palabras de la *weychafe* mapuce Moira Millán¹¹ (2021), el terricidio “es un concepto que sintetiza todas las formas de asesinar la vida que tiene el sistema” (0:53 *min.*). Incluso, estas mujeres sostienen que esta conceptualización incluye otras formas de muerte,

11 Moira Millán es una *weychafe* (que significa guerrera, luchadora, guardiana de la vida y de los territorios) y escritora mapuce. También, es una defensora de la tierra y los derechos de los pueblos indígenas. Millán es originaria de Puelwillimapu –la denominada Patagonia–, y coordina el “Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir”, que representa a 36 naciones nativas. Asimismo, es una de las impulsoras de la campaña de abolición del ‘chíneo’-violación en grupo de niñas indígenas por parte de hombres blancos o criollos-. En 2019 publicó su primera novela *El tren del olvido*, convirtiéndose en la primera novelista indígena en publicar en el país.



como lo son “el ecocidio¹², el epistemicidio, el genocidio, el femicidio” (Millán, 2021, 1:01 *min.*). De modo que el terricidio, en tanto maquinaria global capaz de exterminar sistemáticamente las diversas expresiones de la vida, consigue atentar contra la intrínseca relación que la humanidad tiene con “el resto de la naturaleza, pero también con su espiritualidad, con su cultura, con sus espacios sagrados” (Millán, 2021, 1:17 *min.*).

Este reclamo contra el terricidio, que ilustra el fuerte posicionamiento ecologista de las mujeres de las diversas comunidades indígenas (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2021), se orienta al intento de conseguir que este concepto se convierta en una categoría jurídica. El objetivo de la reconfiguración jurídica del término, claramente, se plantea en vinculación a la juzgabilidad de estos actos, a la vez que se enfoca hacia el intento de promover reales condenas a los gobiernos y a las empresas terricidas. Es evidente que, para las mujeres indígenas, y en particular para las mujeres mapuce, existe una gran correlación entre el territorio y sus propixs cuerpxs (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010; García Gualda, 2017; Rodríguez Garat, 2022).

De allí que, según distintos estudios, una de las vinculaciones más claras entre sus cuerpxs y sus territorios se debe al posicionamiento que estas mujeres indígenas han adquirido en la vanguardia política de la Confederación Mapuce de Neuquén, en parte, debido a la influencia de la maternidad¹³. Según afirman Gómez y Trentini (2020), la figura de la madre luchadora explica: “la relación entre ‘mujer-tierra/territorio’ y la importancia de defender la tierra/territorio siempre con la mirada puesta en las futuras generaciones” (p. 123, en Rodríguez Garat, 2022e, p. 49).

Sumado a lo dicho, para “la cultura del Pueblo Mapuce, el parto y la maternidad tienen un significado que evoca a su intrínseca relación con la tierra” (Rodríguez Garat, 2022a, p. 6). Esto se produce debido a que, para su cosmovisión, “la placenta simboliza el vehículo que ciñe la vida con los ancestros, mediante un lazo que se representa como motor de la vida y principio de la muerte”. (Rodríguez Garat, 2022a, p. 6). En este marco, el territorio funciona para las mujeres mapuce como determinante, es decir, al mismo tiempo que lo habitan y son habitadas por éste.

12 El concepto de ecocidio no es nuevo, pero desde 2021 tiene una definición jurídica. En concreto, este término remite a cualquier acto ilícito o arbitrario perpetrado a sabiendas de que existen grandes probabilidades de que cause daños graves, extensos o duraderos al medio ambiente.

13 Estudios como los planteados por Sciortino y García Gualda (citadas en Gómez y Trentini, 2020, p. 123) “plantean que la figura materna influyó, definitivamente, la manera en que las mapuce piensan, analizan y legitiman su participación política” (Rodríguez Garat, 2022e, p. 49).



Por otra parte, es fundamental subrayar que, en la cultura del Pueblo Mapuce, “cada persona tiene un *Tuwün* (su origen territorial, su tierra) y un *Küpalme* (que es el tronco familiar o la herencia de los antepasados)” (Kallfü Nawel, mayo de 2020, en Rodríguez Garat, 2022a, pp. 6-7). La importancia de estos dos elementos radica en que “sientan las bases que permiten construir un camino que determina no solo: ‘hacia dónde se va’, sino también, cuáles son los roles que a futuro podrá desempeñar el niño o niña fortaleciendo su salud y su bienestar” (Kallfü Nawel, mayo de 2020, en Rodríguez Garat, 2022a, pp. 6-7).

Por ello, cuando Moira Millán (2021) expresa la relación entre sus cuerpos y el territorio, señala que “hay fuerzas que habitan los ríos, las montañas, las selvas, los lagos. Y esas fuerzas también a veces se posan en las personas” (2:28 *min.*). Por este motivo, tienen *machis* (o “mujeres medicinas”), que reciben esas fuerzas y esos espíritus de la tierra en sus propias “cuerpas”, para finalmente, transmutar esa energía y mantener el equilibrio con la naturaleza. Precisamente, por ello, Millán (2021) reivindica de forma contundente esta relación, y afirma que: “no puede haber libre determinación de los pueblos, si no hay libre determinación de nuestras cuerpos y de nuestros territorios” (02:51 *min.*). En efecto, la lucha por resguardar la vida de los territorios es fundamental, porque mediante sus “cuerpas” la naturaleza (ríos, montañas, lagos, selvas, etc.) habla (Millán, 2021).

En vinculación con lo desarrollado, resulta sustancial atender al rol específico que asumen y demandan las mujeres en las comunidades indígenas del territorio argentino, puesto que producen un marcado y distintivo viraje en la militancia con respecto a los movimientos feministas tradicionales. Las mujeres indígenas piensan que, en general, el feminismo hegemónico desconoce lo que sucede en los territorios en conflicto y lo que les acontece particularmente a las mujeres pertenecientes a comunidades indígenas (Millán, 2021). Ciertamente, por ello, Millán (2021) señala que el feminismo, además de ser anti-patriarcal, debe ser anti-colonial.

En concreto, esta observación que las mujeres del Movimiento le realizan al feminismo hegemónico, se plantea en torno a hacer visible una de las expresiones más aberrantes que ellas, y en particular las niñas indígenas, resisten y denuncian como un acto terrible y persistente de cabal sometimiento colonialista. En particular, nos referimos precisamente al “chineo”.

Para Stella Maris Molina¹⁴ (2022), representante Kolla del Movimiento,

14 Stella Maris Molina pertenece a la Comunidad Kolla de Iruya (Salta), y es otra de las mujeres representantes del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Stella fue elegida por el Movimiento para participar como vocera en el 6° Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política y 1° Simposio Internacional sobre Feminismos, Interseccionalidad, Justicia social y Autonomía relacional. Los relatos fueron obtenidos de su presentación sobre el “chineo” en este evento (los datos fueron expresados en el apartado



esta horrorosa práctica se define como una “violación en manada, colonial y racista hacia las niñeces indígenas” (16:53 *min.*). Asimismo, Molina (2022) expresa que este fenómeno sucede principalmente en el norte del país, y el Movimiento de Mujeres busca concientizar que se trata de un crimen de odio hacia sus niñeces. Del mismo modo, señala que es muy importante esclarecer que el “chineo” no se trata de una práctica cultural, sino de “una práctica sistematizada, colonial, perpetrada por criollos hacia nuestras comunidades” (17:15 *min.*).

Para abordar el trasfondo semántico del concepto en cuestión, Stella Molina (2022) rastrea la genealogía del concepto “chineo”, y afirma que, desde la conquista hasta nuestros tiempos, los colonos-imperialistas siempre han degradado y racializado a “lxs indígenas”, y lo han hecho a partir de tomar y sacrificar lxs cuerpxs de las mujeres, hombres y niñeces indígenas, para lograr de ese modo apropiarse de sus territorios. No obstante, el término “chineo” surge a partir de la forma de denominación que los conquistadores (y criollos) habían construido para referirse despectivamente a las indígenas del norte argentino. De allí que la forma expresiva del término “china”, como categoría semántico-ontológica empleada para referirse a estas mujeres, originalmente estuvo cargada de una profunda y racializada degradación (Molina, 2022).

Por lo dicho, el Movimiento (2022) afirma que “la palabra chineo le pertenece al opresor, al invasor, al criollo violador” (*parr. 4*). Puesto que “esta palabra tiene una carga racista, misógina y genocida” (*parr. 4*). Incluso, expresan que:

Si omitimos esta palabra estamos contribuyendo al negacionismo de mostrar la perversidad racista del Estado que se articuló mediante mecanismos y prácticas criminales para la eliminación de nuestros Pueblos. La palabra chineo da cuenta de cómo se han racializado nuestras cuerpos y devaluado nuestras vidas (Fragmento de comunicado comunitario del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, *parr. 4*).

En este marco, Molina (2022), basa su relato sobre los mecanismos que emplean “los criollos” para abusar de sus niñas, a partir de reconocer las implicancias que plantea la denigración conceptual a la que quedan sujetas las mujeres indígenas, bajo el heredado concepto de “china” (o “chinitas”) al que son sometidas producto de la racialización sobre sus fenotipos. De ahí que, esta mujer Kolla relata que sus niñeces son degradadas en su calidad humana, al punto de ser “cazadas” como animales, dando lugar al funcionamiento de estos encarnizados ritos de odio de la cultura colonial, racista, capitalista y patriarcal que se ensaña ferozmente contra sus cuerpxs.

Al describir estos incalificables ultrajes, Molina (2022) comenta que las niñeces, y en particular las niñas, son acorraladas y atrapadas en sus recorridos

metodología).



hacia la escuela, o bien, cuando deben caminar durante kilómetros para encontrar agua potable y poder llevarla hacia sus hogares. Según señala Stella Maris Molina (2022), las niñas son cercadas por los criollos, mientras:

las hacen correr, correr, correr, correr. Ellos, en sus motos, cuatriciclos, camionetas, autos, hasta que (ellas) se cansan y quedan extenuadas. Ahí, (...) son violadas, y luego de que las violan, las matan (...). Para no dejar rastros, las tiran, cual presa cazada, en cualquier lugar (29:03 *min.*)

Por su parte, cuando Moira Millán (2021) se refiere a esta práctica del “chineo”, considera que esta solo puede entenderse a partir de considerarla como una continuidad de políticas coloniales. Por ello, la define como:

una aberración sexual cometida contra las niñas indígenas, (en la) que los criollos con cierto poder económico, con cierto nivel político, violan a las niñas, a veces en manada, a veces de manera individual. Ellos creen que están viviendo como un rito iniciático de la sexualidad de la nena. Pero que es, en realidad, una experiencia traumática que a veces deriva en suicidios, y deriva en muerte (6:23 *min.*).

Sumado a ello, Millán (2021) comenta que cuando las mujeres intentan denunciar en los estamentos judiciales estos brutales hechos, los jueces inactivan las causas, debido a que interpretan que estas experiencias se tratan de una práctica cultural. Por este motivo, las mujeres indígenas se ven cercadas a denunciar y visibilizar lo que viven mediante la difusión de múltiples audios y videos en las redes sociales. Incluso, entendiendo el riesgo que ello implica para su seguridad física. Una clara demostración de ello, es la denuncia de Millán (2022) en todas sus redes sociales (mediante WhatsApp, Instagram y Facebook), en la que expresa:

Una de nuestras hijas de tan solo 12 años, en Salta, perteneciente del Pueblo Wichí, ha sido violada y estrangulada. Hoy pelea por su vida. Está internada en grave estado (...). Una hija en un país racista y criminal, que está permitiendo con su indiferencia la multiplicación de muerte sobre nuestras niñeces (0:13 *min*) (...). En la Argentina, en donde no hay presupuesto para la alimentación, educación, salud, políticas de género, etc. Sin embargo, sí hay presupuesto para reprimir y matar (0:44 *min.*).

Es claro que la incisiva denuncia a este monstruoso acto se ha convertido en uno de los motores de lucha más apremiantes y desesperados que el Movimiento sostiene y resiste. Incluso, es importante notar que esta resistencia se produce en completa soledad y bajo la complicidad de un país que observa estas aberraciones, en el mejor de los casos, como un tímido espectador incapaz de alzar la voz. Esto queda demostrado en las palabras de Moira Millán (2022) cuando afirma que:

Todos callan el genocidio. Todos lo habilitan con su silencio. El Papa con su silencio; Presidente, con su firma; la Vicepresidenta, con su indiferencia; una inmensa mayoría del pueblo argentino, con su indolencia; los grandes medios hegemónicos de comunicación, con sus mentiras racistas. Todos avalan (...) (1:39 *min.*)¹⁵.

15 Disponible en: <https://acortar.link/moira>



No obstante, las mujeres indígenas se posicionan críticamente respecto a la violencia patriarcal que se yergue sobre sus cuerpxs, y asumen que esta también es llevada a cabo por los hombres pertenecientes a las comunidades indígenas. Millán (2021) plantea que esto sucede porque “la colonización se ha inoculado dentro del espíritu y el pensamiento de los hombres, y tal vez es el único privilegio con el que cuentan, porque en realidad son oprimidos socialmente, oprimidos culturalmente” (8:12 *min.*). Resulta claro que, en la actualidad, el colonialismo se expresa de múltiples formas. En efecto, Millán (2021) señala que, en nuestros días, “la colonización se ha reciclado. Los estados republicanos coloniales se reciclan y articulan modos más sofisticados de opresión” (9:06 *min.*) en los que reactivan las violencias de formas más sutiles y poderosas sobre sus “cuerpxs-territorios”.

En síntesis, creemos que estas complejas marcas opresivas, que históricamente se han ido enquistando colonial, patriarcal y clasistamente en lxs cuerpxs-territorios de estas mujeres indígenas, son una patente expresión de las huellas corpo-políticas (Foucault, 2010; Mbembe, 2016; Mignolo, 2015; Castillo, 2014) que los mecanismos de colonización actual siguen irrigando en nuestras geografías. De modo que, con la responsabilidad ético-política que conlleva el abordaje de estas narrativas presentadas, y en un intento de dignificar todas las vidas, nos proponemos pensar en otros horizontes posibles de existencia. Consideramos que este planteo, habilita otras perspectivas para poder pensar, desde cosmogonías alternas, diversos aspectos centrados en el enaltecimiento de la vida y en formas-Otras de habitar el suelo.

Por ello, en el próximo apartado, buscaremos poner de relieve la resiliencia que construyen estas culturas indígenas subalternizadas por el yugo colonial, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del cuerpo. En particular, nos interesa evidenciar las distintas formas que estas culturas encuentran para contraponerse a estas violencias sistémicas instituidas, en clara referencia a sus luchas y re-existencias contra ciertos dispositivos de subalternización, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización y la liberación de los pueblos oprimidos.

Mujeres en lucha: resistencias y re-existencias para decolonizar la naturalización del genocidio y la opresión desde la memoria performativa del cuerpo

En este apartado, intentaremos mostrar diversas experiencias inscriptas en determinados espacios-tiempos y en lxs cuerpxs-territorios de las mujeres indígenas, pertenecientes al Movimiento, entendiéndolas como posibles habilitaciones hacia nuevos lugares de enunciación performativa marcados por la diferencia colonial. En este aspecto, nos interesa encontrar espacios intersticiales que permitan dar luz a las potentes resistencias de estas mujeres, a partir de poner en juego la



apertura de otras geografías del ser, del conocer y de la lucha ancladas en el lugar, que narran sus historias, muchas veces subsumidas, actualizando la herida colonial, mientras gestan palabras, espiritualidades y emociones que habitan nuevos horizontes ontológicos, epistémicos y políticos.

En este sentido, para abordar estas huellas de resistencia (ontológica, epistémica y política) que plasman las mujeres indígenas, pensamos que es importante partir del reconocimiento de las propias tensiones que se generan dentro del espacio constituido por el Movimiento. Puesto que, las decisiones políticas que toman las mujeres pertenecientes a las diversas comunidades indígenas de Argentina son debatidas en el marco amplio que ofrece el Movimiento.

Para ello, todas las mujeres de cada comunidad (Tapiete, Wichí, Mapuce, Tehuelche, Aymara, Quechua, Qom, Kolla) se congregan en cada Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Hasta el momento (2022), han organizado tres Parlamentos con una duración “de tres o cuatro días” cada uno (Molina, 2022, 1:14:30 *min.*). En estos marcos se dirimen posicionamientos éticos-políticos sobre los diversos temas que atraviesan a las mujeres pertenecientes a cada comunidad, y también se ponen en cuestión los fundamentos políticos para llevar a cabo las luchas que sostienen. Según comenta Stella Maris Molina (2022), en estos extensos encuentros hacen ceremonias ancestrales, se divierten, conversan, se ríen, lloran, discuten, pelean, tienen idas y venidas. De la misma forma, esta vocera Kolla afirma que, a menudo, realizan videollamadas mediante la Plataforma *Zoom*, entre “cincuenta, sesenta, setenta (integrantes del Movimiento), con lo que son tres o cuatro horas” (1:14:44 *min.*).

Lo cierto es que todas las mujeres se integran en una comunión del senti-pensar, que cimienta la base amorosa de sus luchas orientadas a la construcción del Buen Vivir (Molina, 2022). De acuerdo con el planteo de Valiente (2021), convenimos en entender esta expresión “senti-pensante” como un “acercamiento a otras sensibilidades y racionalidades”, que a la vez faculta a “observar que lo decolonial no se aprecia solo en la academia, sino en la cotidianeidad de sujetos situados y encarnados” (p. 22). En efecto, Molina (2022) reivindica las luchas del Movimiento, porque estas luchas que se orientan a preservar la vida en todas sus formas, están sostenidas en la espiritualidad, con las ceremonias ancestrales en las que buscan “lograr esa unión y ese contacto con la tierra, con nuestros elementos, con nuestras fuerzas elementales y ancestrales” (39:15 *min.*).

Sobre este aspecto, lejos de romantizar los sentidos de sus disputas y contiendas, Millán (2022) señala que las luchas no se tratan solamente de luchas políticas, sino también de resistencias orientadas a una recuperación espiritual y de autodefensa. En este punto, cuando pensamos en las prácticas decolonizadoras que efectúan estas mujeres, asumimos que estas conllevan a esa



transformación creativa del ser-ahí que enuncia Castro-Gómez (2007), mientras, a su vez, les permite habitar el territorio desde formas-Otras de vivenciar la espesura del mundo (Palermo, 2016). Precisamente, en este marco, abonamos a exaltar la potencialidad visceral del sentir de estas mujeres, plasmado en sus discursos y resistencias, desde el inherente carácter de transformación de lo dado que posee el cuerpo en su dimensión performativa (Butler, 2014; Macón, 2017).

Una muestra de ello es representada por algunas de las acciones políticas ejecutadas en los últimos años por parte del Movimiento, en un claro intento de interpelar no solo a la memoria, sino también al sistema. Respecto a esto, Millán (2021) sostiene que “no puede haber una lucha anti-colonial, si se sigue entronizando y respetando a las figuras de los genocidas que llevaron adelante el asesinato de tantos pueblos” (5:34 min.). Por ello, las contiendas de la actualidad buscan poner en evidencia las múltiples expresiones genocidas (pasadas y presentes) llevadas a cabo por los gobiernos neoliberales, capitalistas, racistas y patriarcales.

Entre las acciones más contundentes puestas en juego por el Movimiento en la escena pública, podemos señalar, por ejemplo, la Campaña “*#BastaDeChineo*”¹⁶ que, actualmente, se plantea como “*#AboliciónDelChineoYa*”¹⁷. Esta iniciativa consensuada por todas las Mujeres y Diversidades Indígenas

16 En esta Campaña, *#BastaDeChineo* (2019-2020), los objetivos de lucha se centraban en: 1. Declararlo crimen de odio; 2. Reafirmar que no es una práctica cultural, sino una práctica colonial sistemática; 3. Declararlo como imprescriptible; 4. Responsabilizar e inhabilitar a trabajar en territorios indígenas a empresas que tengan entre sus empleados a violadores; y, 5. Responsabilizar, inhabilitar y dar de baja deshonrosa a policías, gendarmes y/o militares que violen mujeres indígenas.

17 En esta última Campaña *#AboliciónDelChineoYa*, el Movimiento se propone realizar un ultimátum al Estado argentino para la prevención y abolición del chineo. De ahí que, las exigencias se centran en: 1. Declarar al chineo como crimen contra niñeces indígenas, equivalente a los crímenes más aberrantes contra la humanidad; 2. Declararlo como crimen imprescriptible; 3. Responsabilizar civil y penalmente e inhabilitar a trabajar en territorios indígenas a empresas públicas y privadas con empleados que hayan cometido esta aberración; 4. Procesar, condenar y dar de baja deshonrosa a policías, gendarmes y/o militares, que cometan estos hechos y encubridores; 5. Responsabilizar civil y penalmente, expulsar y condenar a las instituciones, organizaciones de la sociedad civil y grupos religiosos que operan en territorio indígena y fueran cómplices directos e indirectos; 6. Que la Justicia Ordinaria juzgue y condene sin excepción y sin reconocimiento de fueros a funcionarios públicos, que sean ejecutores de estas prácticas, cómplices o bien facilitadores de las mismas; 7. Embargar los bienes de los violadores, para procurar la contención de la víctima según sus necesidades y cosmovisión; 8. Exigencia al Estado de la creación de un Consejo Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas para la abolición del chineo, con estatus de secretaría y con fondos económicos pertinentes; 9. Para desactivar los escenarios de complicidades que generan este crimen, reformular los mecanismos de diálogo y representación entre los Pueblos Indígenas y el Estado. Es por ello que exigen que la representación de sus voces y derechos como mujeres y diversidades indígenas no esté tutelada por las voces de las masculinidades de los pueblos originarios; y, 10. Que cualquier legislación o medida que se tome para abolir el chineo contenga todos y cada uno de los puntos consignados, ya que han sido consensuados con la participación directa de las mujeres y diversidades de la mayoría naciones indígenas.



autoconvocadas, que tiene por objetivo erradicar esta impunidad y exigir justicia, surgió luego de la ocupación pacífica del Ministerio del Interior en Ciudad Autónoma de Buenos Aires, durante once días corridos en el mes de octubre del 2019.

Por otra parte, frente a la avanzada terricida de las empresas extractivistas y el latifundio transnacional, habilitada por el Estado Nacional, y contra toda posibilidad diaspórica, las comunidades indígenas construyen desde sus cuerpoxs-territorios una resistencia organizada. De allí que, su cotidianeidad se traduce en un caminar persistente, que experimenta la contraofensiva anti-colonial frente a una cruenta represión militarizada por parte de los Comandos Unificados en sus territorios (Molina, 2022; Millán, 2022). Incluso, es claro que las narrativas de estas mujeres, impregnadas de una fuerte convicción en defensa de sus territorios, les otorgan la posibilidad de crear otras geografías del poder que se oponen al violento amedrentamiento estatal.

Otro caso ejemplificador de este planteo es representado por la categórica resistencia de estas mujeres, encuadradas desde el Movimiento, frente a la persecución sistemática del Estado materializada en la represión de la *Lof Lafken Winkul Mapu*, mediante el desalojo acaecido en Villa Mascardi (el 2 de octubre de este año). Escenario que dejó como saldo el encarcelamiento¹⁸ de cuatro *pu lamngen* de Puelmapu y sus hijxs (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022).

Como respuesta a esta violencia racista y capitalista institucionalizada, las mujeres indígenas del Movimiento (2022), exigen la igualdad de derechos en las creencias culturales, y también, que se respete y honre la cosmovisión de sus pueblos. Este planteo, que resiste al olvido y lucha por la vida, nos remonta a reflexionar sobre la necesidad de reconstruir formas novedosas de ser, conocer y actuar, tal como enuncia Walsh (2006). En palabras del autor:

la meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la creación de sociedades justas (p. 170)

En este aspecto, pensando en las acciones tendientes a transformar las esferas ontológico-políticas y la promoción de construcciones alternativas (Walsh, 2006) en la búsqueda de sociedades más justas, es interesante resaltar otra de las acciones promovidas por estas mujeres indígenas. En este caso, nos referimos a la ocupación pacífica del Banco Central de la Nación Argentina realizada por el Movimiento, el pasado 9 de noviembre del año 2022. Según expresa Molina (2022), “es en este lugar, donde se planifican los destinos de la Patria (argentina) (...). Es aquí donde los intereses y los capitales definen quién vive y quién

18 Aún vigente a la fecha (15/12/22).



muere” (43:39 *min.*). Por ello, en esta acción, en la que fueron atendidas por el Presidente del Banco Central, el objetivo de las mujeres del Movimiento se orientó no solo a ser escuchadas para solicitar la participación en las políticas públicas necesarias para generar presupuestos ineludibles para la erradicación de prácticas como el chineo, sino también para exigir el emplazamiento de una agenda por la vida, contra todo presupuesto asignado para generar muertes.

Sobre este punto, frente al extractivismo impuesto bajo la represión estatal y racista, las mujeres indígenas del Movimiento se niegan al ideal de progreso, propio de la modernidad/colonialidad, cargado de hambre, muerte y veneno (Millán, 2022). De ahí que, en la búsqueda de promover una co-existencia natural, espiritual y cultural amplia, Millán (2021) afirma: “creo que vamos a poder vencer este sistema de muerte abrazando la vida, pero recuperando la memoria de los territorios, de nuestras cuerpas-territorios” (4:30 *min.*).

Del mismo modo, aunque sin respuesta, el Movimiento se ha expresado mediante un comunicado¹⁹ dirigido al Cardenal Mario Aurelio Poli, Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina, y a la mayor autoridad de la Iglesia Católica Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco, para solicitarles su intervención a favor de la liberación inmediata de las presas políticas mapuce, entre ellas, su máxima autoridad espiritual, la *Machi* Betiana Colhuan Nahuel, encarcelada entre las cuatro *pu lamngen* de Puelmapu durante el desalojo mencionado antes.

Luego, ciertamente, una delegación de *pu lamngen* de Puelmapu²⁰, intentó reunirse el 12 de diciembre del año 2022 con el presidente Alberto Fernández, para exigirle intervención frente a las múltiples vulnerabilidades interseccionales que se encarnado sus cuerpaxs-territorios durante los últimos avatares colonialistas y capitalistas referidos anteriormente. De este modo, el reclamo presentado se orienta a la transformación de las relaciones que las han sulbaternizado. Es decir, apunta a la abolición del “Chineo”; a la inmediata liberación de las presas políticas Mapuce; al retorno de la *machi* Betiana Colhuan Nahuel a su *rewe*; a la disolución del Comando Unificado; a la desmilitarización de todos los territorios indígenas y la finalización de los desalojos, y finalmente, al reconocimiento y la restitución de sus territorios (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022).

19 Esta acción fue consensuada por más de cien personas que participaron en un Fuxa Xawün los días 25, 26 y 27 de noviembre de este año, en la ciudad de Fñrilofche (Bariloche) (Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 2022, Instagram).

20 Viaje realizado el 12/12/2022. <https://www.facebook.com/100004215962922/videos/1158614458107131/>



En este sentido, en el marco de un reclamo amplio que busca visibilizar el daño colectivo sufrido con el encarcelamiento de la *machi*, el violentamiento de su *rewe* y del espacio territorial a él vinculado, las mujeres del Movimiento afirman que: buscan “desandar décadas de relación colonial, de ejercicio de la violencia, de racismo y de estigmatización hacia el conjunto de los Pueblos Indígenas” (Fragmento de “Libertad a las presas políticas mapuce”, Comunicado del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 13 de noviembre de 2022).

A lo que añaden, la ineludible necesidad de gestar lo que Ortiz Ocaña y Arias López (2019), llaman “formas ‘otras’ de pensar, sentir y existir” (p. 147). Por ello, subrayan la imprescindible significación que tienen sus territorios para la continuidad de los Pueblos, en particular, del Pueblo Mapuce. Incluso, invitan a crear los espacios y momentos, que solo la hegemonía puede conceder (en términos de concesión patriarcal-colonial y habilitación para ser, conocer y participar), para establecer “un diálogo realmente intercultural y respetuoso de las personas, las vidas, los territorios y las normas vigentes”, con la intención de “lograr ese entendimiento para actuar de manera acorde a nuestras pautas culturales” (Fragmento de “Libertad a las presas políticas mapuce”, Comunicado del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, 13 de noviembre de 2022).

Para ello, como señalan Ortiz Ocaña y Arias López (2019), es claro que se requiere de “la configuración de nuevos tipos de conocimiento y nuevas ‘ciencias’, cuya estructura categorial se sustente en el saber del otro, considerado inferior, y no solo en la episteme del logos moderno/colonial, considerado superior” (p. 147). Sin embargo, nos resta interpelarnos respecto a las oportunidades reales que ofrece este planteo, cuando nos referimos a la participación en la construcción de conocimiento y a la habilitación de la palabra y la acción de las mujeres indígenas de nuestro país.

En este sentido, resulta fundamental resaltar no solo las implicancias opresivas que se entrelazan interseccionalmente en el/lx cuerp(x) de las mujeres subalternas indígenas, sino también aquellas que remiten de modo particular a lo que su voz puede o no enunciar y denunciar respecto a su situación de opresión. Sobre este último planteo, referido a la enunciación, resulta pertinente retomar la perspectiva que plantea Spivak (1996), respecto a la relevancia de completar el acto de habla, en la circularidad de la formulación y su respectiva recepción. Consideramos que este aspecto es esencial para abordar la vida y las co-existencias en términos de interculturalidad, puesto que, al evidenciar que las mujeres de comunidades indígenas son subalternizadas y acalladas de forma más enfática, debido a las dimensiones que las oprimen interseccionalmente, se pone de manifiesto la existente dificultad en el acceso al diálogo horizontal, necesario para el logro de una co-habitabilidad intercultural, interepistémica y respetada.



Efectivamente, nuestro planteo se sitúa en una co-construcción recíproca en los planos ontológicos, epistémicos y políticos que atiendan a la interculturalidad como una oportunidad performativa de co-creación enriquecedora para todas las culturas intervinientes. En este punto, exaltamos el rol que asume la performatividad, en tanto “productora de efectos reales”, asumiendo que, como afirma Esposito (2007), esta potencia se vuelve decisiva cuando la “persona” se distingue de la condición de esclavx, entendiendo esta última como “el tránsito entre persona y cosa”. Es decir, “como cosa viviente y como persona reificada” (pp. 20-1). En este marco, se resignifica la implementación del diálogo intercultural-performativo, puesto que, como señala Mena Lozano *et. al.* (2020), la “re-activación de la escucha, del afecto y de la co-creación en familia” es central para propiciar el reemplazo del “modelo antropocéntrico por un modelo biocéntrico en el que la vida, en tanto tejido de seres y coexistencias, oriente el sentido y el dinamismo del quehacer” (p. 13).

En síntesis, entendemos que cuando la performatividad es instalada en la escena pública por parte de las mujeres subalternizadas, como práctica performativa de la diferencia, se vuelve capaz de poner en juego los efectos de la persistente degradación del testimonio de su colectivo (Stipo, 2017; Rodríguez Garat, 2022e). De este modo, consideramos que estas mujeres, con su impronta narrativa de un sentir decolonial re-existente, germinan la necesidad de reflexionar acerca de la relevancia que adquiere la construcción del diálogo intercultural en el marco de la creación de verdaderos espacios performativos y deliberativos. En efecto, concebimos que justamente desde la memoria performativa del/de lxs cuerpxs, contra ciertos dispositivos de subalternización, las mujeres indígenas enaltecen la praxis liberadora de los pueblos oprimidos, a partir de exponer formas-Otras de entender y construir sus identidades colectivas y epistémicas, en el marco de la acción y la decisión autónoma sobre sus formas de vida, frente a las discriminaciones interseccionales y las vulnerabilidades programáticas que les plantea el Estado.

Reflexiones finales

En este artículo nos hemos propuesto un hacer decolonial, a partir de recuperar las voces y memorias del territorio de las mujeres indígenas. Pensamos que este entramado decolonial, que se centra en la voz marginada, silenciada y colonizada, es angular para nuestra investigación porque, tal como sostiene Gandarilla Salgado (2016), “promueve una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad (exterioridad, en Dussel; diferencia colonial, en Mignolo; Colonialidad del poder, en Quijano, etc.)” (p. 311).



En este aspecto, el planteo fue orientado hacia la observación de las violencias interseccionales que se incrustan ferozmente en lxs cuerpxs-territorios de estas mujeres. Buscamos mostrar las formas en que se ponen en juego las coaliciones fundadas en la autoconciencia, como sujetas colonizadas, y en el reconocimiento mutuo, como sujetas de opresión insurgentes (Viveros Vigoya, 2016). Sin embargo, siguiendo a Viveros Vigoya (2016), nos parece ciertamente importante hacer presente que en toda estrategia política contra-hegemónica construida sobre el “reconocimiento mutuo, como sujetos de opresión insurgentes” (p. 14), no se debe desorientar la mira respecto a las relaciones sociales que colaboraron con la constitución actual de esa posición de sujetx como tal.

En efecto, desde la necesaria conciencia crítica sobre las formas opresivas en que opera la institucionalización de las violencias sobre sus “cuerpas”, hemos suscripto a poner de relieve la resiliencia de las culturas subalternizadas, como forma horizontalizada de narrativizar un sentir decolonial desde la memoria performativa del/de lx cuerpx. Por ello, nuestra preocupación se ha instalado decididamente en politizar las violencias que sufren las mujeres indígenas, por ende, celebramos sus modos decoloniales de co-existencia y co-construcción ontológica, epistémica y política, mediante la visibilización de sus insolentes accionares, geosituados en el marco de sus vigorosas resistencias identitarias y re-existencias colectivas. 



Referencias

- ALBÁN ACHINTE, ADOLFO y ROSERO, JOSÉ (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas* 45.
- AZPIROZ CLEÑÁN, VERÓNICA (2019). El racismo y la transgresión de la ética mapuche. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/179366-el-racismoy-la-transgresion-de-la-etica-mapuche>
- BARROSO, JOSÉ MARÍA (2016). Descolonizando. Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelsón Maldonado Torres. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VI*, pp. 8 - 26. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres>
- BORSANI, MARÍA EUGENIA y QUINTERO, PABLO (Comp.) (2014). Introducción. *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.
- BUSQUIER, LUCÍA (2018). ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? *Con X*, (4), e023. <https://doi.org/10.24215/24690333e023>
- BUTLER, JUDITH (2003). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2007). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2011). Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación. En: Sáez Tajafuerce, B. (2014) (ed.) *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Icaria.
- CASTILLO, ALEJANDRA (2014). *Ars Disyecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago: Palinodia.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y GROSGOUEL, RAMÓN (2007). [Edit.] *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores. Prólogo.
- COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, CLACSO. <https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>



- CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN (2010). *Propuesta para un kvme felen mapuce*. Neuquén. Disponible en: <https://cutt.ly/qFf14tg>
- CRENSHAW, KIMBERLÉ (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1.241-1.299. Trad.: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- CURIEL, OCHY (2008). Superando la interseccionalidad de categorías para la construcción de un Proyecto Político Feminista Radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. *Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (LISF)*, pp.1-10.
- _____. (2020) Sobre la interseccionalidad. [Video en YouTube]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q&ab_channel=San-tiagoDiaz
- DUSSEL, ENRIQUE (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América: Bogotá.
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS; GÓMEZ CORREAL, DIANA y OCHOA MUÑOZ, KARINA (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. (2020). La interseccionalidad de Crenshaw: entre sus contribuciones críticas, el compromiso con las mujeres negras y su pragmática liberal. En: M. Costa Wegsman y R. Lerussi (Comp.) *Feminismos jurídicos: interpelaciones y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: Universidad de los Andes.
- ESPOSITO, ROBERTO (2007) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FEMENÍAS, MARÍA LUISA (2019). *Itinerarios de teoría feminista y de género. Algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: UNQ.
- FERNÁNDEZ NADAL, ESTELA (2004). *Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual*, 24(12): 93-113. Ediciones Heramienta.
- FOUCAULT, MICHEL (2010). *El cuerpo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GANDARILLA SALGADO, JOSÉ GUADALUPE (2016). Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. En: Bidaseca, K (2016). (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*; CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IDAES, pp. 297-318.



- GOLUBOV, NATTIE (2016). Interseccionalidad. En H. Moreno y E. Alcántara (Coords.). *Conceptos clave en los estudios de género* (pp. 197-213). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ, MARIANA y TRENTINI, FLORENCIA (2020). Mujeres mapuches en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En Ulloa, A. (editora), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá: UNAL. https://www.humanas.unal.edu.co/2017/investigacion/application/files/5515/8941/6904/Mujeres_indigenas_Adelanto.pdf
- KUSCH, RODOLFO (1976). *Geocultura del hombre americano (GHA)*, Fernando García Cambeiro: Buenos Aires.
- LENKERSDORF, CARLOS (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tolabales*. México: Plaza y Valdés, editores.
- LUGONES, MARÍA (2008). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Comp.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MACÓN, CECILIA (2017). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En: D. Losiggio y C. Macón. *Afectos Políticos. Ensayos sobre actualidad*. Argentina: Miño y Dávila editores.
- MALDONADO TORRES, NELSON (2021). El giro decolonial. En J. Poblete (Edit.) *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos. Cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- MARADEI, GUADALUPE y CUTULI, MARÍA SOLEDAD (2021, 10 de marzo). El asalto de las cenizas ¿escrituras inapropiadas/bles? En *Seminario de Prácticas Socio Territorializadas “Diversidad sexual y feminismos en la Argentina: contribuciones desde la teoría antropológica y literaria”*. [Encuentro virtual “Diversidad sexual, feminismos y lenguaje no binare”], FFyL, UBA.
- MBEMBE, ACHILLE (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- MENA LOZANO, ÁNGELA EMILIA (2020). *Diálogo de saberes. Hacia una política de investigación para la implementación de la diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia*, Universidad de Antioquia.
- MIGNOLO, WALTER (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB.



MILLÁN, MOIRA (2022, 8 de noviembre). [Audio]. Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. Disponible en <https://acortar.link/moira>

_____ (2021, 17 de agosto). [Entrevista]. “La colonización se ha inoculado en el espíritu y el pensamiento de los hombres”. *France 24 español*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=Y3iSWrpOBm0&ab_channel=FRANCE24Espa%C3%B1ol

MOLINA, STELLA MARIS (2022). “Chineo”. Integrante del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. 6° Ciclo de Encuentros, Conferencias y Debates sobre Ética, Ciencia y Política. 1° Simposio Internacional sobre Feminismos, interseccionalidad, justicia social y autonomía relacional, CIEFI, IDIHCS, FAHCE-CONICET, 2 de diciembre de 2022.

MOVIMIENTO DE MUJERES Y DIVERSIDADES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR [Página Web]. *Declaración del 3er Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir*. Disponible en <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/tercerparlamento/> (Revisado el 11/11/2022).

_____ [Página Web]. *Libertad a las presas políticas mapuce*. <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/> (Revisado el 14/12/2022).

ORTIZ OCAÑA, ALEXANDER y ARIAS LÓPEZ, MARÍA ISABEL (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. Doi: <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>

PALERMO, ZULMA (2016). Conocimiento “otro” y conocimiento del otro en América Latina, en *Revista Estudios digital*, (21), 79–90. <https://doi.org/10.31050/re.v0i21.13310>

ROMERO LOSACCO, JOSÉ (Comp.). (2020). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. Venezuela: El Perro y la rana.

RODRÍGUEZ GARAT, CINTIA (2021b). Abordajes teórico-normativos en torno a políticas sanitarias y a problemáticas vivenciadas por mujeres mapuce en la atención sanitaria. *Divulgatio. Perfiles académicos de Posgrado*, 6(16), 1–29. <https://doi.org/10.48160/25913530di16.192>

_____ (2022b). Education as an antidote to subordination. For a pedagogical conception in an intercultural key in Argentine. *Runas. Journal of Education and Culture*, 3(5), e21061. <https://doi.org/10.46652/runas.v3i5.61>



- _____. (2022e). *Cuerpos-territorios de las mujeres mapuce: testimonios de opresión y de resistencia* / Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- SPIVAK, GAYATRI (1996). Subaltern Talk: Interview with the Editors. En D. Laundry & G. Maclean. (Eds), *The Spivak Reader*, pp. 287-308. Routledge.
- TRENTINI, FLORENCIA y PÉREZ, ALEJANDRA (2022). Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio. *Revista REDES - Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 34(7), pp. 79-99 <https://www.doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/argumentos/2021A9R7G-0U4MENTOS>
- VALIENTE, SILVIA (2021). Pensar decolonialmente desde un lugar de enunciación no académico. Heridas coloniales que habitan cuerpos, espacios y tiempos heterogéneos. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(7), pp. 21-48.
- VIVEROS VIGOYA, MARA (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, pp. 1–17. <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- WALSH, CATHERINE (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro, S. (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, pp. 175-213.

