

# Cuerpos-territorios de mujeres indígenas sitiados: un análisis decolonial

Cintia Rodríguez Garat (FaHCE-UNLP)

## 1. Introducción a la problemática

En esta ponencia indagaremos sobre la situación específica de los modos de subalternización que las mujeres indígenas mapuce denuncian, mostrando cómo se ponen de manifiesto diversas expresiones de violencia que se revelan de manera interseccional, es decir, como problemáticas relacionadas con el género, la raza, la clase social, la geografía, la edad y la colonialidad, entre otros aspectos. Desde un enfoque decolonial, nos preocupa contribuir al análisis del concepto de opresión (racialización) hacia los cuerpos-territorios de las mujeres colonializadas. Partimos de considerar que las mujeres subalternas encarnan en sus cuerpos-territorios múltiples expresiones de violencia interseccional que les son propias. Por ello, mediante la búsqueda de diversos gradientes de decolonialidad, 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, en tanto causa primaria de la subalternización de las mujeres indígenas mapuce, 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, centrarnos en las narrativas propias de las mujeres mapuce y, desde allí, detectar en estos relatos distintas fisonomías que pongan en evidencia las formas en las que se expresa la violencia interseccional que ellas padecen. 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 mapuce, en tanto sujetos de estudio situadas en una geografía particular, el segundo objetivo se centrará en conocer las violencias racistas sostenidas estatalmente, a partir de lo que estas mujeres expresan en sus relatos, denuncias y experiencias singulares. 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.

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 mapuce, en tanto sujetos reales, atravesadas por vivencias subjetivadas y experiencias geosituadas que les son propias.

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 las tensiones ontológicas, epistémicas y políticas que se suscitan en el encuentro entre culturas, sino que, por el contrario, pretendemos describir esas 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.

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 cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización, en referencia a las luchas y re-existencias (Albán Achinte, 2016) de las mujeres indígenas mapuce, en el marco de una perspectiva situada en la decolonización, la emancipación y la liberación de los pueblos oprimidos.

## **2. Ontología corporal de las mujeres indígenas**

Intentaremos develar las diversas formas opresivas en las que se manifiesta la violencia colonial, patriarcal, racial, capitalista, sexista, androcéntrica, capacitista y xenófoba, en tanto violencias estructurales que atraviesan y se instalan en los cuerpos-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. 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 denunciadoras y el empleo de sus cuerpos performativos, sus mecanismos de resistencia identitaria y re-existencia colectiva.

Por ello, la noción de “interseccionalidad” resulta clave para abordar de forma específica la

comenzar el planteo de dicho término, atendiendo al exclusivo propósito que tenía Crenshaw (1991) cuando acuña originalmente este concepto, puesto que Crenshaw 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, 2020, p. 28). Sin embargo, genealógicamente, el planteo teórico comprendido en el concepto de “interseccionalidad”, es previo a la denominación conceptual elaborada por Crenshaw.

Esta 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). 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. 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).

El concepto “interseccionalidad” permite comprender no solo el aspecto ontológico de la opresión sobre los cuerpos 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 esto, 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).

Si nos concentramos en las destinatarias específicas alcanzadas por el concepto de interseccionalidad de Crenshaw (1991), 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, Crenshaw 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” (1991, p.139) en el ámbito laboral. Sin embargo, este término ha sido resignificado desde los feminismos decoloniales (Lugones, Espinosa Miñoso, Curiel, Gómez Correal, Ochoa Muñoz, Rivera Cusicanqui), 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.

Crenshaw (1991) señala 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 mapuce, 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, convenimos necesario afirmarnos en un abordaje semántico de sus expresiones de resistencia anti-coloniales, anti-capitalistas y anti-patriarcales con la pretensión hermenéutica de mostrar y significar situadamente la subalternización que padecen.

No obstante, es 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. 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. 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, Viveros Vigoya (2009) reivindica 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

consustancialidad de estas relaciones para los grupos sociales involucrados” (p.2). 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 ello, en esta ponencia adoptamos este término no solo para describir las opresiones interseccionales incrustadas en los cuerpos-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 dichos cuerpos-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). Por ello, nos preocupa enfocar el análisis en el abordaje de la noción ontológico-corporal de las mujeres mapuce, a partir de la propia trascendencia que ellas le otorgan a sus cuerpos-territorios en intrínseca relación a la tierra que habitan y las constituye en su propio transcurrir.

El intento de delimitar semánticamente 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). 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 (en el sentido kuscheano).

En efecto, 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 Vivir (2022). En síntesis, para identificar cómo se intersectan opresivamente las categorías de raza, género, clase social, edad, geografías, orientación sexual, entre otras, en los cuerpos-territorios de las mujeres mapuce, 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.

### 3. Vidas precarizadas: violencias instituidas

Como hemos anticipado, 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 indígenas. Es 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.

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). 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 nuestro país.

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).

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. De allí, nos concentraremos 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 nuestras vidas y en nuestros modos de habitar el mundo. Para ellas, en palabras de la *weychafe* mapuce Moira Millán (2021), el terricidio “es un concepto que sintetiza todas las

esta conceptualización incluye otras formas de muerte, como lo son “el ecocidio, el epistemicidio, el genocidio, el femicidio” (Millán, 2021:1:01 *min.*).

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. 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 cuerpas 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).

Asimismo, 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 indígenas (Millán, 2021). Por ello, Millán (2021) señala que el feminismo, además de ser anti-patriarcal, debe ser anti-colonial. Esta observación que las mujeres indígenas 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 Molina<sup>1</sup> (2022), representante Kolla del Movimiento, esta horrorosa práctica se define como una “violación en manada, colonial y racista hacia las niñas 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 niñas. 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

---

<sup>1</sup> Stella Maris Molina pertenece a la Comunidad Kolla de Iruya (Salta), y es otra de las mujeres representantes del Movimiento, que participó como vocera sobre el “Chineo” en el 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, 2/12/2022. Los relatos fueron obtenidos de su presentación.

colonos-imperialistas siempre han degradado y racializado a “los indígenas”, y lo han hecho a partir de tomar y sacrificar los cuerpos de las mujeres, hombres y niñas 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, 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).

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). 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, esta mujer Kolla relata que sus niñas 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 cuerpos.

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

No obstante, las mujeres indígenas se posicionan críticamente respecto a la violencia patriarcal que se yergue sobre sus cuerpos, 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 (...) y articula modos más sofisticados de opresión” (9:06 *min.*) en los que reactivan las violencias de formas más sutiles y poderosas sobre sus “cuerpos-territorios”.

En síntesis, creemos que estas complejas marcas opresivas, que históricamente se han ido enquistando colonial, patriarcal y clasistamente en los cuerpos-territorios de estas mujeres indígenas, son una patente expresión de las huellas corpo-políticas 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. 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.

#### **4. Mujeres en lucha: re-existencias decoloniales contra la naturalización del genocidio y la opresión**

En este punto, mostraremos diversas experiencias inscriptas en determinados espacios-tiempos y en los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas, pertenecientes al Movimiento, entendiéndolas como posibles habilitaciones hacia nuevos lugares de enunciación performativa marcados por la diferencia colonial. Así, 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 Parlaentos 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.*).

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. 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). 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” que, actualmente, se plantea como “#AboliciónDelChineoYa”. Esta iniciativa consensuada por todas las Mujeres y Diversidades Indígenas autoconvocadas, que tiene por objetivo erradicar esta impunidad y exigir justicia, surgió luego de la ocupación pacífica del Ministerio del Interior en CABA, durante once días corridos en 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 mapuce construyen desde sus cuerpos-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, 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.

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 corriente año. 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 muere” (43:39 *min.*).

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.

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 indígenas 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, 13/11/2022).

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, 13/11/2022).

En este marco, resulta fundamental retomar no solo las implicancias opresivas que se entrelazan interseccionalmente en el cuerpo de las mujeres subalternas mapuce, 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 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. 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.

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 esclavo, 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 “reactivación 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, 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 allí, 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, desde la memoria performativa del cuerpo, contra ciertos dispositivos de subalternización, las mujeres indígenas mapuce 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.

## 6. Referencias bibliográficas

- Borsani, M. E. y Quintero, P. (Comp.). (2014). Introducción. *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén, EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. Busquier, L. (2018). ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? *Con X*, (4), e023. <https://doi.org/10.24215/24690333e023>
- Butler, J. (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.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguell, R. (2007). [Ed.] *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.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1.241-1.299. Trad.: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- Curiel, O. (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)*, 1-10.
- Curiel, O. (2020) Sobre la interseccionalidad. [Video en YouTube]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q&ab\\_channel=SantiagoDiaz](https://www.youtube.com/watch?v=-bmWZF0jH1Q&ab_channel=SantiagoDiaz)
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa Miñoso, Y. (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 del Hombre.
- El Español, R.1 (2007). *Tejiendo de otra persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, ISSN 2250-5695 - web: <http://jornadascinig.fahce.unlp.edu.ar>

Amorrortu.

Femenías, M. L. (2019). *Itinerarios de teoría feminista y de género. Algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal, UNQ.

Fernández Nadal, E. (2004). *Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual*, 24(12), 93-113.

Glubov, N. (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, M. y Trentini, F. (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, Universidad Nacional de Colombia.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México, Plaza y Valdés, editores.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Comp.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Macón, C. (2017). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En D. Losiggio y C. Macón. *Afectos Políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.

Maldonado Torres, N. (2021). El giro decolonial. En J. Poblete (Edit.) *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos. Cultura y poder*. Buenos Aires, CLACSO.

Mena Lonzano, Á. E. (2020). *Diálogo de saberes. Hacia una política de investigación para la implementación de la diversidad epistémica en la Universidad de Antioquia*, Universidad de Antioquia.

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

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

Molinam, S. M. (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*. Recuperado de <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/tercerparlamento/>

Movimiento De Mujeres Y Diversidades Indígenas Por El Buen Vivir [Página Web]. *Libertad a las presas políticas mapuce*. Recuperado de <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/>

Ortiz Ocaña, A. y Arias López, M. I. (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, Z. (2016). Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en América Latina. *Revista Estudios digital*, (21), 79-90. <https://doi.org/10.31050/re.v0i21.13310>

Romero Lossacco, J. (Comp.). (2020). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. Caracas, El Perro y la rana.

Rodríguez Garat, C. (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>

- Rodríguez Garat, C. (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>
- Rodríguez Garat, C. (2022e). *Cuerpos-territorios de las mujeres mapuce: testimonios de opresión y de resistencia* / Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Spivak, G. (1996). Subaltern Talk: Interview with the Editors. En D. Laundry & G.Maclean. (Eds), *The Spivak Reader*, pp. 287-308. Routledge.
- Trentini, F. y Pérez, A, (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, S. (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, M. (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, C. (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* (pp. 175-213). Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.