

Filosofía, feminismos... ¿e indigenismos? Genealogías críticas contra la violencia epistémica al sur del sur*



Philosophy, feminism... ¿and indigenism? Critical genealogies against to the epistemic violence south of the south

Parra, Fabiana

 Fabiana Parra *

fabianaparra00@gmail.com

Universidad de La Plata, Argentina

Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: Bianaual

vol. 19, núm. 1, Esp., 2023

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 03 Marzo 2023

Aprobación: 10 Abril 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6324156004/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1916654>

Cómo citar este artículo:: APA: Parra, F. (2023). Filosofía, feminismos... ¿e indigenismos? Genealogías críticas contra la violencia epistémica al sur del sur. *Nuevo Itinerario*, 19 (1), 59-75.
DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1916654>

Resumen: En este artículo indago en las posibilidades de articulación entre filosofía y feminismos en el sur geopolítico, tanto local como regional, más específicamente en el territorio patagónico; y argumento que ese examen está limitado a la pregunta: ¿qué filosofía y qué feminismos?

Argumento que responder esta pregunta doble implica, subsidiariamente reconocer la violencia epistémica que marginaliza e invisibiliza las ideas, conocimientos y perspectivas de identidades inferiorizadas –como ocurre con las mujeres y diversidades indígenas- y que se articula con otras violencias en el marco de un entramado complejo, atravesado por relaciones sociales de opresión y de resistencias a estas.

Finalmente, propongo la construcción de genealogías críticas en clave interseccional que posibiliten mostrar la articulación inescindible entre academia y activismo en nuestro contexto local; y avanzar hacia el reconocimiento y visibilización de las bases epistémico-políticas de las experiencias de opresión y de resistencias de mujeres y diversidades indígenas en Puelmapu, dando lugar al interrogante: ¿es posible hablar de “feminismo e indigenismo”?

Palabras clave: interseccionalidad, violencia epistémica, genealogías críticas, feminismos.

Abstract: In this article, I inquire into the potential articulation of philosophy and feminisms in the local and global geopolitical South, specifically focusing on the Patagonian territory. I argue that this examination is limited to the following question: What kind of philosophy and what kind of feminisms? I advance that answering this dual question implies subordinate notions—recognizing the epistemic violence that marginalizes and renders invisible the ideas, knowledge, and perspectives of marginalized identities (such as women and indigenous diversities), and recognizing that this violence is intertwined with other forms of violence within a complex framework shaped by social relations of oppression and resistance to such oppression.

Finally, I propose the development of critical genealogies, from an intersectional perspective, that allow us to demonstrate the inseparable articulation between academia and activism in our local context. Additionally, I propose advancing the recognition and visibility of the epistemic-political foundations supporting experiences of oppression and resistance by women

and indigenous diversities in Puelmapu, leading to the question: Is possible talk to “feminism and indigenism”?

Keywords: Intersectionality, epistemic violence, critical genealogies, feminism.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene lugar a partir de una lectura filosófica de tipo *shintomal* en torno a los silencios teóricos de un feminismo hegemónico centrado en la experiencia de una “arquetípica mujer” (de Lauretis, 1993) con privilegios de raza, clase y sexualidad. Bajo nuestra perspectiva, estos silencios se manifiestan en la errancia nominativa y conceptual; el borramiento de nombres propios; los olvidos y ausencias radicales de las perspectivas de las “hembras indias” (Lugones, 2012) en los programas, discusiones y producciones teóricas del sur. El término *sur* opera en este trabajo como un término multifacético que involucra dos dimensiones simultáneas: refiere a la metáfora espacial de una posición de subalternidad en relación a los centros metropolitanos y hegemónicos, sinónimo de “lo periférico” desde una perspectiva geopolítica; y a su vez refiere a la localización de Argentina como parte de Latinoamérica, sinónimo de “lo local” desde una perspectiva latinoamericana. En este sentido, el sur del sur -el territorio geopolítico patagónico argentino, Puelmapu[1]- representa esta posición de subalternidad radical, posición que es dinámica, superpuesta, co-constitutiva con otras.

El trabajo se basa en una concepción epistemológica materialista e interseccional que atiende a los efectos que ha tenido la persecución e intentos de exterminio de determinados sujetos por pertenencia étnico/racial, de clase, sexual, de géneros y edad, que en términos epistémicos se materializa en la marginalización de puntos de vista, saberes y perspectivas estructuradas bajo lógicas no dicotómicas jerárquicas y binarias (Grosfoguel, 2013).

En estas coordenadas se enmarca la guerra, el genocidio y la ocupación militar de territorios en los cuales vivían pueblos autónomos que eran definidos como “indígenas” en el proceso que se (mal) conoce como la “Conquista del desierto” en *Puelmapu*, puesto que no había desierto en este territorio ancestral sino naciones milenarias que fueron ultrajadas con mecanismos específicos de control (Delrio et. al. 2018). A partir de este acontecimiento crucial se produjo un proceso de apropiación de bienes comunes naturales por parte del Estado argentino, de vulneración de los *cuerpos- territorios*, de borramiento de conocimientos ancestrales y de desplazamiento de las lenguas originarias; así como también un proceso de incorporación/ asimilación/ subordinación de los pueblos indígenas al Estado- nación- territorio.

En el caso del *mapudungun* –lengua originaria del pueblo/nación mapuche- se produjo un desplazamiento por el castellano (Malvestitti, 2019); constituyéndose en un “idioma silenciado” (Ancalao, 2011). Sin embargo, cabe señalar que, debido a la intervención de los activismos y militancias de organizaciones indígenas durante los últimos decenios del siglo XX, se ha logrado romper con ciertos silencios historiográficos e incluso a reivindicar a la lengua materna desplazada para pasar a reconocerla como un símbolo de orgullo y de afirmación identitaria. En efecto, las organizaciones y activismos indígenas desempeñan -desde la década de los setenta y principalmente en la década de los años noventa del siglo XX (Lenton, 2015)- un rol fundamental en la defensa del territorio y sus bienes comunes; así como en las luchas

NOTAS DE AUTOR

* Doctora, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes Becaria Posdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía (Ciefi) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS/ CONICET- UNLP). Docente de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata- Argentina y en la Universidad Nacional del Comahue (UNCo)- Argentina. Editora responsable en Resistances. Revista de Filosofía de la historia: <https://resistances.religacion.com/index.php/about>.

por reconocimiento y autonomía de su cultura, lo que revela que la “lucha por la lengua es también una lucha por el territorio” (Aguilar Gil, 2020).

En el caso del activismo indígena en defensa de su lengua, se trata de una resistencia a la tradición epistemológica positivista y su carácter eurocentrado, que no sólo inferioriza la tradición de la memoria de lenguas ancestrales buscando marginalizar la “oralitura” (Chihuailaf, 2000); sino que además despliegan políticas de exterminio para asegurar su negación total (cfr. Redondo, 2017). Es por ello que la presente investigación se enfoca en los efectos materiales que los discursos racistas y etnocentristas tienen sobre los pueblos indígenas, que representan “lo indígena” como asimilable a la naturaleza: “lo más bajo” dentro de una lógica capitalista, homologable a “usurpador”, “terrorista”, “bestial”, “extranjero”, “sucio”, etc. Sostenemos que estas representaciones forman parte estructural de la violencia epistémico- política ya que colocan a determinadas subjetividades en una posición inferiorizada “en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento” (Pérez, 2019, p. 82), y también en relación a sus prácticas políticas. En este marco de estigmatización y exclusión son comprensibles los procesos de “auto negación”, frente a lo cual propuestas de autoafirmación identitaria, como la que emerge en contexto de censo nacional encabezada por la Organización Mapuche de lof Newentuayíñ, Pu Weche Fiske Menuko (2001), son un valioso aporte para propuestas de trabajo como la que se formula en este proyecto.

La negación del agenciamiento epistémico- político de los pueblos indígenas puede ilustrarse con las estrategias del lenguaje que las narrativas nacionalistas emplean para construir el imaginario de una “nación sin indios” (Lenton et. al. 2015, p. 121). Lo que se articula y tiene continuidad –aunque no de manera monolítica- con el supuesto de que “en Argentina todes descenderíamos de blancoeuropeos”, lo que radicaliza la violencia cotidiana, estructural e histórica que sufren estos sectores. Parte de esa violencia reside en el borramiento de sus antepasados y de los nombres originarios de su territorio, tal como es el caso de la localidad rionegrina *Fiske Menuco* –pantano helado- llamada oficialmente “General Roca”, en honor a quien estuvo al mando del genocidio de 1878- 1885.

Frente a los procesos de violencia epistémica –que se articula con otras formas de violencia como efecto de la imbricación entre distintas relaciones sociales desiguales- que buscan aniquilar el agenciamiento epistémico y político de subjetividades históricamente violentadas proponemos la construcción de genealogías críticas en clave interseccional.

GENEALOGÍAS CRÍTICAS, ¿PARA QUÉ?

Partiendo de la idea de que construir una genealogía va más allá de identificar en el pasado las huellas de un saber o perspectiva como afirma Mara Viveros Vigoya; sino de examinar también cómo han surgido las distintas posiciones, analizando sus tensiones y contradicciones, proponemos la reconstrucción de genealogías críticas del sur en clave interseccional para recuperar y analizar las perspectivas de mujeres y diversidades indígenas en Puelmapu examinando sus experiencias de opresión y de resistencias, vinculadas a la articulación entre despojo capitalista, colonialismo integral, lenguaje, género y racialización. Así como también para reconstruir sus trayectorias, disputas y demandas problematizando el carácter arraigado de las violencias estructurales, la asimetría de poder y las jerarquías existentes respecto de este grupo.

La noción de *genealogía* remite en esta propuesta a la relectura de la noción foucaultiana de *genealogía* como método de reconstrucción arqueológica que permite desestabilizar lo que se percibe como estable; a partir de la cual Santiago Castro-Gómez (2019) se detiene en los silencios sintomáticamente ausentes del canon filosófico moderno eurocentrado y de los efectos de la colonialidad del saber, para mapear las raíces de “lo latinoamericano”. Y la otra es la relectura que Yuderkis Espinosa Miñoso (2019) propone a partir de la reconceptualización del filósofo colombiano para trazar *genealogías de la experiencia* que permitan dar lugar a la cuestión: “¿cómo hemos llegado a ser las feministas que somos?”. De esta manera, Espinosa Miñoso radicaliza la crítica que los feminismos descoloniales, de color y antirracistas en Latinoamérica realizan al

universalismo del feminismo hegemónico que se coloca “por encima del resto de las mujeres” (hooks, 2017, p. 84) y lo articula con el método genealógico para dar cuenta de que existe “una razón feminista eurocentrada actuando en la base de todo el campo feminista” (Espinosa Miñoso, 2019, p. 2008).

Esta razón feminista eurocentrada coloniza discursivamente los feminismos en nuestra región del sur global mediante la imposición de conceptos, teorías y problemas producidos desde una posición occidental hegemónica; y no sin la complicidad de feministas hegemónicas del sur a causa de la transversalidad de la colonialidad en el mundo entero; que, ha tenido como efecto, entre otras cuestiones, que las mujeres del tercer mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares (Mohanty, 2008).

De manera que, la noción de genealogía opera como “tarea de excavación”, como “perspectiva de análisis”; “método de interpretación”; y se articula con la noción de saberes situados (Haraway, 1993) que privilegia la corporización de las ideas, conocimientos y perspectivas; con la *lectura sintomal* (Pavón Cuellar, 2014) atenta a lo que los silencios y ausencias en torno a cuestiones disruptivas, manifiestan sintomáticamente; y con la noción de *cartografía* comprendida como una metodología que construye conocimiento a partir de la elaboración de mapas de una comunidad o grupo que produce fracturas y disrupciones (Brah, 2011).

En este sentido, proponemos rastrear trayectorias, discusiones y disrupciones en el campo filosófico, feminista e indigenista recuperando aportes y producciones activistas y académicas locales desde un enfoque situado e interseccional; atento a las localizaciones específicas y a los entrecruzamientos entre instancias de diferenciación social. Estas producciones son potentes para examinar las experiencias de “mujeres del sur”[2] (Ciriza, 2016), sujetas a procesos de colonización, de racialización y de despojo capitalista; pero también dotadas de agenciamientos políticos.

Un ejemplo de ello lo constituyen las investigaciones en torno a las resistencias de las mujeres mapuche, cuya participación política ha sido y es fundamental para el resurgimiento de las luchas territoriales en la Norpatagonia desde mediados de la década de los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad (García Gualda, 2021). Así como también, las producciones centradas en “hacer memoria desde las raíces” (Millán, 2011) a través de la recuperación de narrativas e historias locales, marginalizadas en la historiografía canónica. Estas contribuciones académicas y activistas indigenistas (¿feministas e indigenistas?[3]) de nuestra región posibilitan identificar y visibilizar los efectos negativos que “la conquista” tiene en las condiciones de vida de grupos subalternizados; principalmente sobre las “hembras colonizadas” (Parra y García Gualda, 2021) quienes se encuentran en un estatuto de subalternidad radical en tanto son lo “no macho de lo no humano” (Lugones, 2011) en el marco de una *colonialidad* que les atribuye *género* sólo a quienes se encuentran en el canon de ‘lo humano’: las subjetividades blancas.

En esta línea, Breny Mendoza (2010) advierte que a partir de los años noventa en nuestra región latinoamericana, empiezan a visibilizarse movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes que plantean críticas al feminismo urbano y blanco-mestizo hegemónico señalando la necesidad de articular las relaciones de género con las relaciones de raza y colonialidad. Los feminismos decoloniales se ubican en estas coordenadas al identificar la subyacencia de una *matriz de dominación* que produce –como afirma María Lugones (2008)– desigualdades sociales, raciales, sexuales, insalvables entre mujeres del Norte y mujeres del Sur.

Desde estas latitudes, para Alejandra Ciriza (2015) es en clave crítica del eurocentrismo y del racismo –“en el terreno abrupto de nuestra compleja y fuertemente trágica historia”– que las feministas del sur podemos rastrear los anclajes múltiples y contradictorios de nuestras prácticas políticas atendiendo a las “disímiles experiencias” (p. 83). En las mismas coordenadas se ubica la propuesta de Yuderkys Espinosa Miñoso (2019) de hacer *genealogía de las experiencias* con lo cual la filósofa antirracista dominicana propone mediante el método genealógico reconstruir algunas claves para pensar el feminismo en América Latina y su historia de dependencia con la modernidad/colonialidad. Similar a lo que propone la historiadora y filósofa brasileña

Lélia Gonzalez (1988) de llevar adelante la construcción de un saber localizado en las propias *experiencias vividas*.

Ahora bien: ¿de qué experiencias estamos hablando? ¿de qué manera, mediante qué dispositivos “el campo feminista” latinoamericano y argentino es lo que es? ¿a quiénes representa? Estas preguntas implican hacer un rodeo por los contornos de la discusión sobre un supuesto “sujeto del feminismo” (Millán, 2018). Consideramos que, desde una perspectiva materialista, situada, relacional e interseccional, atenta a las dinámicas de las experiencias disímiles, contradictorias y superpuestas, implica reconocer que existen muchos feminismos.

¿QUÉ “MUJER”?

En “Las mujeres negras y el movimiento de los clubes” Angela Davis ([1981] 2004) ilustra el efecto negativo que acarrea el carácter universalizante y monolítico del feminismo blanco centrado como el de la Federación General de Clubes de Mujeres (FGCM) que en 1900 excluyó a las delegadas negras enviadas por el Club Era de las Mujeres [Women’s Era Club] de Boston, bajo la idea de que “la integración racial en los clubes de mujeres daría como resultado la deshonra de la femineidad blanca” (Davis, 2004, p. 177). Frente a lo cual también cabe preguntarse si la integración es una opción mejor. Recuperando reflexiones de Carlos Skliar (2000) consideramos que no, puesto que los procesos de integración producen asimilación- subsunción y subordinación a los criterios y parámetros de las posiciones de poder hegemónicas; por tanto, reproducen jerarquías, asimetrías y exclusiones de aquello que se juzga debe ser “integrado”, “adoptado” e incluso “domesticado”.

Bajo nuestra hipótesis, esta experiencia de *opresión vivida* por las mujeres negras tiene como causa la ceguera racista del feminismo blanco hegemónico que, en su centramiento en la mujer blanca, de clase media, en situación de desigualdad en relación a los varones; invisibiliza otras *opresiones vividas* y vulnera la posibilidad de reconocimiento y de participación política de identidades no hegemónicas, marginalizadas y subalternizadas.

Davis argumenta que la experiencia de las mujeres negras no puede ser asimilada a la de las mujeres blancas, sosteniendo que con el entronque entre capitalismo y colonialismo se producen una serie de cambios como la destrucción de la familia y de las relaciones de parentesco entre esclavos afroamericanos, así como importantes cambios en el trabajo esclavista, que trastocaron y desbordaron las relaciones de poder generadas entre esclavos. Lo que tiene como efecto que las esclavas negras sufrieran múltiples opresiones, vinculadas a especificidades y singularidades dadas por distintas articulaciones entre sexo, género, raza, clase, pertenencia geopolítica, entre otras instancias de diferenciación social; que se manifiesta en un tipo diferencial de violencia ejercida contra ellas, principalmente por parte de los esclavistas blancos. ¿Se trata meramente de una violencia sexual, o también es económica, psicológica, epistémica y cultural? ¿estás violencias se adicionan meramente o se articulan de manera diferencial?

Desde una perspectiva interseccional como perspectiva crítica de análisis creemos que es posible abordar la multiplicidad de opresiones por hacerlo de manera situada (espacio temporalmente) y compleja. Puesto que, frente al carácter excluyente de los análisis centrados en un solo eje de opresión, vinculados a sus esquemas de análisis unidimensionales, “preocupados en indagar cuál es la estructura de poder responsable de una determinada opresión- simplistas y meramente aditivos- no pudiendo comprender a las distintas categorías de diferenciación como parte de un entramado complejo- y por tanto, realizando análisis fragmentados y sesgados” (Busquier, Yáñez y Parra, 2021, p. 20). La metáfora de la tarta es una buena imagen de la imposibilidad de desagregar los elementos que componen la identidad. Al igual que en un bizcocho, ¿podemos separar una vez que está hecho el azúcar, la harina y la levadura? Imposible. Nira Yuval-Davis (2006) ya advertía sobre cómo el objetivo de la interseccionalidad no era encontrar los diversos ingredientes

que componen la identidad, ya que esto refuerza un modelo de opresiones aditivo y fragmentado que finalmente acaba volviendo a reedificar y esencializar todo tipo de identidad.

Ahora bien, de acuerdo con la perspectiva de Cinzia Arruzza (2016), en los países donde se instaura un modelo de producción capitalista se transforma la familia y las relaciones de parentesco del modelo anterior, y con ello también, las asimetrías y relaciones de dominación entre géneros dejan de ser independientes para pasar a estar articuladas con otras estructuras de poder. De allí la necesidad de abordar las múltiples opresiones y de manera historizada, situada, relacional, compleja y multidimensional. Atendiendo a los espacios de jerarquías, privilegios y resistencias, así como a los mecanismos específicos y diferenciales a través de los cuales se producen exclusiones y opresiones.

A propósito de las exclusiones sufridas como efecto de la articulación entre múltiples sistemas de dominación es ineludible atender a la “textura múltiple” de las vidas de mujeres y lesbianas negras de los Estados Unidos que en los años setenta del siglo pasado se organizan para enfrentar las exclusiones que sufren como efecto del sesgo racial del feminismo hegemónico y del sexismo del movimiento por los derechos civiles en el que se referenciaban, lo que las lleva a articular en sus prácticas políticas las luchas antirracistas, antisexistas y anticapitalistas (Busquier y Massó, 2018).

Uno de estos espacios de organización política es la icónica Colectiva *Combahee River* -que nace en 1974 y toma su nombre en homenaje a la ex esclava y abolicionista Harriet Tubman- que realiza un abordaje de las opresiones desde la imbricación y superposición cruzada de los sistemas de dominación partiendo de las propias vivencias de las mujeres y lesbianas negras, como da cuenta la siguiente cita del Manifiesto de 1977:

Creemos que la política sexual bajo el patriarcado es tan penetrante en la vida de las mujeres Negras como lo son las políticas de clase y raza. A menudo nos parece difícil separar opresión racial, opresión de clase y opresión sexual porque en nuestras vidas la mayor parte del tiempo las experimentamos simultáneamente. Sabemos que existe tal cosa como la opresión racial-sexual que no es ni solamente racial ni sólo sexual; por ejemplo, la historia de la violación de hombres blancos a mujeres Negras como arma de represión política (Colectiva *Combahee River*, [1977] 1988, p.175).

El Manifiesto pone de relieve cómo el feminismo negro privilegia “el punto de vista de las mujeres negras” (Hill Collins, 2000) y el entendimiento político de estas experiencias aparentemente “personales” en las que la opresión múltiple sufrida por las mujeres negras era constante y cotidiana. Frente a un feminismo liberal que no era sensible ni solidario con la especificidad de su opresión, así como tampoco lo era el nacionalismo negro o los partidos de izquierda, se organizan para poder visibilizar desde una práctica feminista, la opresión específica que experimentaban, y que no era pensable ni imaginable desde otras posiciones sociales. Así, avanzan conjuntamente en la comprensión de que las distintas formas de opresión se vinculan a articulaciones específicas, no son el resultado de una simple sumatoria. Lo que consecuentemente las llevó a buscar *nombrar* la opresión específica que vivían en tanto mujeres, y lesbianas, y en tanto negras.

Darle un nombre a esa articulación de las relaciones de clase, de género y de raza, involucra a una perspectiva de análisis compleja que atienda de manera multidimensional a las contradicciones, a los espacios de privilegio y a las coaliciones; así como al carácter dinámico y situado de las jerarquías, y desigualdades, para evitar estabilizaciones, neutralizaciones y reduccionismos.

El feminismo negro estadounidense de los años sesenta y setenta del siglo pasado –que albergaba tradiciones marxistas, feministas y antirracistas– puede ser leído como uno de los principales antecedentes del abordaje interseccional. Dado que, con su crítica radical -tanto al racismo de un feminismo blanco hegemónico y liberal conservador que no era sensible a las *experiencias vividas* (Davis, 2004) desde el *margin*, como al sexismo de los activistas afroamericanos que no atendían al carácter generizado de la dominación racista o de la lucha de liberación negra (Viveros Vigoya, 2008)- anticipan un abordaje interseccional. Por ello, recuperamos las contribuciones teóricas de las intelectuales feministas negras que, a partir de la década del ochenta, introdujeron en las agendas académicas reflexiones en torno al entrecruzamiento de opresiones tales como el género, la raza, la clase y la sexualidad (Parra y Busquier, 2021).

La construcción de genealogías críticas en clave interseccional permiten ubicar los antecedentes políticos de dicha perspectiva en diversas experiencias de activismos protagonizadas por subjetividades posicionadas en los márgenes. En este sentido, frente al carácter excluyente de los análisis centrados en un solo eje de opresión la perspectiva interseccional involucra desde sus orígenes, inclusividad y agenciamiento político por la ampliación de derechos, lo que forma parte de los antecedentes prácticos de la perspectiva interseccional.

Cabe preguntarse en este sentido: ¿qué reflexiones introdujeron e introducen las mujeres y diversidades indígenas en la agenda pública? Intentar responder esa pregunta implica un rodeo importante.

ACTIVISMOS INDÍGENAS

La defensa de los *cuerpos- territorios* (Cabnal, 2010; Hernández Castillo, 2011) es transversal y una constante en sus demandas –aunque no debe comprenderse de manera monolítica- y las ubica en la primera línea en las luchas contra el extractivismo de bienes comunes naturales. Cabe decir que las demandas y resistencias en defensa del territorio se intensifican tanto como las políticas extractivistas y dan lugar a importantes irrupciones en la escena pública como el *Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir*. En marzo de 2021 esta organización federal lleva a cabo la Marcha de mujeres y diversidades indígenas contra el Terricidio, con la que se busca la implementación del modelo de desarrollo del Buen Vivir como alternativa al capitalismo extractivista neoliberal, un modelo distributivo de los bienes comunes naturales “priorizando la vida por sobre la producción de ganancias” (Parra, 2023, p. 57). En las disputas territoriales en contextos extractivistas el activismo indígena –con mujeres y diversidades en primera línea- no sólo denuncia la expropiación, la contaminación y el empobrecimiento de las comunidades y los territorios; sino también la forma antropocéntrica en que se entiende la relación humano-naturaleza desde la lógica capitalista colonial moderna (Briones, 2020). Esta perspectiva es representada por los defensores del proyecto histórico del capital como un “un peligro”, “una amenaza” dando lugar a *reactivismos políticos* (Vaggione, 2017) que tienen una forma precisa y reactualizada en el caso de las mujeres y diversidades indígenas. Lo cual es ilustrado con la persecución y encarcelamiento de las mujeres mapuche de *lof Wingkul Mapu*, desde octubre del año 2022, quienes fueron desalojadas de sus territorios en zona de Villa Mascardi y aún siguen siendo presas políticas.

A propósito de las disrupciones en lo que podemos llamar, feminismos locales, cabe atender a un acontecimiento crucial. En octubre del año 2019 la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires, fue sede del Encuentro Plurinacional de Mujeres, lesbianas trans, travestis y no binaries. Por primera vez, después de 33 años de “Encuentros Nacionales de Mujeres” (ENM), se consiguió cambiar el nombre para dar lugar a las disidencias no sólo sexo genéricas con el reemplazo de la categoría monolítica “mujer” - sino también a las étnico- raciales, ya que el cambio de nombre expresa un rechazo a la visión etnonacionalista, y en última instancia, racista, que perduró durante mucho tiempo, en los “encuentros” y que llevó a ignorar sistemáticamente las demandas de “plurinacionalidad” de numerosos grupos, como el de las mujeres y diversidades indígenas (Sciortino, 2017). El cambio de nombre, en este escenario, constituye una conquista en la defensa del *nombre propio*. desafiando los relatos universalizantes y centrado-excluyentes en la *experiencia vivida* por una “arquetípica mujer” (de Lauretis, 1993).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la experiencia de mujeres excluidas del FGCM, y les excluides en los ENM? ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? La pertenencia étnico- racial ve central en todas estas discusiones, puesto que atraviesa la constitución del capitalismo patriarcal y, a fin de cuentas, es esta intersección lo que el feminismo hegemónico, con variadas estrategias, evita discutir porque hacerlo implicaría cuestionar su estatus privilegiado.

No pretendo equiparar mecánicamente lo acontecido en los ENM y los FGCM, sino ubicar el sesgo racista y blanco excluyente que subyace en ambas experiencias para hacer un análisis histórico- crítico y situado que permita visibilizar el entramado complejo en que se arraigan las genealogías feministas en nuestra región; atravesada por numerosas luchas, con diversas raíces e historias que quedan invisibilizadas cuando el foco se

pone en la experiencia de la mujer blanca, con privilegios de clase y sexualidad, y la coloca “por encima de las otras mujeres” (hooks, 2007, p. 84), y a otras subjetividades. Con lo cual, no sólo se produce un borramiento de sus *experiencias vividas* que no se reducen únicamente a la opresión por género y sexualidad; sino que además se reproducen relaciones de desigualdad.

Esto es justamente lo que critican en los años setenta y ochenta del siglo pasado las otras del feminismo blanco hegemónico: afrolatinas, caribeñas, mujeres populares, pobres del tercer mundo, lesbianas, latinoamericanas, chicanas, quienes se ubican en los márgenes de un feminismo que comprende a la mujer de manera universalista, monolítica y excluyente. Y no puede ver que las experiencias de las mujeres y las subjetividades feminizadas son múltiples y dependen de sus trayectorias personales, sociales, históricas, culturales.

Ahora bien, realizar una crítica radical a la opresión de género racializada, colonial y capitalista, implica recuperar perspectivas teóricas y políticas atentas a la historicidad de las relaciones de poder entre raza, género, clase y orientación sexual. Así como implica pronunciarnos como feministas *en y desde* el sur para reconocer las múltiples formas de opresión y las articulaciones que se producen entre las distintas instancias de la formación social. En esta dirección, resulta fundamental construir genealogías feministas políticas y desde el sur (Ciriza, 2015) que reconozcan en primer lugar que las raíces de nuestros feminismos son complejas y profundas en detrimento de las lecturas lineales que indagan por “el origen del feminismo” en singular. Y, por otra parte, que permitan reivindicar el enorme legado de los feminismos negros cuyos enfoques epistémicos permiten comprender el carácter situado, co-constitutivo y simultáneo de la opresión (Curiel, 2010). Estos enfoques epistémicos se encuentran entrelazados con una praxis antirracista, anticapitalista, anticolonialista y antisexistista, como la de las feministas negras nucleadas en la Colectiva Combahee River quienes articulan en sus prácticas políticas un abordaje de las opresiones desde la imbricación de los sistemas de dominación.

Argumento que, si ‘jalamos de este hilo’ y radicalizamos la propuesta de construir genealogías feministas desde el sur, llegamos hasta lo que podemos denominar ‘la pregunta fundacional de los feminismos negros’ -subsidiariamente, de la perspectiva interseccional- la que hace más de 150 años hiciera Sojourner Truth: “¿Acaso no soy una mujer?” (Jabardo Velasco, 2003; hooks, 2007).

TRAS EL NOMBRE PROPIO. ESTRATEGIAS DE AFIRMACIÓN IDENTITARIA

Ahora bien, en lo que respecta específicamente a las experiencias de mujeres y diversidades indígenas, las violencias se intensifican de maneras diferenciales— por el entrecruzamiento simultáneo y co-constitutivo entre despojo capitalista, violencia de género, violencia sexual, pertenencia geopolítica y étnica, lo que re-produce subsidiariamente el borramiento de su agenciamiento epistémico, esto es, la pérdida de conocimientos ancestrales, de su visión del mundo —la vida- el territorio; de su lengua materna —y con ello de sus linajes lingüísticos—; sólo por mencionar algunas de sus *experiencias de opresión*. No obstante, las experiencias vividas de mujeres y diversidades indígenas, además de ser dinámicas, también están signadas por *experiencias de luchas y resistencias*. Contra las narrativas esencialistas y la historiografía oficial que representan a “las indias” como “sumisas” y “pasibles de ser dominadas” ha sido y es fundamental visibilizar el lugar de estas como lideresas, guerreras y *weichafes* de importantes procesos políticos.

En este sentido, la (re) construcción de genealogías críticas en clave interseccional posibilita recuperar las praxis políticas de estas subjetividades invisibilizadas y despojadas de su agenciamiento. La interseccionalidad como perspectiva de análisis nos permite aproximarnos a la complejidad y simultaneidad de posiciones, por fuera de los marcos dicotómicos según los cuales se es “bueno” o “malo”; “opresor” u “oprimido” (Parra, 2022). Esta perspectiva permite mostrar, contra las posiciones idealistas y folklorizantes de “lo indígena” que, con la llegada del *wigka* las mujeres indígenas comienzan a sufrir sexismo también dentro de sus comunidades, producto de un “pacto” entre varones indígenas y no indígenas que buscan ocultar el lugar de estas como líderes políticos. Ese “silencio historiográfico” (Lenton et. al. 2015, p. 122) y sintomático, se manifiesta

también en la pérdida de conocimientos valiosísimos de las mujeres indígenas como por ejemplo “el uso de plantas medicinales para la anticoncepción, la preparación para la menstruación y la menopausia” (Millán, 2011, p. 118). Frente a tales procesos de borramiento epistémico-político, emerge y se destaca la propuesta de hacer “memoria desde nuestras raíces” (Ibíd. p. 114) a través de la recuperación de narrativas locales, marginalizadas en la historiografía canónica, en los programas de estudios y en los cánones académicos. ¿cómo se construye un canon? Esta pregunta involucra a otra que desarrollaremos a continuación.

¿QUÉ FILOSOFÍA/S?

En una publicación reciente, la filósofa argentina Moira Pérez argumenta que en el marco de la práctica filosófica profesional “las citas funcionan como prácticas de reconocimiento (...) como contrapartida, la conversación filosófica, y sobre todo la constitución del canon[4], también marca a través de sus silencios que no es “suficientemente filosófico” o “serio” para participar del intercambio” (Pérez, 2022, p. 168). Siguiendo esta línea de lectura crítica en torno a los procesos de inclusión/exclusión a través de las políticas de citación en los textos filosóficos, y subsidiariamente, a través de la constitución de un canon filosófico, propongo atender a los silencios sistemáticos en torno a las perspectivas de mujeres y diversidades indígenas, como efecto de una negación e inferiorización en relación a la circulación, producción y reconocimiento de sus conocimientos” (Pérez, 2019, p. 82).

Partiendo de la idea de “las personas, corrientes, textos y escuelas que elegimos para citar son una de las maneras que tenemos para construir una identidad tanto individual como colectiva: para construir nuestro hogar y nuestra familia” (Pérez, 2022, p. 172) cabe preguntarse: ¿bajo qué ideas es posible reconocer una posible relación entre filosofía e indigenismo? ¿existen las “indias” en los textos filosóficos? ¿en cuáles y de qué manera? ¿es posible que sus perspectivas sean reconocidas en sus propios términos? Bajo mi perspectiva, las políticas de citación actuales en torno a mujeres y diversidades indígenas son deficitarias en el reconocimiento de sus bases epistémicas y políticas, lo que obstaculiza el abordaje de las múltiples violencias que atraviesan a este grupo desde su propia perspectiva.

Ahora bien, ¿a partir de que anudamientos trazar genealogías políticas de mujeres y diversidades indígenas? Recuperamos la propuesta de Lia Pinheiro Barbosa (2022) en un doble sentido. El primero vinculado a la comprensión de las genealogías indígenas como un tejido, tal como se expone en la siguiente cita:

“el tejer de la historia se vincula a otra concepción del tiempo, o tiempos en plural, a otras racionalidades en que se hermanan el ser, el sentir y el pensar, el *sentipensamiento*, que se construye desde una memoria ancestral de los pueblos, en que los tiempos son anteriores a la era moderna capitalista; desde una estructura lingüística de sus lenguas maternas, en que las palabras traducen conceptos y perspectivas filosóficas; de una forma propia de organización comunitaria de la vida que demarca el sentido de lo político y de lo público. Todo ello se expresa en el contrapunteo político, de enfrentamiento de los numerosos intentos de la totalización del Estado colonial, capitalista y patriarcal”. (Pinheiro Barbosa, 2022, p. 74).

En un segundo sentido, el trabajo de Pinheiro Barbosa aporta a la comprensión de linajes feministas indígenas en las raíces contradictorias y disímiles de los feminismos latinoamericanos y del sur. Para tal reconocimiento, la autora se remonta a la praxis de las Zapatistas quienes a través de comunicados y pronunciamientos muestran el compromiso de luchar “como mujeres”, y se pregunta acerca del alcance y significado de esta consigna en la genealogía política de las mujeres zapatistas, ¿“en qué medida se entrelaza con otras genealogías de lucha en los feminismos”? (idem).

Un punto de inflexión para la construcción de estas genealogías políticas lo constituye la Convocatoria al Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan en Chiapas, donde el sentido *nosótrico* que subyace en la convocatoria, alude según la autora, al “nosotros” en el sentido filosófico de “principio organizativo” (Lenkersdorff, 2002, p. 12) cuya presencia “casi ubicua” caracteriza a “una filosofía bien pensada, bien reflexionada y muy consciente por parte de los tojobales. Pero no se ha cristalizado en tratados elaborados” (Ibíd., p. 13). Desde los parámetros de una filosofía moderna y desde los criterios de la ciencia

moderna con carácter positivista y eurocentrado, la cultura oral es inmadura, fallida. En este marco de estigmatización y exclusión son comprensibles los procesos de auto negación de las propias mujeres indígenas, atravesados por la vergüenza y el temor (Millán, 2011).

Se torna preciso recabar sobre qué bases y desde qué perspectiva conocemos examinando dos aspectos fundamentales articulados y constitutivos entre sí: la lógica sobre la que se estructura una cierta forma de “hacer filosofía”; y las prácticas a través de las cuales se despliega y desarrolla esta filosofía.

En cuanto al primer aspecto, el punto de partida del análisis es que la modernidad occidental se estructura sobre una lógica binaria, dicotómica y jerárquica a partir de la cual se fundamenta la negación y la dominación de posiciones inferiorizadas por razones de género, sexualidad, pertenencia étnica/racial, clase, edad. Esta Modernidad es la que emerge al calor de lo que se ha llamado “el siglo de los genios” –que nuclea entre otros a Copérnico, Bacon, Kepler, Galileo, Shakespeare, Descartes- como testigos del nacimiento de la ciencia moderna y de un espíritu racionalista que coloca al *cogito* en el centro del conocimiento. Tal antropocentrismo se caracteriza por oponer la Razón al Cuerpo, desatando un enfrentamiento entre “lo mejor” y “lo más bajo” (Cfr. Parra, 2018, p. 2).

Respecto al segundo, cabe decir que el ámbito académico -por donde se despliega de manera preponderante la filosofía como profesión- se han naturalizado una serie de prácticas y *habitus* anclados a la pretendida objetividad de las ciencias sociales como lo son la utilización de un lenguaje encriptado y el uso de conceptos neutrales, adaptados a los parámetros de ubicuidad de la ciencia moderna. Bajo estas prácticas, subyace una lógica categorial dicotómica y jerárquica (Lugones, 2011), propia del paradigma occidental moderno –que opone la teoría a la práctica; la cultura a la naturaleza; el alma al cuerpo– y pretende universalizar el conocimiento bajo criterios fijos y estables.

¿QUÉ FEMINISMO/S?, ¿FEMINISMOS E INDIGENISMOS?

La epistemología feminista crítica del androcentrismo rompe con esta pretensión universalista de la ciencia tradicional al mostrar que no existe tal neutralidad en el proceso de producción de conocimientos, puesto que toda mirada se encuentra *siempre ya* parcializada y situada (Haraway, 1993). Sin embargo, este feminismo blanco hegemónico no queda exento de producir un nuevo borramiento al centrarse en el punto de vista de una «arquetípica mujer» (de Lauretis, 1993) con privilegios de raza, clase y orientación sexual. Esto es justamente lo que critican en los años ‘70 y ‘80 del siglo pasado quienes se ubican en los márgenes de un feminismo que comprende a la mujer de manera binaria, universalista y excluyente. Lo cual constituye un *obstáculo epistemológico* (Bachelard, 2000) para ver que las *experiencias* de las mujeres son múltiples y dependen de factores tales como la identidad, la corporalidad, la ubicación geopolítica, entre muchos otros.

Frente a lo cual emerge la necesidad de recuperar perspectivas teóricas y políticas que produzcan conocimiento situado basado en un punto de vista –*stand point*– particular (Hill Collins, 2000), y que produzcan conocimiento atento a la historicidad de las relaciones de poder entre raza, género, clase y orientación sexual. Anticipamos que esta posibilidad está dada a través de la construcción de genealogías críticas, comprendidas desde su articulación con los saberes situados.

Retomando las reflexiones de Lía Pinheiro Barbosa “para interpretar la concepción de lucha de las mujeres Zapatistas en clave feminista, es necesario entender la lógica del orden social entre los géneros que prevalece en las comunidades indígenas mesoamericanas, a partir del concepto de *dualidad*, una elaboración conceptual de la naturaleza y el ser humano en clave dual. En la filosofía indígena no hay categorías mutuamente excluyentes, ya que los fundamentos cosmológicos mesoamericanos se basan en el principio del equilibrio. La dualidad es lo que caracteriza la naturaleza de los seres, incluidos los géneros femenino y masculino.

La fluidez del género está presente en la filosofía mesoamericana y el proceso de construcción del pensamiento evita promover una división por exclusión. La dualidad masculino-femenino es básica en la cosmología maya y su vinculación es a través del concepto de complementariedad -entre hombre/mujer,

entre ser humano/naturaleza- una forma de interpretación del ser (mujer y hombre) en interrelación con el universo en una perspectiva complementaria.

De manera similar, Moira Millán (2011) afirma que para comprender el sistema de relación mapuche hombre –mujer, es necesario una aproximación a la cosmovisión mapuche, su filosofía y el modo de entender la vida –sin desatender las distintas inflexiones históricas como puede ser la instauración de un sistema capitalista colonial, y con ello, la apropiación de los *cuerpos- territorios* por parte del Estado- nación argentino. Entonces bien, Millán busca el reconocimiento positivo del sistema Pu Newen bajo el cual el orden cósmico es representado como un círculo de vida compuesto por fuerzas a las que llamamos Newen. Estas fuerzas se interrelacionan y complementan de manera horizontal y equitativo dentro de una relación dual[5] y “se nombra a las distintas fuerzas naturales en su condición de mujer primero y hombre después, anciana y luego joven” (Millán, 2011, p. 115).

Ahora bien, al intentar responder la pregunta por los alcances, límites y condiciones de la relación entre activismos feministas e indigenistas retomo como punto de partida las consideraciones de las propias mujeres y diversidades indígenas (Mendoza, 2018) según las cuales la primacía y transversalidad de luchas de mujeres y diversidades indígenas está dada por la defensa de los territorios comunitarios en el contexto extractivista y la defensa de la cultura y derechos indígenas. Es decir, la preponderancia es la histórica lucha de pueblos y comunidades indígenas por la recuperación de territorios ancestrales, la defensa de la cultura, u “oralicultura” y los derechos indígenas. Lo que representa para los defensores del proyecto histórico del capital un “un peligro”, “una amenaza” dando lugar a *reactivismos políticos* (Vaggione, 2017) que tienen una forma precisa y reactualizada en el caso de las mujeres y diversidades indígenas. Lo cual es ilustrado con la persecución y encarcelamiento de las mujeres mapuche de *lof Wingkul Mapu*, desde octubre del año 2022, quienes fueron desalojadas de sus territorios en zona de Villa Mascardi

En esta dirección, resulta clarificador lo que señala Mariana Gómez (2022) de que, si bien muchas de estas mujeres indígenas dialogan y discuten con los feminismos y han recreado sus identidades interpelando a los movimientos feministas -cuestionando sus sesgos excluyentes, pero también apropiándose de sus léxicos; así como cuestionando las lógicas patriarcales[6] de sus propias comunidades indígenas- no sería apropiado afirmar de manera homogénea que, la piedra de toque de las discusiones y adscripciones de las mujeres y diversidades indígenas sean los feminismos. En este sentido, Gómez expone, centrándose en las experiencias de mujeres indígenas de Argentina, la relación que estas tienen con las prácticas religiosas y argumenta que, por fuera de los debates feministas, “existen otros discursos que interpelan a las mujeres de origen indígena como “mujeres indígenas” y que muchas de éstas todavía no hablan ni se piensan a sí mismas con las categorías de ningún feminismo” (Gómez, 2022, p. 85).

Las mujeres y diversidades indígenas componen una polifonía de voces más allá del espacio feminista decolonial al que podríamos decir, desde una “lectura culpable”, no ingenua, que se las quiere subsumir; lo que podríamos considerar un ejercicio de violencia epistémica en tanto, obstaculiza e impide cuánto menos, el reconocimiento de este grupo como portadores de agenciamiento epistémico. En este trabajo argumentamos que tanto desde el campo filosófico tradicional –con un canon androcéntrico- y desde el terreno de un feminismo hegemónico –con sesgos racistas, clasistas y etnocentristas- subyace una lógica de centrado excluyente.

De manera análoga, podemos comparar esta experiencia, con una histórica como la de mujeres y lesbianas negras de los Estados Unidos quienes realizan una crítica a los sesgos racistas del feminismo blanco hegemónico; y al sesgo sexista del movimiento civil por los derechos de las personas negras en el que se referenciaban, teniendo en cuenta las interacciones dinámicas entre clase, raza, sexualidad y género (Manifiesto de la *Combahee River Collective* [1977] 1988). Desde la *Combahee River Collective* se propone la articulación a partir de las diferencias para la construcción de alianzas políticas, y la construcción de una política en común (Gandarias Goikoetxea, 2017).

La abogada afronorteamericana Kimberlé Crenshaw propone el concepto de interseccionalidad tras afirmar que la realidad de las mujeres negras no podía ser explicada a partir del género o de la raza de manera separada. Por el contrario, adquirir una perspectiva interseccional serviría para observar: “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 negras (...)” (Crenshaw, 2012, p. 89). Crenshaw formuló este término para abordar en el terreno jurídico la invisibilidad por parte de la justicia de la existencia de múltiples formas de opresión que las trabajadoras afrodescendientes debían enfrentar en la compañía General Motors de los Estados Unidos. A partir de este caso puntual intentó generar herramientas jurídicas concretas para visibilizar y combatir aquellas violencias y discriminaciones producidas por el género y la raza (Viveros Vigoya, 2016).

A partir de esta situación, denuncia la insuficiencia de las leyes estadounidenses para abordar las múltiples dimensiones de la opresión experimentada por las mujeres afrodescendientes. Crenshaw identifica que esta insuficiencia estaba vinculada al enfoque de tipo unidimensional (centrado en la discriminación por raza). Para Crenshaw, el tratamiento por separado de las discriminaciones de raza y género, como “categorías mutuamente excluyentes de la experiencia y el análisis”, tenía consecuencias problemáticas para la jurisprudencia, para la teoría feminista y para las políticas antirracistas. Por ese motivo proponía comprender que “la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres Negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género” (Crenshaw, 2012, p. 89).

Contra el borramiento de las diferencias de un feminismo blanco hegemónico, pensadoras y activistas feministas negras consideran fundamental el reconocimiento de las diferencias entre blancas y negras para la sobrevivencia del movimiento feminista. En este sentido, por ejemplo, Lorde problematiza que “como mujeres nos hayan enseñado a ignorar nuestras diferencias, a verlas como causa para la separación” (Lorde, 1988, p. 91).

En esta potencialidad de no escatimar las diferencias, pero además de buscar comprender los procesos y mecanismos específicos mediante los cuales se establecen y definen las diferencias reside a mi entender, la importancia de articular la perspectiva interseccional, pero no sólo como una herramienta analítica sino también política, junto con una perspectiva filosófico-materialista.

De esta forma, una concepción materialista de la interseccionalidad implica la necesidad de entender las imbricaciones que tienen distintos sistemas de opresión en la vida cotidiana y situada de mujeres, superando una perspectiva aditiva de estas desigualdades y rescatando su experiencia como fuente de conocimiento. Así es posible rastrear los orígenes de este concepto en expresiones musicales como el blues, en las cuales mujeres tematizan sus propias vivencias de forma crítica, entendiendo como el ser mujer y ser negra las ponía en una situación específica de desigualdad. Posteriormente es dentro del feminismo en EEUU que las reflexiones toman un carácter más explícito al interpelar a un movimiento liderado por mujeres blancas.

Ahora bien, ¿de qué manera podemos vislumbrar las articulaciones existentes entre mujeres y diversidades indígenas al sur del sur, y mujeres negras de Estados Unidos? Mediante una reconstrucción genealógica es posible reconocer que una de las raíces de los feminismos decoloniales y latinoamericanos se encuentra en el feminismo negro antirracista de Brasil que, en los años sesenta y setenta proponía entender al sexismo entrelazado con el clasismo y el racismo para comprender las circunstancias en las que se encontraban las mujeres negras e indígenas “la mitad de la población femenina de Brasil” (Carneiro, 2005, p. 23). Asimismo, este feminismo negro brasilero es fuertemente influenciado por el *Black Power* de los Estados Unidos, y se referencia en el feminismo negro norteamericano de las décadas de los años sesenta y setenta -que tenía como una de las principales representantes a la filósofa y activista antirracista Angela Davis- cuyas demandas buscan visibilizar desde un abordaje interseccional que es imposible “separar opresión racial, de clase y sexual porque en nuestras vidas la mayor parte del tiempo las experimentamos simultáneamente” (Manifiesto de la *Combahee River Collective* [1977] 1988, p. 175).

En estas coordenadas se ubican las demandas de las feministas antirracistas de ampliar el análisis de las distintas opresiones teniendo en cuenta las interacciones dinámicas entre clase, raza, sexualidad y género; dado que, como señalaba la filósofa brasileña Suely Carneiro: “las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido” (Carneiro et. al., 2017, p. 110).

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo, hemos argumentado la potencialidad de las genealogías críticas para examinar cómo han surgido las distintas posiciones dentro del complejo entrecruzamiento entre Filosofía- feminismos-indigenismos, analizando tensiones y contradicciones. Para ello, mediante la reconstrucción de genealogías críticas del sur en clave interseccional argumentamos que mediante la reconstrucción de genealogías críticas es posible abordar de manera situada las violencias hacia las mujeres indígenas y pueden aportar de manera concreta al tratamiento contra la violencia epistémica al recuperar y analizar las perspectivas de mujeres y diversidades indígenas en Puelmapu examinando sus experiencias de opresión y de resistencias, vinculadas a la articulación entre despojo capitalista, colonialismo integral, lenguaje, género y racialización. Así como también para reconstruir sus trayectorias, disputas y demandas problematizando el carácter arraigado de las violencias estructurales, la asimetría de poder y las jerarquías existentes respecto de este grupo.

Mostramos que el trazado de *genealogías críticas* al articularse con la práctica de lectura materialista, posibilita recuperar tradiciones de luchas y dar un marco teórico a la desigualdad retomando las experiencias de las resistencias fundacionales. Lo cual colabora en la dislocación de binarismos que oponen teoría a práctica, para pasar a comprender la emergencia de una perspectiva crítica en el cruce mismo entre activismo y academia. Con lo cual las genealogías críticas posibilitan también desarticular los sentidos que se estabilizan en torno a la interseccionalidad que, al expandirse de manera irrestricta, facilita procesos de neutralización y también de subversión y apropiación conceptual.

Hemos argumentado que, en términos epistemológicos y políticos, recuperar las raíces de la interseccionalidad posibilita el reconocimiento y la visibilización de posiciones marginadas, subterráneas y subalternizadas. Desde esta concepción, se argumenta que la producción de conocimientos es un proceso situado, complejo, relacional e interseccional; lo cual como hemos mostrado en otros trabajos, constituye una alternativa contra los efectos materiales de exclusión, reclusión e invisibilización de la violencia epistémica contra subjetividades en las que se imbrican múltiples opresiones.

La articulación de la perspectiva interseccional con la materialista nos permite examinar desigualdades y opresiones de unas mujeres por sobre otras aun dentro de espacios emancipatorios como el feminismo, y dentro de campos como la Filosofía. De la misma forma, esta perspectiva nos lleva a proponer que, a través del análisis interseccional materialista de las desigualdades que estos grupos viven y su visibilización, es posible pensar alianzas entre mujeres subalternas y (más) privilegiadas para construir un movimiento emancipatorio de todas las relaciones de opresión sistémicas que viven.

Finalmente, dado que nos encontramos en un contexto de gran conflictividad espacio temporal, atravesado por los efectos de la crisis global y de la pandemia por el COVID- 19, resulta fundamental también profundizar la estrategia epistémico- política de construir genealogías críticas en clave interseccional para cuestionar la falsa inclusión y los gestos tokenistas, caracterizados por el “florerismo político” (Radi, 2020) hacia las mujeres y diversidades indígenas, partiendo del hecho de que sus comunidades siguen siendo perseguidas, ultrajadas y violentadas. Atendiendo también al hecho de que pese a ciertos pronunciamientos discursivos sigue habiendo presas políticas por defender sus territorios y los comunes; centrales en el tejido de la lucha de sus comunidades y de la trama comunitaria indígena en su deseo de buen vivir/ de buenos vivires[7] para todo el mundo.

En este legado de no confundir singularidad con individualismo propio de cierto sectarismo identitario, junto con la interpelación a establecer alianzas políticas entre grupos oprimidos es donde se encuentra, a nuestro entender, la mayor interlocución entre experiencias de mujeres afrodescendientes marginalizadas en el Norte y mujeres indígenas al sur del sur.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA Y CONSULTADA

- Aguilar Gil, Y. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Oaxaca: Almadía Editorial.
- Ancalao, L. (2011). En Bidaseca, K. y Vazquel Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot; pp. 109-112.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/la Frontera: La nueva Mestiza*. Madrid: Capitán Swing libros.
- Arruzza, C. (2016). “Reflexiones sobre el género. ¿Cuál es la relación entre el patriarcado y el capitalismo? se reabre el debate”, *Revista Sin permiso*, 2016.
- Bachelard, G. (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Barbosa, L. P. (2022). “El tejido de una formación nosótrica como mujeres y feministas en nuestros aprendizajes con las filósofas indígenas” en A. G. Bustos Arellano y M. J. Martínez Martínez (Coords.). *Las filósofas que nos formaron* (pp. 73-88) Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Briones, C. (2002). “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”. *Runa*, n. 23, p. 61-88.
- Briones, C. (2020). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Bogotá: CALAS.
- Busquier, L. y Massó, M. (2018). El Blues Clásico Femenino y la emancipación de las mujeres de color en Estados Unidos (1920'-1930'). *Revista Aesthetika. Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*. 14(1), 31-41.
- Busquier, L., Yáñez, L. & Parra, F. (2021). Dilemas críticos sobre la interseccionalidad. Epistemologías críticas, raíces histórico-políticas y articulaciones posibles. *Polyphōnia. Revista de Educación Inclusiva*, 5 (2), 17-37. Disponible en: <https://revista.celei.cl/index.php/PREI/article/view/366>
- Cabnal, L. (2010). “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yalá” en L. Cabnal y Asociación para la Cooperación con el Sur, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias.
- Caneva, H. y Parra, F. (2022). Entre lo bestial y lo sagrado: discursos esencialistas y reacción neoconservadora en Latinoamérica. *Revista Política, Globalidad y Ciudadanía*, 8(16), 263-286.
- Carneiro, S. (2005). Ennegrecer el feminismo. Nouvelles questions féministes. *Revue internationale des francophonies*, 24(2), 21-26 <https://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/05/feminismos-disidentes-en-america-latina.pdf>
- Carneiro, S. et al. (2017). “Ennegrecer el Feminismo.” En Campoalegre Septien, R. y Bidaseca, K. (Edits.). *Más Allá Del Decenio de Los Pueblos Afrodescendientes* (109–16), Buenos Aires: CLACSO <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4nn.10>
- Castro Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, S. (2000). “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención” del otro” en Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chihuailaf, E. (2000). “En la oralitura habita una visión de mundo. Entrevista de Viviana del Campo”. *Aerea*, 3, 49-59.
- Ciriza, A. (2015). “Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones” en *Millcayac*, Vol. II (3): 83-104.
- Ciriza, A. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar*, 12(1), 121-140. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>

- Colectiva del Río Combahee (1988). “Una declaración feminista negra”; en: Moraga, C. & Castillo, A. (Comp.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 172-184). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: CMCTF.
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos* (pp. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: AKAL.
- Delrio, W. (2017). “Estado y pueblo mapuche en Argentina”. *Anales de la Universidad de Chile* (13): 1331-1351.
- Delrio, W. et al. (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950*. Viedma: Universidad de Río Negro.
- de Lauretis, T. (1993). “Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica” en *De mujer a género*; Cangiano, C. y Dubois, L. (comps.) Buenos Aires: CEAL., pp. 73- 163.
- Espinosa Miñoso, Y. (2019) “Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina” en *Revista Direito Práx.* 2019, (10), 3: 2007-2032.
- García Gualda, S. (2021). *Tejedoras de futuro. Mujeres mapuce y participación política*. Neuquén: Editorial Topos.
- Gandarias Goikoetxea, I. (2017). ¿Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 73–93. <https://doi.org/10.5209/infe.54498>.
- Gómez, M. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, (7), 1: 1-5.
- González, L. (1988). “A categoría político-cultural de amefricanidade”. *Tempo brasileiro*, 92/93, 69–82.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (16), 13-58.
- Haraway, D. (1993) “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial”, en Cangiano, C. y Dubois, L. *De mujer a género*. Bs. As: CEAL.
- Hernández Castillo, R. A. (2011). Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad. En G. Espinosa y A. L. Jaiven (Coords.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*, (pp. 309-331). México: UNAM-Xochimilco.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Routledge.
- Hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En hooks, b.; Brah A.; Sandoval, C.; Anzaldúa, G.; Levins Morales, A.; Bhavnani, K.; Coulson, M.; Alexander, J.; Mohanty, C. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hooks, B. (2007). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Jabardo Velasco, M. (2012) “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro” en Jabardo, M. (Ed). *Feminismos Negros. Una Antología*. (27-56). Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
- Lenton, D. et. al (2015). “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina” en *Revista Conceptos*. (90) 43: 119-142.
- Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Moraga, C. y Castillo, A. (Comp.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos* (pp. 89-93). ISM.
- Lugones, M. (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa* (2008): 73-101.
- Lugones, M. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2012). “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. En Francesca de Gargallo (Comp.) *Pensando los feminismos en Bolivia*. (pp. 129-140). La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.

- Malvestitti, M. (2019). "Nahuelpi: escritos en mapuzungun, presente y memoria del pueblo mapuche en la etapa posterior al awkan" *Quinto Sol. Revista de Historia*. 23 (3): 1-18.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Y. (Ed.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp. 19-36). La Paz: En la Frontera.
- Mendoza, M. (2018). "El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Intersticios de una lucha feminista, antiextractivista y por la Plurinacionalidad" en *Cuaderno* (91): 109: 129.
- Millán, M. (2011). "Mujer Mapuche. Explotación Colonial sobre el territorio corporal". En Bidaseca, K. y Vazquel Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot; pp. 113-122.
- Millán, M. (2018). La eclosión del sujeto del feminismo y la crítica de la modernidad capitalista *Pléyade* 22: 131-156.
- Mohanty, C. (2008) "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial". En Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (Ed.), *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. (pp. 117-163). Buenos Aires: Cátedra.
- Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche*. Santiago: Universidad de Chile.
- Organización Mapuche "Newentuayin"; Pu Weche Fiske Menuko (2001). *Postura Mapuche frente a la incorporación de "la variable indígena" en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*.
- Parra, F. (2023). "Capitalismo neoliberal, desigualdades y resistencias desde el margen". *Escritos* 31 (66): 55-67. <http://doi.org/10.18566/escr.v31n66.a04>.
- Parra, F. (2022). Materialist intersectionality and situated critical genealogies. Towards an epistemic-political rupture. *Journal for Critical Education Policy Studies*; (20), Number 1; 41-60.
- Parra, F. (2021b). "Memoria desde las raíces para habitar orgullosxs la casa de la diferencia". *El rumor de las multitudes*, 1 (I), 1-7.
- Parra, F. (2018). La potencia de los feminismos latinoamericanos para una ruptura epistemológica con el universalismo eurocéntrico del feminismo hegemónico. Críticas desde el margen. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 1(3), 85-101. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/97011>
- Parra, F y García Gualda, S. (2021). "Contradicciones ineludibles. A propósito del estatuto de hembras colonizadas". *Praxis* 83: 1-19.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). "Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo". *Demarcaciones*, 7, 1-22.
- Pérez, M. (2022). A. G. Bustos Arellano y M. J. Martínez Martínez (Coords.). *Las filósofas que nos formaron* (pp. XXXX) Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL.
- Pérez, M. (2019). "Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable", *El lugar sin límites. Revista de estudios y políticas de género*, 1; 81-98.
- Radi, B. (2020). ¿Qué es el tokenismo cisexista?. *Revista anfibia*. Universidad Nacional de San Martín. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>
- Redondo, N. (ed.) (2017). *De la conquista del desierto a la doctrina de la seguridad nacional*, Santa Rosa: EdUNLPam.
- Skliar, C. (2000). Discursos y Prácticas sobre la Deficiencia y la Normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente. En Gentili, P. (coord.), *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad* (pp. 109-122). Buenos Aires: Santillana.
- Vergara Cáceres, C., Parra, F., & Yáñez Lagos, L. (2022). Epistemologías feministas críticas del sur para pensar el Movimiento Chile Despertó. *Nomadías*, (31), pp. 163-183.
- Vaggione, J. M. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, 50, 2-35.
- Viveros Vigoya, M. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación" en *Debate Feminista* 52 (2016) 1-17.

Yuval- Davis, N. (2006). "Intersectionality and Feminist Politics." *European Journal of Women's Studies*, 13 (3): 193-209.

NOTAS

- * Este artículo se desprende de la investigación posdoctoral de la autora titulada "Ideología y género. Lectura sintomal y genealogía conceptual" (2020- 2023) financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Técnica (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales 8IdIHCS)- CONICET/ UNLP.
- [1] Su traducción aproximada del mapudungun al castellano es "donde fuimos dejados" (Ñanculef, 2016, p. 33).
- [2] Aquí la categoría "mujer" no es comprendida de manera biologicista ni esencialista; sino contrariamente, cómo categoría de análisis que refiere a una subjetividad históricamente inferiorizada, y que por ello mismo también es dinámica, pasible de transformación y flexible a otras identidades inferiorizadas por razones sexo-genéricas.
- [3] En próximos apartados de este trabajo abordaremos este interrogante que surge de una "lectura culpable".
- [4] que "el rol del canon como identificación resulta particularmente relevante en el caso de la filosofía, que siempre tuvo a la cuestión de la identidad disciplinar como uno de sus asuntos más espinosos" (Pérez, 2022, p. 171).
- [5] Considero pertinente señalar que de acuerdo a la investigación de Mariana Gómez (2022), activismos como el de Mujeres Creando (La Paz, Bolivia) cuestiona y desestabiliza la concepción "dual andina" de los feminismos esencialistas que "emplean la dualidad de género para no reproducir prácticas de género neocoloniales, pero acaban idealizando concepciones indígenas de género" (p. 83).
- [6] Más allá del caluroso y largo debate acerca de si existe o no un patriarcado originario.
- [7] Buscando eludir concepciones monolíticas, homogéneas y universalistas acordamos en la propuesta de utilizar el plural "buenos vivires" (Mendoza, 2018).