

Descentrada, vol. 2, nº 2, e051, septiembre 2018. ISSN 2545-7284
Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG)

Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas

Ana María Bach *

* Universidad Nacional de Rosario.
Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género / Museo de la Mujer,
Argentina
anam.bach@yahoo.com.ar

Cita sugerida: Bach, A. M. (2018). Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas. *Descentrada* 2 (2), e051. <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe051>

Recibido: 22 de diciembre de 2017 - **Aceptado:** 24 de abril de 2018 - **Publicado:** 7 de septiembre de 2018



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas

Epistemology, feminism and indigenous peoples knowledge

Ana María Bach

Universidad Nacional de Rosario. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género /

Museo de la Mujer, Argentina

anam.bach@yahoo.com.ar

RESUMEN:

La categoría de experiencia es la que articula a las diferentes epistemologías. En las epistemologías feministas es considerada como la que construye y es construida por los conocimientos de sujetos situadxs y sexuadxs. Ligada a esta concepción se aclaran primero algunos términos que se usarán, como el tema de la descolonización / decolonización y las reacciones de lxs aborígenes y de lxs esclavizadxs frente a la colonización imperialista, porque como dice Tuhiwai Smith no se puede hablar de investigación científica y de gentes indígenas sin hacer un análisis del imperialismo y de las prácticas coloniales. Con respecto a las epistemologías de gentes indígenas se tratarán puntos fundamentales en las agendas de maoríes y mapuches. Por último se considerará su relación con el feminismo y la necesidad de la descolonización.

PALABRAS CLAVE: Epistemologías; Feminismos; Aborígenes; Experiencias.

ABSTRACT:

The category of experience is what articulates the different epistemologies. Within feminists, it is considered as one that builds but it is constructed by the knowledge of contextualized and sexed subjects. Linked to this conception are clarified at first some terms that will be used, such as decolonization issue and the reactions of the aborigines and the enslaved against the imperialist colonization, because as Tuhiwai Smith says, we cannot talk about scientific research and indigenous people without making an analysis of imperialism and colonial practices. With regard to epistemologies of indigenous people, fundamental points will be dealt with in the Maori and Mapuche agendas. Finally, its relationship with feminism and the need for decolonization will be considered.

KEYWORDS: Epistemologies; Feminisms; Indigenous People; Experiences.

1. PUNTOS DE PARTIDA: EPISTEMOLOGÍA, FEMINISMOS Y DESCOLONIZACIÓN

a) Epistemologías

Como sabemos, las epistemologías feministas han desafiado a las tradicionales, en particular a la anglosajona, por su consideración de que el ámbito de la epistemología es el del conocimiento científico, elevada a única forma de conocimiento válida. Debemos destacar la reacción a la concepción epistemológica de la modernidad tiene su anclaje en la filosofía griega antigua y considera como único sujeto epistémico a un sujeto universal y abstracto (varón educado).

Desde las últimas décadas del siglo XX, la epistemología devino en interdisciplina al dejar de ser el conocimiento un patrimonio filosófico para ser estudiado, a la vez, por otras disciplinas como la sociología del conocimiento o la crítica literaria. Las epistemologías feministas potenciaron el reconocimiento de otros conocimientos como relevantes -lo cotidiano, lo artístico, lo religioso- y reconocieron como sujetos epistémicos a unos anteriormente no considerados como tales (otros sexos, clases, etnias...); aunque no debemos olvidar que este enfoque no es compartido en forma unánime en la academia.

Un punto nodal en las epistemologías feministas, en tanto trabajan con las ciencias sociales en particular, es que la teoría se hace a partir de las experiencias de quienes conocen. La experiencia es productora de conocimientos y producida por ellos. En otro momento señalé que

La experiencia, pasada o presente, vivida por cada sujeto encarnado, sexuado y situado, que a la vez es artífice y artefacto de sus experiencias, es un proceso continuo a lo largo de su existencia. La experiencia aparece como contradictoria porque puede ser a la vez singular o compartida, registrada o no en varios niveles, articulada o inarticulable, rememorada y rearticulada a través de la reflexión, con el potencial de producir actos de resistencia (Bach, 2010, p.128).

Partir de la experiencia para hacer teoría tiene otra consecuencia: no existe una separación neta entre epistemología y metodología como sí la hay en las epistemologías tradicionales. Algunas autoras hablan de “metodología” o de “investigación” sin hacer una explicitación de su epistemología, mientras que otras sí lo hacen. Pero, haya sido aclarado o no, la teoría siempre está en juego. Autoras de metodologías que al mismo tiempo dan sus fundamentos epistemológicos son, entre otras, Chilisa (2012), Sandoval (2000), Smith (1999).

Como afirman de Boaventura de Sousa Santos y María Paula Menéndez (2016, p. 7):

Toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y, al hacerlo, presupone una o varias epistemologías. Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. No hay, pues, conocimientos sin prácticas y actores sociales. Y como unas y otros no existen si no es en el interior de las relaciones sociales, los diferentes tipo de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías. (...) En su sentido más amplio, las relaciones sociales son siempre culturales –interculturales o intraculturales- y políticas- representan distribuciones desiguales de poder.

Al contrario del multiculturalismo, que presupone la existencia de una cultura dominante que acepta, tolera o reconoce la existencia de otras culturas en el espacio donde domina, la interculturalidad presupone el conocimiento recíproco y la disponibilidad para el enriquecimiento mutuo entre las diferentes culturas que comparten un espacio cultural (*La letra más pequeña corresponde a una nota a pie*).

En esta ocasión vamos a reflexionar sobre los conocimientos y las experiencias de las gentes indígenas a través de aspectos de las culturas maorí y mapuche, a partir de algunos estudios de campo de antropólogas aborígenes, sean feministas o no. No todas las mujeres de los colectivos aborígenes y/o esclavizados aceptan una agenda feminista porque dan prioridad a la lucha por la supervivencia de sus comunidades ancestrales y niegan la separación mujer/varón de los feminismos occidentales. En otros casos, priorizan la lucha por la comunidad y examinan luego sus problemas como mujeres dentro de la comunidad.

b) Feminismos y comunidades

Recordemos que el comienzo de la llamada primera ola del feminismo, con las *suffragettes* en Inglaterra y Pankhurst (Emmeline) como una de sus líderes; más Candy Staton, Susan B. Anthony, entre otras, en los Estados Unidos –todas mujeres de clase media y alta reclamando, en ambos casos, el derecho al voto de las mujeres—, despertó, sobre todo en este último país, las airadas voces de las mujeres negras por no haber sido tenidas en cuenta ni ellas ni sus compañeros varones. Si antes las mujeres habían luchado conjuntamente por el abolicionismo, luego se produjo una escisión étnica que continúa hasta nuestros días.

Más tarde, en los comienzos de la llamada segunda ola del feminismo, la feminista negra Frances Beal publicó un manifiesto: *Double jeopardy. Be black and be woman* –del que remarco el hecho de haber introducido la denominación “movimiento de mujeres blancas” a la segunda ola del feminismo en los Estados Unidos— que insistía en organizarse alrededor de la división binaria de género mujer/varón. Es decir, a las feministas de la segunda ola parecía interesarles sólo la subordinación de las mujeres a los varones, dejando fuera las experiencias de las mujeres negras, chicanas, de color; que no tenían al género como principal eje de opresión. El manifiesto, posteriormente enriquecido, fue introducido en la antología *Sisterhood is powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*, editada por Robin Morgan (1970) y que, como sabemos, fue considerado el libro que comenzó la era moderna del feminismo. Esta compilación contiene escritos de feministas radicales sin exclusiones étnicas, otro hecho que me parece importante. Antes de leer a Beal, la bibliografía que consulté se refería como “feministas blancas” a las White, Anglo-Saxon Protestant (WASP) (mujeres anglosajonas protestantes). En ese caso, por ejemplo, Betty Friedan no entraba en la denominación por provenir de otra inmigración. En cambio, con la definición de Beal, hay más feministas

que se pueden considerar blancas, lo que aumenta el espectro de designación a otras feministas “blancas” no descendientes de los primeros colonos. Sin embargo, las pensadoras negras y las mujeres de color, que formaban según Sandoval (2000, p. 44):

[el] movimiento de mujeres de color del tercer mundo en Estados Unidos (...) habían entendido hacía tiempo que la raza, pero también la propia cultura, el sexo o la clase pueden negar el acceso fácil a cualquier categoría de género, que las interacciones entre tales clasificaciones produce otras formas de género sin nombre dentro de la jerarquía social.

Frente a la autoconciencia de las feministas radicales, la autora propone otro paradigma de conocimiento: la conciencia de oposición.

El hecho de que el libro editado por Moraga y Anzaldúa, *This bridge called my back*, formara parte de la bibliografía en los cursos de estudios de las mujeres, no bastó para que las intelectuales de color se consideraran tomadas en cuenta ya que, según Norma Alarcón, el núcleo de qué es el sujeto del conocimiento racializado no ha sido comprendido por las teóricas angloestadounidenses. Alarcón cita a Anzaldúa: las escritoras –en *Esta puente, mi espalda*— parecían pensar que la “toma de conciencia” y el nombramiento de la propia experiencia generarían alguna teoría y producirían una noción de “qué significa ser 'feminista' para nosotros” (Alarcón, 1990, pp. 364-365). Pero no fue así. Las académicas estadounidenses no comprendieron que:

la teoría del sujeto de la concientización como agente unitario y sintetizador del conocimiento es siempre una postura de dominación, de mujeres por mujeres. El sujeto de conocimiento no es un sujeto unitario sino [que...] el sujeto teórico por excelencia es la conciencia como lugar de múltiples voces (Alarcón, 1990, p. 364).

Teresa De Lauretis piensa que una “conciencia compartida” racial puede tener reclamos anteriores al género, pero insiste en que la unidad del sujeto femenino es a través del género “el sujeto femenino es siempre construido y definido en el género, comenzando por el género” (de Lauretis citada en Alarcón, 1990, pp. 364-365). Mientras que, para las mujeres de color y las negras, lo más importante es partir de la “raza” como principal eje de discriminación, que comparten con los varones, y luego la clase seguida del género.

El pensamiento de oposición de las mujeres de color en los Estados Unidos marcó las fallas teóricas del feminismo académico anglo que las excluyó de las teorías edificadas y que pensó que lo que les sucedía a las WASP, valía para todas las mujeres. Este pensamiento, desde la individualidad, acorde con el liberalismo extremo de ese país, no otorgaba lugar a un “ser en comunidad”. En esto último, aquél se vincula como pensamiento de oposición, al feminismo de mujeres indígenas para quienes la comunidad a la que pertenecen también es primordial y cuyas cosmovisiones son realmente distintas a las occidentales.

c) La necesidad de descolonizar

Hay un cierto consenso en afirmar que el imperialismo enmarca la experiencia colonial indígena. El nombre de Cristóbal Colón es el que se considera como iniciador de esta era, aunque desde ya, no fue el único. Los conceptos de imperialismo y colonialismo son cruciales para una serie de estudios y disciplinas y sus significados muchas veces son dados por sentido. Los dos términos están interconectados y se supone que el colonialismo es una expresión del imperialismo.

Lxs estudiosxs del tema y muchxs de quienes han sufrido la colonización de los distintos imperios, acuerdan en la necesidad de reivindicar las experiencias aborígenes reclamando sus territorios en primer término, pero aquellxs que se han “independizado” políticamente, sufren la colonialidad de la globalización, forma reciente del proceso capitalista. Se impone así, la necesidad de una descolonización y/o decolonización.

Para aclarar el concepto de decolonialidad, me remito al prólogo de *El giro Decolonial* de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007):

El concepto ‘decolonialidad’ que presentamos (...) resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación

de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno* [que terminó con el fin de la guerra fría] a la *colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p.13. Las cursivas figuran en el original).

Lxs autorxs integran el grupo de investigación modernidad/colonialidad –compuesto por distintas personalidades que se reúnen mayormente en los Estados Unidos— e introdujeron la categoría decolonialidad, utilizada en el sentido de *giro decolonial*, desarrollada anteriormente por Nelson Maldonado-Torres (2006), y que complementa la categoría descolonización, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX. Otra distinción importante que introducen, desde lo temático y lo epistémico, es la que existe entre la perspectiva de estudios anglosajones (*postcolonial studies*) y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos a la que llaman “perspectiva decolonial”. Aclaran, también, que la primera descolonización que se inició en el siglo XIX por las colonias hispánicas, y que fuera seguida por las colonias francesas e inglesas, se limitó a las independencias. Es necesario, en el siglo XXI, una segunda descolonización a la que llaman decolonización que trata las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas; no tratadas en la descolonización. Sin embargo, no hay acuerdo en seguir esta denominación. Así, Mágina Millán (2014), al presentar el trabajo de la Red de Feminismos Descoloniales, dice:

“Antes de proponernos replicar una <teoría> de la descolonización, de la crítica o del feminismo, nuestra intención es explorar un terreno que surge de las prácticas, al cual llamamos descolonial...Decidimos optar por el uso de la palabra *descolonial* y no *decolonial* para distinguirnos de la *teoría de la decolonialidad*. (...) Entendemos entonces que lo descolonial es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento. Una reflexión continua que surge de la práctica y que proviene de temporalidades profundas que conforman a los sujetos y que no son evidentes para el pensamiento crítico feminista.

(...) Rescatar la tradición intelectual feminista desde *abajo y a la izquierda*, implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología descolonizante, cuyo objetivo sea el propio saber feminista, un saber que se está haciendo en muchos lugares y a muchas voces” (Millán, 2014, p.11).

Es importante notar que para Walter Mignolo (2016) la opción descolonial y la descolonización se plantean en relación a la matriz o patrón colonial del poder, en sus manifestaciones históricas o actuales, y la presenta en la siguiente figura (Fig. 1).

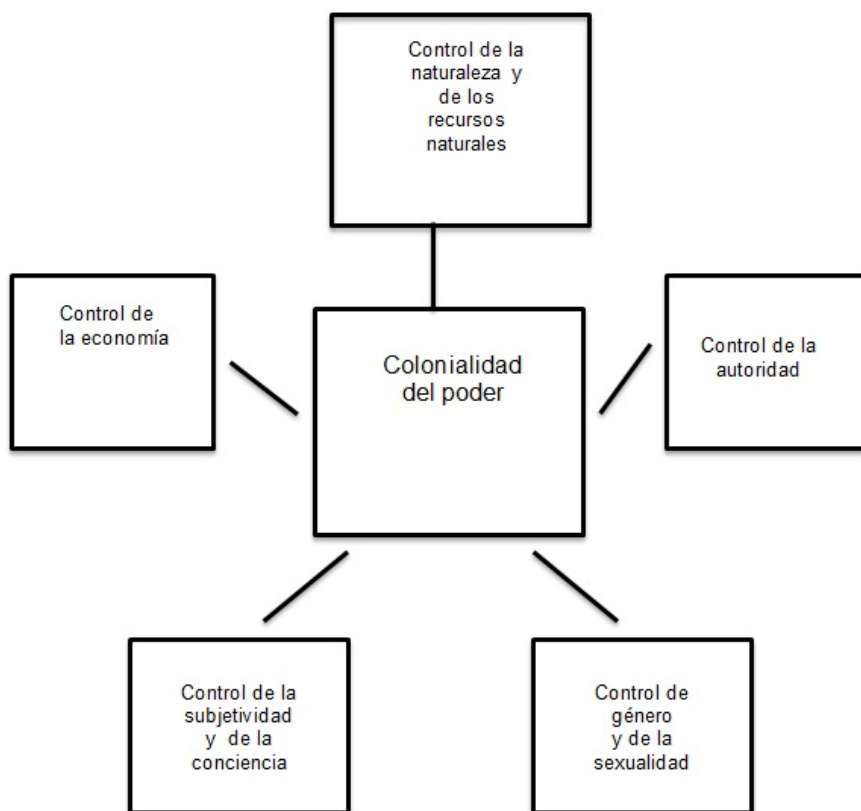


Figura 1: La matriz colonial de poder

Fuente: Mignolo (2016, p. 20).

Para el autor, tanto la opción descolonial como la descolonialidad siempre se plantean “en relación y con referencia a la matriz colonial de poder” (Mignolo, 2016, p. 22)

En cuanto a la diferencia de terminología, mantendremos el uso que hagan lxs autorxs cuando traten al descolonialismo y a la decolonialidad, aunque en inglés tal distinción no se manifiesta. Por nuestra parte, preferimos el uso de “descolonial” que es la traducción castellana de “decolonial”, para los intentos actuales de resignificar los términos usados en las ciencias sociales del siglo XX. Hablaremos de luchas por la independencia si nos referimos a las del siglo XIX.

2. EPISTEMOLOGÍAS INDÍGENAS (NO NECESARIAMENTE FEMINISTAS)

Como se comprenderá, es imposible abarcar las características de las epistemologías y cosmovisiones de las innumerables culturas aborígenes. Elegimos, en esta ocasión, a la cultura maorí que está ubicada en Nueva Zelanda, en el primer mundo sur, y a la cultura mapuche, localizada en Chile o tercer mundo sur. Nos referiremos a ellas a través de las palabras de dos autoras pertenecientes y/o representativas de las dos culturas indígenas y que también son intelectuales. El haber obtenido títulos de grado y doctorados en distintas universidades, les permite comunicar los núcleos de sus culturas, aunque vaya en detrimento de su pensar aborígen auténtico. También, nos apoyaremos en textos de autoras que no pertenecen a estas culturas, pero cuyo pensamiento esclarece diversos aspectos que hacen a la cuestión.

El primer libro que llegó a mis manos sobre el tema, hace ya mucho tiempo, fue *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, de Linda Tuhiwai Smith (1999). El libro está escrito por una persona que se crió en comunidades indígenas, donde las historias acerca de la investigación y de quienes investigan estaban entrelazadas. Ella es maorí y, desde niña, ayudó a su padre antropólogo en sus tareas. Ante todo, es consciente

de que pertenece a un grupo de indígenas que habitan territorios del primer mundo y, por eso, tienen mejores accesos a servicios que los del tercer mundo. Quienes tienen acceso a la educación occidental quedan excluidos de la posibilidad de escribir o hablar desde una posición indígena auténtica.

En la Introducción, Smith (1999) afirma que desde la posición estratégica de la gente colonizada en la que se sitúa y a la que privilegia, la palabra investigación está estrechamente unida a imperialismo y colonialismo europeo. Un ejemplo de las investigaciones occidentales ajenas a ellos es la de medir la capacidad de pensamiento de acuerdo al volumen de las semillas de mijo cuando llenaban la calavera de sus ancestros. También, distorsionaron sus vidas las historias de viajeros, producto de las experiencias y observaciones de personas occidentales blancas cuyas interacciones con sociedades indígenas o gentes fueron construidas a través de sus propios puntos de vista culturales, de sexualidad y de género. En cuanto a las reuniones por negocios de comercio o por el establecimiento de tratados, las mujeres –generalmente– no podían participar.

A Smith (1999) le resulta paradójico que Occidente quiera apropiarse de sus formas de conocer, pero que al mismo tiempo rechace a la gente que las crea y produce. Identifica a la investigación como un lugar significativo de lucha entre los intereses y formas de conocimiento de Occidente y los intereses y formas de resistencia de los Otros. El Otro, en este caso, ha sido constituido con un nombre, un rostro, una identidad particular: la de gentes indígenas. “Gentes indígenas” es un término que emergió en la década de los '70 en las luchas del Movimiento Indio Americano (AIM) y en la Hermandad Indio Canadiense. Es un término que internacionaliza las experiencias, las cuestiones y las luchas de algunas de las personas colonizadas del mundo (Smith, 1999, p. 7). Las gentes indígenas de todo el mundo tienen otra historia para contar distinta a la occidental, una historia de Occidente desde su punto de vista o sea, el de las personas colonizadas.

La forma de investigar de lxs occidentales no responde a los intereses de aquellxs que son investigadxs, como ya señaláramos. Lxs indígenas consideran que las preguntas que se les hacían no eran significativas para ellxs. Esta es una de las causas por las que, más que buscar la deconstrucción de la investigación occidental, persiguen el “investigar en forma contestataria” (*research back*) de manera similar a cómo usan *writing back* y *talking back* (esto lo podría traducir, en este contexto, como respondiendo o replicando por escrito o hablando, pero con tono contestatario), quienes realizan literatura postcolonial y anticolonial. Investigar de esta manera comprende un conocimiento de quienes colonizaron, una recuperación del “nosotros”, un análisis del colonialismo y una lucha por la autodeterminación.

Al posicionarse como mujer indígena, Smith (1999) reclama por un conjunto de experiencias políticas, culturales y genealógicas. Su ascendencia proviene de dos líneas, la de su madre y la de su padre, y pertenece, entonces, a dos grupos tribales importantes y diferentes, al tiempo que tiene conexiones cercanas con otros. A través de su abuela materna, desarrolló sus conexiones con esos grupos y su relación espiritual hacia la tierra, la montaña y el río tribal. Esas conexiones están descritas, también, por otras gentes indígenas mesoamericanas y sudamericanas. Este es uno de los aspectos que los diferencia de los occidentales. Smith (1999) considera que la supervivencia como pueblo proviene del conocimiento de sus contextos, de su entorno, no de alguna beneficencia de la madre tierra. Tuvieron que aprender a sobrevivir, a adquirir sus modos de conocimiento, a predecir, preservar y proteger, defender y atacar, ser versátiles, a la vez de procurar mantener sistemas sociales acordes a su contexto. Las metodologías indígenas tienden a enfocarse en protocolos culturales, valores y comportamientos como parte integral de la metodología. Son “factores” que deben ser incorporados explícitamente, pensados reflexivamente y ser declarados abiertamente como parte del diseño de investigación.

Agrega Smith (1999) que dos importantes aspectos, que no siempre son tenidos en cuenta en las investigaciones, son el compartir el conocimiento y hacer una devolución de la investigación a quienes contribuyeron a que sea posible. Esta última a veces se realiza dentro de ceremonias o ante consejos tribales. La devolución cobra otro sentido del que se hace en algunas ciencias sociales occidentales. “Conocimiento compartido” no es sólo distribuir la información en forma escrita sino también explicitar cuáles son los

marcos teóricos y los análisis que se han realizado. Suponer que la gente no está interesada en los procesos de las investigaciones es prejuicioso. El desafío es desmitificar, descolonizar (Smith, 1999, pp.16-17)

Como sostiene la autora, el imperialismo, cuando es tomado en el sentido del imperialismo europeo que comenzó en el siglo XV, es usado en por lo menos cuatro sentidos: como expansión económica; como la subyugación de “otros”; como idea o espíritu con varias formas de realización y/o como un campo discursivo de conocimiento. Ahora bien, estos aspectos no son aspectos distintos sino que tienen que ser analizados como diferentes interpretaciones del imperialismo. El alcance del imperialismo sobre quienes fueron colonizados hace que perciban la necesidad de descolonizar las propias mentes. El análisis del imperialismo ha sido referido en términos más recientes como “discurso postcolonial” o “escribiendo desde los márgenes”, entre otras expresiones y formas de comunicación.

El trabajo constante de la comprensión del impacto del imperialismo y el colonialismo es un aspecto importante de la política cultural indígena y forma las bases del lenguaje indígena de crítica. Para Smith (1999), en la crítica hay dos líneas importantes: una, recae sobre la noción de autenticidad, de un tiempo anterior a la colonización en la que estaban intactos como indígenas; y la otra, demanda que se haga un análisis de cómo fueron colonizadxs, de sus significaciones en términos del pasado inmediato.

Por otra parte, la idea de hablar de post-colonialismo supone que el colonialismo ha terminado, pero ese discurso ha sido elaborado de tal forma que deja a lxs indígenas nuevamente de lado, no tomando en cuenta sus conocimientos y sus intereses. Quienes investigan siguen entrando a las comunidades con buenos deseos en sus bolsillos delanteros y patentes en los traseros, llevan medicinas, pero extraen sangre para análisis genéticos y todo por el bien de la humanidad. Investigaciones de este tipo sobre lxs indígenas se siguen justificando por los fines más que por los medios, sobre todo en aquellas comunidades catalogadas como ignorantes y subdesarrolladas (salvajes). Tanto se llevan hierbas curativas como sistemas de creencias, formas de relación, masajes, realizan una cacería global de nuevos conocimientos, nuevos materiales, nuevas curas, sustentadas por acuerdos internacionales como el General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) que conllevan nuevas amenazas a las comunidades indígenas.

La investigación está ligada a la teoría en todas las disciplinas. La investigación se agrega a, se genera a partir de, crea o amplía nuestros entendimientos teóricos. Las gentes indígenas han sido oprimidas por la teoría en varios sentidos. Las formas en que las teorías han distorsionado y disecado sus vidas dan cuenta de que quienes investigaban no les veían de manera empática ni ética. La mayoría de las investigaciones fueron llevadas a cabo por antropólogxs interesados en sus orígenes, por aspectos lingüísticos y por su cultura material (Smith, 1999, pp. 24- 38).

La investigación de lxs estudiosxs indígenas recién ha comenzado. La misma, que quiere ser descolonizada, no implica un rechazo total de las teorías occidentales. Más bien, se trata de centrar las preocupaciones y formas de ver el mundo para luego conocer, teorizar e investigar desde sus propias perspectivas y para sus propósitos.

Pero ¿cuál es la agenda actual de una investigación acerca de las gentes indígenas?

Desde hace 500 años, el principal proyecto de las comunidades aborígenes ha sido la supervivencia frente a las continuas guerras contra quienes los colonizaron, a la devastación debida a las enfermedades, a las fragmentaciones de tierras y territorios, a la opresión de vivir bajo regímenes injustos, sobrevivir a un nivel físico básico. Esto se trató de superar a partir de la década del '60 a través de revoluciones, de resistencia armada, y también a través de estrategias de descolonización de las mentes. Smith (1999) delinea una agenda de investigación de las gentes indígenas, que se grafica en la Figura 2.

La agenda de investigación indígena

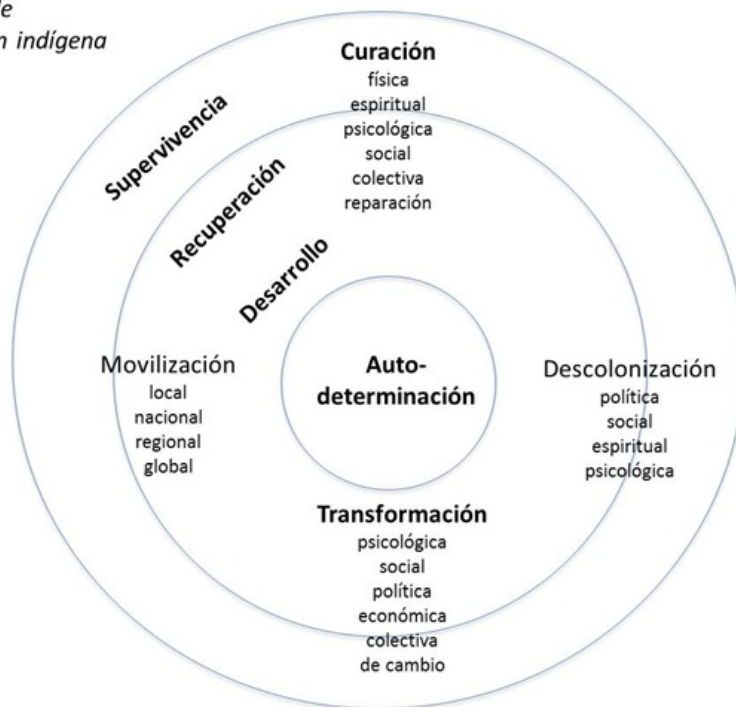


Figura 2.

Fuente: Smith (1999, p.117). Traducción propia.

Si bien hay elementos que aparecen en las agendas de investigación occidentales, hay otros que son realmente diferentes como *curación*, *descolonización*, *recuperación*, la importancia de la *espiritualidad*, elementos que están *políticamente comprometidos*, en lugar de la neutralidad y objetividad occidental tradicionales. Así, los paradigmas en los que están basadas las epistemologías occidentales son distintos de los indígenas.

Una epistemología indígena es relacional ya que los sistemas de conocimiento están basados en relaciones. La diferencia entre los paradigmas dominantes de conocimiento y los indígenas, que se aplican a la investigación, son explicadas por Wilson (2008) y consideramos que resulta una forma de aclarar la agenda propuesta por Smith (1999).

La mayor diferencia entre los paradigmas dominantes y el paradigma indígena es que los paradigmas dominantes están edificados sobre la creencia fundamental de que el conocimiento es una entidad individual: quien investiga es una persona individual en busca de conocimiento, el conocimiento es algo que se gana y por lo tanto el conocimiento puede ser propiedad de una persona. El paradigma indígena proviene de la creencia fundamental de que el conocimiento es relacional. El conocimiento es compartido con toda la creación. Es con el cosmos, con los animales, las plantas, con la tierra, que compartimos ese conocimiento. Va más allá del conocimiento individual al concepto de conocimiento relacional (Wilson, 2008, p. 74).

El conocimiento de las gentes indígenas es acumulativo y representa la experiencia de generaciones; es dinámico, al añadir nuevos saberes y al adaptar nuevos conocimientos a las situaciones locales. Se atesora en la memoria y actividades de la gente y se expresa a través de historias, canciones, proverbios, danzas, mitos, creencias, rituales, leyes, organización (Chilisa, 2012, p. 99).

Tiene mucha importancia la transmisión oral que no es aceptada en la academia occidental en la que se otorga valor a la escritura y se desconfía de las tradiciones orales como algo que puede ser transformado y está impregnado de subjetividad. Asimismo, las demás expresiones citadas son consideradas como saber popular, no digno de ser tenido en cuenta. Quizás, todo ello contribuya a que se haya formado la idea de que las gentes indígenas son primitivas, no civilizadas, por no seguir las normas “superiores” occidentales.

Dejamos ahora a la cultura maorí y, realizando un vuelo transpolar, aterrizaremos en las comunidades mapuches de Chile, donde nos recibirá Ana Mariella Bacigalupo, antropóloga que se define como peruana, nacida en Chile y que procede de múltiples orígenes: quechua -peruana, italo-peruana y anglo-argentina. Estudió la escuela secundaria y siguió la universidad en los Estados Unidos, donde trabaja, pero considera a Chile como su hogar, mas no tiene ancestros mapuches (Bacigalupo, 2003, p. 40). En Chile, es considerada por los mapuches como *champurreea*, gente de sangre mixta. Se dedica a estudiar las comunidades mapuches y, en los trabajos utilizados para este artículo, aborda sobre todo los y las machi, que en algunas ocasiones son travestis.

En las comunidades mapuches hay dos figuras que representan el conocimiento ancestral, los *longko* y los *machi*:

Los *longko* son autoridades socio-políticas del *lof* –un espacio territorial conformado por familias emparentadas patrilinealmente que poseen un origen y una descendencia en común (...) Los *longko* además son oradores rituales que ruegan por el bienestar de la comunidad sin ser poseídos por *püllu* (espíritus), perpetúan la memoria de la comunidad y atienden las necesidades y conflictos comunitarios. Los *machi* hombre y mujeres son poseídos por deidades y *püllu* para obtener conocimientos para adivinar, curar, y orar por el bienestar comunitario. Los machi están asociados con roles femeninos, tales como preparar remedios de hierbas y el trabajo de la huerta (Bacigalupo, 2009, p. 9).

[Los *machi*] conciben el poder de un modo amplio como *newen* o fuerza vital en manos de autoridades humanas vivas y muertas, de animales y de los dueños de elementos de la naturaleza (*ngen*) (...) la noción de *newen* cuestiona las epistemologías del conocimiento de la época de la Ilustración al combinar lo que los chilenos denominamos “poder espiritual” y “poder político” en uno, y al atribuir este *newen* a agentes humanos y no humanos a la vez. Los machi adquieren este *newen* a través de intercambios con distintos agentes y lo refuerzan para su propio poder, curar a otros y cambiar el mundo ritualmente con el objeto de forjar un futuro mejor para los Mapuche. El *newen* no es sólo una política de resistencia mapuche común en las comunidades en conflicto, sino que representa una propuesta alternativa y propia de representación y práctica del poder en el mundo mapuche, por lo menos desde el siglo XVI. El *newen* ofrece una resistencia epistemológica a los discursos de poder, política y espiritualidad en la sociedad chilena (Bacigalupo, 2009, p. 8).

Los *machi* realizan actuaciones (*performances*) que definen una versión de su identidad mapuche, su ser en el mundo y al mundo mismo. Desean que sus actuaciones orales y dinámicas sean comprendidas como sistemas de conocimiento no subsumidos en textos académicos congelados. Hablan desde su fundada experiencia y quieren ser reconocidos como curadores y poseedores de sabiduría, aunque en Chile algunos digan que ejercen la medicina ilegal... pero vayan en secreto en su busca para su curación.

Los *machi* comprenden ideas opuestas y otros sistemas de conocimiento, negocian entre ellos y los recrean en diferentes contextos. Así, mantienen la tradición mientras que se adaptan a los cambios. Median diferentes construcciones de sí mismos y resisten las normas colonizadoras a través de la parodia, la resignificación y las imitaciones. Existen múltiples narrativas, múltiples sí mismos, múltiples posibilidades de acción que son específicamente contextuales. Los machi son intelectuales y sus sistemas de conocimiento necesitan ser incorporados en las construcciones teóricas académicas (Bacigalupo, 2003).

Con respecto a la relación con las chilenas feministas que actúan y piensan como las del primer mundo, las mapuches, al igual que ya señaláramos con respecto a otras mujeres feministas del tercer mundo, están en contra de la idea de la división entre varón y mujer porque pertenecen a una comunidad y actúan en forma complementaria. Si bien hay una relación de las mapuches con el feminismo urbano chileno, no siempre es así. Hay comunidades que no están de acuerdo con el mismo.

Francesca Gargallo Celentani (2013) hace una presentación de las posibles corrientes del pensamiento feminista entre las mujeres de las naciones originarias que aclara el panorama. Reconoce cuatro grupos:

1. mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario según su propia cultura, pero que no se llaman feministas porque, al reivindicar la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constituyente de su ser indígena, temen que el término sea cuestionado por los dirigentes masculinos de su comunidad y que las demás mujeres se sientan incómodas con ello;

2. indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas sobre su accionar y sus ideas;
3. indígenas que reflexionan sobre los puntos de contacto entre su trabajo de visibilización y la defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas para liberarse de las actitudes misóginas de su sociedad y que, a partir de esta reflexión, se reivindican feministas o “iguales” a feministas;
4. indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo; y que elaboran prácticas de encuentro, manifiestan públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de enunciación en permanente crítica y diálogo con los feminismos no indígenas en los recuperados territorios de América latina, como las que han elaborado la idea de un feminismo comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia y las feministas comunitarias xinkas de Guatemala (Gargallo Celentani, 2013, p.178).

ALGUNAS REFLEXIONES

En el trabajo, expusimos dos posiciones: la de Smith, en la que no se habla de feminismo; y la de Bacigalupo, que hace una intersección entre el feminismo y la comunidad mapuche. Considero que en cada comunidad –indígena, urbana, rural, colonizada— no todos sus integrantes comparten una posición, tal como nos sucede en Argentina. En mi caso, comparto diferentes comunidades afectivas y/o laborales que a la vez son epistémicas pero que, en la mayoría de los casos, no son feministas, con la excepción del grupo del Museo de la Mujer, mi burbuja feminista.

Luego del recorrido por las comunidades maorí y mapuche, de las cuales nos queda mucho por decir y saber, aprendimos que las epistemologías de las gentes indígenas nos ponen en contacto con una cosmovisión holística, no fragmentada e inmersa en una red relacional que se da tanto entre las que habitan en el primer mundo sur, como en el mundo latinoamericano. El conocimiento indígena proviene de múltiples fuentes que incluyen enseñanzas tradicionales, observaciones empíricas, revelaciones, intuiciones, sueños... que no tienen el mismo peso en todas las comunidades de gentes indígenas (Kovach, 2010).

Creo que las cosmovisiones y epistemologías locales de las comunidades indígenas son ejemplos de la existencia de pluralidad de saberes válidos, otras formas de actuar el género (y acá no discutiré las inconveniencias de esa categoría tan controvertida), y que las formas del feminismo son como las formas del agua.

De ellxs, podremos aprender procesos de descolonización por los que siguen atravesando, por ejemplo el hacer malabares con las culturas en las que viven: la propia comunidad y la nación que los desprecia, y recordar que en nuestro caso, también es importante la descolonización.

Por mi parte, pienso que también es significativo reconocer lo positivo de las vueltas y revueltas de los feminismos anglosajones, ponerlos en contexto, estudiarlos críticamente y no sólo negativamente para reconocer sus aportes, como así también las voces de las feministas del tercer mundo estadounidense (las chicanas, las mujeres de color, las aborígenes), que surgieron a la par.

Las epistemologías feministas son epistemologías locales, estamos reconociendo otros sujetos epistémicos y sería importante poder dialogar abiertamente entre todos, mantener la mente abierta y ser conscientes de los prejuicios. Para esto, sigo reivindicando la autoconsciencia de los grupos radicales como una de las formas de revelar nuestros prejuicios, nuestra colonización y comenzar nuestro proceso de descolonización.

REFERENCIAS

- Alarcón, Norma (1990). The theoretical subject(s) of this bridge called my back and Anglo-American feminism (pp. 356-367). En Anzaldúa, Gloria (Ed.). *Making face, making soul. Haciendo caras*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bach, Ana María (2010). Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2003). Rethinking identity and feminism: contributions of Mapuche women and Machi from Southern Chile. *Hypatia*, 18(2), 32-57.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2009). Las prácticas espirituales del poder de los machi y su relación con la resistencia mapuche y el Estado chileno. *Revista chilena de antropología*, 1, 6-22. Recuperado de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/download/14085/14410>
- Beal, Frances (1969). Black Manifesto; double jeopardy: to be black and to be woman. Recuperado de <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/196.html>
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chilisa, Bagele (2012). *Indigenous research methodologies*. Los Ángeles/ London/ New Delhi/ Singapore/ Washington D. C.: Sage Publications.
- Gargallo Celentani, Francesca (2013). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.
- Kovach, Margaret (2010). *Indigenous methodologies. Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006). *Against war*. Durham/London: Duke University Press.
- Mignolo, Walter (2016). Prefacio a la segunda edición (pp. 7-16). En Palermo, Zulma (Comp.), *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- Millán, Mágina (2014). Introducción (pp. 9-14). En Millán, Mágina (Coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Moraga, Cherríe y Anzaldúa, Gloria (eds.) (1983, 2nd ed.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Latham, N.Y.: Kitchen Table, Women of Color Press.
- Morgan, Robin (1970) *Sisterhood is powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*. New York: Random House.
- Sandoval, Chela (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (Eds.) (2016). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. London: Zed Books y Dunedin, University of Otago Press.
- Wilson, Shawn (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Manitoba, Canada: Fernwood.