



Eje II: “Inventamos o erramos” Epistemologías desde la periferia

Mesa 7: Feminismos e interseccionalidad.

Título de la ponencia: **Colonialidad y desigualdades de género: las luchas de las feminidades y diversidades indígenas**

Autora: **María Rocío Espínola** (UNGS / CEIL)

En los últimos años, los feminismos en América Latina han tomado un lugar protagónico en las luchas de los movimientos sociales de la región, con un resurgir de experiencias y prácticas que tienen una historicidad y con un gran despliegue en el espacio público y político. Este creciente protagonismo implica generar espacios de discusión para poder analizar las implicancias de estos tanto en nuestro continente como en el caso de Argentina, analizar cómo son parte de la construcción de las lógicas de conocimiento y pensamiento, y qué rol cumplen en la formación de nuevas sociedades y como tensionan con las lógicas hegemónicas propias de la modernidad occidental.

Estas discusiones en torno a los feminismos, no pueden darse por fuera de determinadas caracterizaciones de nuestros territorios a tener en cuenta y que refieren a las estructuras y categorías que rigen en Latinoamérica. La dominación colonial, etnocéntrica y capitalista deben ser contempladas, y su análisis permite complementar la construcción de marcos de ideas feministas. El caso particular del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir en Argentina es muestra de esas discusiones y aportes a las agendas de los feminismos, que no necesariamente muchas veces se encuentran en la misma sintonía, sino que aparecen tensiones y nuevas actrices disruptoras del espacio político. En el presente trabajo se abordará entonces la relación entre la colinealidad y las desigualdades de género, las discusiones de los feminismos, y el caso particular del movimiento mencionado teniendo en cuenta las particularidades de nuestro país y América Latina, y recuperando las reivindicaciones del mismo.

Colonialidad y androcentrismo/patriarcado

Todo proceso de colonización sostiene aspectos de asimetría y hegemonía: aquel que coloniza no solo ocupa territorios sino que impone su propia cultura y civilización (Estermann, 2014: 3). La colonialidad implica “la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser” (Mignolo: 2006: 203), y refleja

la dominación de los países industrializados, el “norte”, sobre los países “neocolonizados, el “sur”; y representa una serie de fenómenos que abarcan desde el plano psicológico al existencial, el económico y militar, con una característica común que es “la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo” (Esterman, 2014: 3).

En esta lógica dual donde se construye un otro completamente deshumanizado, se aplica la misma lógica histórica en torno al género y al androcentrismo propio del occidentalismo etnocentrista. Rita Segato plantea una dualidad de los conceptos de género y raza, y la constitución de determinadas jerarquías; “ese nuevo y radical dualismo”, no solo afectó a las relaciones raciales de dominación, acentuó las relaciones sexuales de dominación (2018: 54). Si ya las poblaciones colonizadas se encontraban en una situación de inferioridad y constituyendo la deshumanización en sí misma, las mujeres se encontraban en un lugar sumamente disminuido en esas jerarquías. Estructuralmente el etnocentrismo y el androcentrismo sostienen similitudes en la forma en que ambos implican ideologías que se consideran superiores y que son dominantes que pretenden imponer criterios propios, étnicos-culturales “masculinos”, sobre la parte subalterna (Esterman, 2014: 7). La estructura dual es reformateada por el binarismo impuesto por el colonialismo, lo cual conlleva un mundo moderno binarizado donde se le quita la plenitud ontológica al “otro del Uno”, que es reducido a ser el alter de ese “Uno” que representa la totalidad; ese otro, “femenino, no-blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario”, es constitutivo y es quien completa la existencia de ese “Uno” (Segato, 2016: 102). Esa otredad constituye, entonces, la complementariedad de ese “Uno” que se erige como dominante y hegemónico, y que históricamente se dedicará a la apropiación y al extractivismo de todo tipo de recursos, al mismo tiempo que impone sus lógicas de pensamiento desplazando las cosmovisiones de esos otros.

Grosfoguel plantea que cuando llega el hombre “blanco, europeo, capitalista, militar, patriarcal, blanco, heterosexual y masculino” al territorio americano, establece de forma simultánea en el tiempo y el espacio “varias jerarquías/dispositivos de poder globales enredadas entre sí” (2011: 6). Entre esas jerarquías se encuentran dos relacionadas directamente con el sistema patriarcal y el heterosexismo normativo:

... 5) una jerarquía de género que privilegia a los hombres sobre las mujeres y el patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak 1988, Enloe 1990);

6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas en las Américas antes de la colonización europea no consideraban las relaciones sexuales entre

los hombres o entre las mujeres como patológicas y no tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica) (Grosfoguel, 2011: 7-8)

Anteriormente a ese planteo, Quijano abrió la discusión sobre la historicidad del género en cuanto a la colonialidad planteando que la cuestión debe ser indagada (relacionando las relaciones raciales de dominación con las relaciones sexuales de dominación) y que es probable que la idea de género haya sido elaborada después del “nuevo y radical dualismo” que conforma la perspectiva cognitiva del eurocentrismo (citado por Segato, 2018: 54). La expresión patriarcal-colonial-modernidad expone la prioridad del sistema patriarcal como apropiador de los cuerpos de las mujeres que se expresan como primera colonia. Frente a esto surgen dos elaboraciones posteriores en manos de María Lugones y Segato, adoptando ambas el mismo marco teórico pero con afirmaciones diferenciadas, y que serán abordadas en el siguiente apartado.

Eurocentrismo y feminismos latinoamericanos

La hegemonía epistémica europea plantea un imaginario colonial que construye interpretaciones del mundo eurocéntricas que permearon las categorías de las ciencias sociales a nivel global y específicamente en el mundo colonizado. Aún así, no todos en ese mundo colonizado tienen acceso a ese conocimiento, sino que hay algunos que tienen la posibilidad de poder adquirir esas ideas. En el caso de las mujeres, algunas por su pertenencia de clase pueden acceder a este conocimiento y se convierte en un capital social poco recurrente entre las mujeres; este acceso les permite a muchas encontrarse en la vanguardia de las reivindicaciones feministas (Lozano Lerma, 2017: 82). Francesca Gargallo plantea un paralelismo entre la resistencia al diálogo por parte de los sectores feministas académicos latinoamericanos (que reproducen las concepciones del feminismo hegemónico) con las indígenas, campesinas, negras, mujeres pobres, jóvenes, etc.; y la resistencia al diálogo entre las universidades anglosajonas y europeas con los pequeños grupos feministas académicos de América Latina (2010: 156-157).

Rita Segato propone trabajar el género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central en el análisis de las transformaciones de las comunidades en el orden colonial moderno, y no pensarlo simplemente como un tema más dentro de los estudios decoloniales o un aspecto de la dominación en la colonialidad. Este debate reciente, plantea al menos tres posturas dentro del pensamiento feminista. Una primera posición sería la ocupada por un feminismo eurocéntrico, que sostiene que la dominación de género o patriarcal es universal y por lo tanto no considera otras diferencias sino que considera posible de transmitir los avances modernos al campo de los derechos de las mujeres de los territorios colonizados, las mujeres pobres, indígenas, negras y

no-blancas; postura que implica su intervención civilizadora y modernizante, y que se caracteriza por su a-historicidad y anti-historicidad (Segato, 2018: 81).

Una segunda posición es la de autoras como María Lugones y Oyeronke Oyewumi que plantean la inexistencia del género en el mundo pre-colonial, es decir, que no había un sistema de género institucionalizado en estas sociedades (Bidaseca, 2014; Lugones, 2008: 30). Una tercera posición, sostenida por Segato, que plantea la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas, identificando en las poblaciones indígenas y afroamericanas una organización patriarcal que, si bien es distinta a la construcción del género occidental, denomina como patriarcado de baja intensidad. La autora sostiene que existe evidencia de estructuras reconocibles de diferencia con claras jerarquías de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, y la construcción de una masculinidad “que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie” lo cual denomina como “pre-historia patriarcal de la humanidad” (Segato, 2018: 82-83).

El concepto de género es todavía una categoría de debate entre las teóricas feministas, principalmente por ser apreciada como una categoría etnocéntrica que solamente da cuenta de las relaciones entre mujeres y varones occidentales, siendo que hay otras culturas que no precisamente plantean un uso dicotómico de las ideas para explicar el mundo. Lozano Lerma retoma a Sueli Carneiro cuestionando las ideas que las construcciones en torno al género hacen de las mujeres:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles, como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. ¡Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganar las calles y trabajar! [...] Cuando hablamos que la mujer es subproducto del hombre, que surgió de la costilla de Adán, ¿de qué mujer estamos hablando? Hacemos parte de un contingente de mujeres originadas en una cultura que no tuvo a Adán. Originadas por una cultura violada, folklorizada y marginalizada, tratada como cosa primitiva, cosa del Diablo,

esto también es un elemento alienante para nuestra cultura (Carneiro, 2008:4; citada por Lozano Lerma, 2017: 88)

Esto explicita que no siempre el concepto de género contempló la intersección con la raza y la clase en su estructuración. Es por eso que los pensamientos feministas más generalizados fueron confrontados por los feminismos populares, indígenas y negros. La elaboración conceptual del sistema patriarcal muchas veces se realiza desde una concepción etnocéntrica y se pretende aplicar a las relaciones de género de todas las culturas, sin tener en cuenta otras cosmogonías (Lozano Lerma, 2017: 88).



Francesca Gargallo afirma que el cuestionamiento del pensamiento hegemónico europeo y estadounidense en un contexto feminista latinoamericano funciona como aporte metodológico para discutir sus condiciones de construcción de significados y órdenes sociales en un marco de referencia dominante (2010: 159). Para repensar los feminismos latinoamericanos, Eli Bartra propone pensar su historia en tres, o posiblemente cuatro, grandes etapas de lucha por fuera del planteo de las feministas estadounidenses y las oleadas feministas como cronología de los feminismos. La primera etapa de lucha corresponde al feminismo anterior a los setenta, que abordó las luchas por derechos tales como la educación, la potestad sobre los hijos, la igualdad salarial y movilizaciones en torno al acceso al sufragio; y frente a una desigualdad dominante, se reivindicó la igualdad como forma de terminar con la subordinación y discriminación, apostando a la adquisición de derechos políticos, sociales y económicos. La segunda etapa, planteada como “neofeminismo”, surgió en los setenta como movimiento de liberación centrado en el cuerpo de las mujeres y su sexualidad, y bajo el lema de “lo personal es político” para discutir el ámbito considerado como privado. Este neofeminismo presentó continuidades y rupturas al mismo tiempo, al recuperar el concepto de diferencia: “las mujeres no son iguales a los varones ni física, ni histórica ni ideológicamente”, por lo que le dio paso al respeto a las diferencias como valor político del feminismo radical. Los inicios del siglo XXI dan paso a una tercera etapa en la cual el feminismo se proyecta hacia la arena pública, en el campo de las instituciones y de la política formal, reivindicando una paridad de géneros en el ámbito social y privado (citada por Gargallo, 2009: 420-421).

La cuarta etapa implica una recuperación antirracista y política de la necesidad de transformación de la realidad por parte de los feminismos, apareciendo reclamos en torno a derechos específicos para los cuerpos que no corresponden al hegemónico, no solo masculino, sino también al de las mujeres blancas, heterosexuales y con una mayor jerarquía en términos económicos (Gargallo, 2009: 431). En esta etapa toman mayor protagonismo los feminismos indígenas, negros, populares, comunitarios, que discuten y resisten las diferentes opresiones producto del sistema patriarcal, colonial y capitalista; que construyen desde sus territorios nuevas prácticas y pedagogías para desorganizar las violencias que se ejercen sobre los cuerpos.

Resistencias indígenas

Para recuperar la lucha de las mujeres y diversidades indígenas, es necesario reconocer la estrecha relación con el feminismo comunitario que precisamente emerge de esos territorios. El feminismo comunitario parte desde la comunidad “como principio incluyente que cuida la vida”, de pensar a las personas en relación a esta (ya sea rural,

indígena, urbana, educativa, religiosa, etc.) y su participación, y comprender que de todo grupo humano puede hacerse una comunidad. Considera mujer-hombre como par complementario, denominándolo “chacha-warmi”, y lo reconceptualiza a partir del cuestionamiento y el despojo de las matrices machistas, racistas o clasistas que son parte de su entramado. La comunidad es el punto de llegada y el de partida para que esa transformación sea posible, con un par complementario sin jerarquías, armónico y recíproco, “par de presencia, existencia, representación y decisión”. A su vez, este feminismo conceptualiza al género como una categoría política relacional de denuncia de relaciones de opresión y explotación establecidas por los hombres con las mujeres, estructuradas como patriarcado, y en la actualidad nombrado como patriarcado colonial-neoliberal (Paredes, 2017: 117-125).

Es interesante recuperar también la discusión en torno al concepto de “chacha-warmi” que llevan adelante los colectivos que son específicamente de diversidades indígenas que plantean el binarismo en la que cae el mismo frente a la existencia de diferentes identidades de género e identidades sexuales. Este modelo se considera influenciado por las ideas judeocristianas y una forma de sincretismo en torno a estas ideas, por lo cual la complementariedad y reciprocidad que se plantea no recae en la necesidad del dúo varón-mujer, sino que hay que desandar en todo caso los sesgos patriarcales y cisheterosexuales que atraviesan el término.

Por otro lado, los feminismos no occidentales y de los sectores marginados de esa occidentalización responden al pensamiento hegemónico de las mujeres blancas y al empoderamiento que plantean dentro de la modernidad, y plantean sus propias reflexiones desde un posicionamiento decolonial. Las mujeres indígenas continúan con tradiciones de lucha y resistencia frente al colonialismo, a partir de las cuales producen nuevos modos de hacer política y de discutir el feminismo occidental. Si bien pertenecen a culturas muy distintas entre sí, sus reclamos se orientan a lo referente a la comunidad, piden respeto dentro de la misma y respeto para la misma en el contexto de una América occidentalizada (Gargallo, 2009: 432-433).

Las mujeres que hablan una de las dos mil lenguas americanas, por el contrario, se identifican con la historia de comunidades que han resistido la modernidad, enarbolando una pertenencia a formas de vida, de economía, de relación interpersonal, que si bien han sufrido los embates del cristianismo y del capitalismo, también han sabido oponerle una visión integrada de la vida humana, animal e inanimada (Gargallo, 2009: 432)

Ochy Curiel afirma que las luchas políticas del feminismo indígena se plantea en varias líneas: el reconocimiento de una historia de colonización, el reconocimiento de su cultura, la redistribución económica, el cuestionamiento de Estados racistas y que segregan a las comunidades, y también del patriarcado indígena; luchas que



complementan la búsqueda de autodeterminación de los cuerpos y de los territorios (2017: 160).

El Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir

Durante largos años, distintas referentes y mujeres indígenas de Argentina se dedicaron a recorrer los territorios poniendo en diálogo sus experiencias y reivindicaciones desde sus situacionalidades. En 2012, se decide finalmente realizar la Marcha de Mujeres Originarias para presentar el anteproyecto de una ley que proponía la creación de un Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir. La misma tuvo una gran repercusión y permitió fortalecer este proyecto de organización colectiva que tendría posteriormente otras dos grandes instancias previas a la conformación del colectivo. Por un lado, la Segunda Marcha de Mujeres Originarias organizada en un encuentro en Lago Puelo, territorio de disputa de los pueblos originarios. Por otro lado, en 2017 se lleva a cabo el Primer Foro de Pueblos Originarios, Genocidio y Argentinización, donde se discuten las principales líneas de disputas y demandas al Estado, y al cual asistieron representantes de 36 naciones originarias. Lo interesante de estas instancias es que las demandas ponen de manifiesto las injusticias y violencias que sufren las comunidades, y a su vez que son las voces de las mujeres las que toman el protagonismo y continúan en la construcción de redes.

Si bien hay mujeres indígenas que se reconocen como feministas, muchas otras no lo hacen pero igualmente también ponen de relieve las situaciones vinculadas a las desigualdades que sufren en términos de género. La participación de las mismas en los Encuentros Plurinacionales ponen de manifiesto esta situación y al mismo tiempo la complementariedad de sus demandas vinculadas a la defensa de sus naciones y territorios, contra el terricidio, el fracking y demás prácticas extractivistas. En los últimos años de hecho los talleres vinculados a las mujeres indígenas, al feminismo antirracista, a los saberes y prácticas ancestrales se han multiplicado. Por supuesto que ha habido resistencias por parte de algunos feminismos que insisten en continuar llamando a estos encuentros como nacionales, pero sin embargo, las mujeres y diversidades indígenas han podido llevar la delantera en la discusión y principalmente en las disputas previas al encuentro realizado en Trelew, encontraron en los feminismos populares, antirracistas y los transfeminismos grandes aliadas a la hora de fundamentar la importancia del reconocimiento de lo plurinacional de este espacio.

Finalmente en 2018, se conforma el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir que nuclea a participantes de los pueblos-naciones Ava Guaraní, Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupí, Diaguíta, Guaycurú, Huarpe, Kolla, Lule,



Mapuche, Moqoit, Purépecha, Qom, Quechua, Ranquel, Simba Guaraní, Tapiete, Weenhayek, Wichí. Durante los últimos años han llevado adelante los Parlamentos de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, desde donde han coordinado tanto las demandas vinculadas a la cuestión de género (como la campaña #NosQueremosPlurinacional, discusión anteriormente mencionada con respecto al encuentro realizado en Trelew) como las de defensa de sus territorios y comunidades. Moira Millán, una de las principales referentes de este espacio, recupera la importancia de la articulación con otros feminismos pero sin perder de vista la deconstrucción de las prácticas racistas y coloniales de las feministas blancas:

Hace muchos años atrás cuando yo empecé en la lucha mapuche y las compañeras feministas me decían "¿en las comunidades mapuches hay opresión de género?", yo contestaba no. Porque me quedaba el privilegio como weichafe, weichafe es guerrera de mi Pueblo, me permitía hablar de igual a igual con los hombres. [...] Entonces siempre tenía un lugar de privilegio hasta que comencé a visitar las rukas, los hogares, las casas de mis lamien [hermana]. Y esos mismos hombres que conmigo eran comprensivos o me pedían consejos [...] Esos mismos hombres oprimían a sus mujeres, pero hasta que yo no visité los hogares y estuve allí viendo la relación no me di cuenta que el Pueblo mapuche estaba atravesado por la colonización patriarcal.

[...] Pos conquista del desierto las mujeres pasamos a ser esclavas. Dos situaciones de esclavitud que a lo largo de la historia de este país se fueron sosteniendo, perpetuando. La esclavitud física y sexual de las mujeres indígenas pero luego también la esclavitud doméstica y también sexual. Porque hasta hace muy poco era muy normal que nuestras hermanas salieran de las comunidades a servir a los patrones en la ciudad y volver con un hijo del patrón como parte de la naturaleza de servidumbre. Y nunca, discúlpenme compañeras feministas a quienes amo y seguramente seguiré aprendiendo de ustedes, nunca vi una marcha multitudinaria pidiendo por la plenitud de derecho de las mujeres indígenas que hasta hoy trabajan con cama adentro, en condiciones inhumanas y que son explotadas. (citada en Sciortino, 2015)

En este punto en particular, se encuentra una línea de conexión con las corporalidades que han sido fuertemente atravesadas por las opresiones y desigualdades propias del colonialismo y la colonialidad. Sueli Carneiro, feminista afrodescendiente, considera que toda situación de conquista y/o dominación genera las condiciones para que las mujeres de los grupos derrotados sean apropiadas sexualmente para afirmar la superioridad de quien vence, y estas condiciones se perpetúan a través de la violencia que se ejerce en la actualidad sobre las mujeres pobres, indígenas y negras, particularmente. Las reminiscencias del período colonial y de los esclavistas, subsisten

en las relaciones de género y las desigualdades en el orden social actual supuestamente democrático.

La violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres indígenas y negras y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana, que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades (Carneiro, 2005: 21-22; en Gargallo, 2009: 431)

En ese sentido, Moira Millan recupera las memorias de sus ancestras y las atrocidades que sufrieron frente al genocidio llevado adelante por el Estado en la llamada “Conquista al desierto”, que no fue nada menos que la invasión del territorio de naciones milenarias, como los pueblos Mapuche, Tehuelche, y más al sur, los Onas, Yámanas y Alalkafules. “Se instalaron campos de concentración y exterminio, en donde se concentraban a centenares de familias en condiciones inhumanas y se cometieron contra ellas todo tipo de vejámenes y torturas. Los campos de concentración y exterminio más grandes fueron el de Valcheta y Chichinales (provincia de Río Negro)” (Millán, 2017). Como en todo proceso de colonización, fueron las mujeres una extensión más de ese territorio de conquista y víctimas de abusos y torturas.

Esa marca colonial que es trazada sobre sus cuerpos persiste hasta la actualidad. Se puede hallar actualmente en la declaración del 3er Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir que pide la abolición del chineo. Ya en 2019, estas mujeres habían llevado adelante la ocupación pacífica del Ministerio del Interior para visibilizar estos casos y las experiencias de sus hermanas. ¿Qué es el chineo? Los actos de violación que se sostienen como “rito iniciatorio” de la sexualidad, que son padecidos por las niñas indígenas en nuestro territorio y que son llevados adelante por criollos con poder económico, político y social, y que se han sostenido durante siglos con total impunidad. Las mujeres indígenas ponen en relieve el uso de la palabra “chineo” por sobre la idea de violación grupal, porque es este término el que implica el trazo colonial y racista que conllevan este tipo de actos, y el término que además utilizan estos criollos.

En 2022, lanzan el exigitorio para la prevención y la abolición del chineo, poniendo particular énfasis en el rol del Estado y su complicidad con la perpetuación de esta práctica, y donde se dice enfáticamente que es un ultimátum para el Estado.

1. Que se declare al chineo como crimen contra niñas indígenas, equivalente a los crímenes más aberrantes contra la humanidad.

2. Que en tanto práctica racista y colonial, se declare como crimen imprescriptible, con todas las características que definen estos crímenes. 3. Que se responsabilice civil y penalmente e inhabilite a trabajar en territorios indígenas a empresas públicas y privadas que tengan empleados que hayan cometido esta aberración.

4. Que se procese, condene y se dé de baja deshonrosa a policías, gendarmes y/o militares que cometan estos hechos aberrantes a las niñeces indígenas y encubridores.

5. Que se responsabilicen civil y penalmente, expulsen y condenen a las instituciones, organizaciones de la sociedad civil y grupos religiosos que operan en territorio indígena y fueran cómplices directa e indirectamente de estas prácticas criminales.

6. Que la Justicia Ordinaria juzgue y condene sin excepción y sin reconocimiento de fueros a funcionarios públicos, de los tres poderes del Estado, que sean ejecutores de estas prácticas, cómplices o bien facilitadores de las mismas.

7. Que se proceda al embargo de los bienes de los violadores, para procurar la contención de la víctima según sus necesidades y cosmovisión.

8. Exigimos al Estado la creación de un Consejo Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas para la abolición del chineo, con estatus de secretaría y con fondos económicos pertinentes.

9. Para desactivar los escenarios de complicidades que generan este crimen, se deben reformular los mecanismos de diálogo y representación entre los

Pueblos Indígenas y el Estado, que tiene que reconocer y respetar nuestro protagonismo. Es por ello que exigimos que la representación de nuestras voces y derechos como mujeres y diversidades indígenas no esté tutelada por las voces de las masculinidades de los pueblos originarios.

10. Es determinante que cualquier legislación o medida que se tome para abolir el chineo contenga todos y cada uno de los puntos que consignamos, ya que han sido consensuados con la participación directa de las mujeres y diversidades de la mayoría naciones indígenas.

Si bien este último parlamento puso su foco en la campaña de abolición del chineo, las articulaciones entre las demandas vinculadas al género y las disputas por sus territorios continúan. Incluso durante el 2021, el movimiento tuvo una reunión con ministros y funcionarios del gobierno donde pusieron sobre la mesa sus demandas en torno a la relación con la tierra y sus propuestas para la implementación de políticas vinculadas al Buen Vivir.

Reflexiones finales

Es preciso reflexionar sobre los desafíos que implica descolonizar el poder y el saber, y generar propuestas que se sostengan en otras formas de pensar y sentir en nuestro continente. Es un reto poner en discusión el pensamiento hegemónico eurocéntrico para poder descolonizar nuestros saberes y poder construir relaciones sociales por fuera de las violencias estructurales que se ejercen en este sistema racista, patriarcal y capitalista. Esto implica visibilizar otras cosmovisiones y experiencias, y comprender que no se puede pensar las luchas feministas dissociadas de aquellas contra el colonialismo y el capitalismo, y a su vez estas dissociadas del reconocimiento de las desigualdades entre géneros que sostienen las actuales estructuras. La construcción de nuevos saberes y el reconocimiento de los propios de las comunidades (ancestrales, indígenas, negras, campesinas, populares, etc.) conlleva desplegar nuevas formas de percepción de “los otros” y las formas de relacionarse con esas otredades. Admitir la legitimidad de otras prácticas, ideas y experiencias, no significa comprenderlas sino asumirlas como algo de lo que no se puede prescindir y, por ende, nos desafía a pensarnos desde una perspectiva intercultural para la comprensión de una diversidad de imaginarios y de vivencias cotidianas de los pueblos latinoamericanos.

Pero no se puede pensar la descolonización de nuestras sociedades, sin rediscutir la matriz colonial de algunos feminismos que no reconocen la diversidad de ideas y prácticas, o invisibilizan las experiencias de esas que consideran como “otras”, o que simplemente al reducir las discusiones a una búsqueda de la equidad de géneros pierden de vista la interseccionalidad de las diferentes demandas y luchas de nuestros pueblos. Si se acepta que la modernidad ha planteado un sujeto de la universalidad que responde a los criterios dominantes, un sujeto varón que es el centro del sistema patriarcal, también se debe observar que ese varón se piensa blanco y capitalista.

Para avanzar en la descolonización se necesita, entonces, la comprensión de la complejidad de las relaciones y de los eslabones de desigualdad que afrontan esas otredades. Si se asume la historia de los feminismos, también debe aceptarse que es la historia de proyectos políticos, de experiencias subjetivas y colectivas que generaron herramientas de lucha y autonomía. La presencia activa en la actualidad de las mujeres en los movimientos, organizaciones y espacio público, implica la emergencia de nuevas perspectivas políticas, diversas y complejas que se sublevan en nuestros territorios. El caso del Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir es necesario de destacar porque muestra la síntesis de la articulación de demandas de los feminismos y diversidad con las propias de los pueblos y comunidades sobre sus derechos y los de sus territorios, sin perder de vista la apuesta por el Buen Vivir como horizonte de forma de vida. Pero sin embargo, también deja a la vista las complejidades de llevar adelante estas demandas no solo ante otros feminismos que no reconocen las

matrices coloniales y racistas, sino también frente a un Estado e instituciones que son estructuralmente atravesadas por la colonialidad del poder.

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2014). "Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones". Revista Estudios Feministas, 22(3), 953-964. disponible en: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300014>
- Esterman, J. (2014) "Colonialidad, descolonización e interculturalidad". Revista Polis, vol.13, n.38, pp. 347-368.
- Gargallo, F. (2009) "El feminismo filosófico", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000), Siglo XXI Editores, México, pp. 418-433.
- Gargallo, F. (2010) "Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño", en Blazquez Graf, N. compiladora (2010) Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales. Ciudad de México, CLACSO.
- Grosfoguel, R (2011) "Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", disponible en: http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/ramon_grosfoguel_descolonizando_paradigmas_economia_transmodernidad.pdf
- Curiel, O.; Lozano Lerma, B.; Millán, M.; Paredes, J. (2017) Mujeres intelectuales : feminismos y liberación en América Latina y el Caribe, compilado por Santiago Guzmán, A.; Caballero, E. y González Ortuño, G.; Buenos Aires, Argentina; CLACSO. Lugones, M. (2008) "Colonialidad y género". Tabula Rasa, n° 9, julio-diciembre de 2008, p. 73-101.
- Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires, CLACSO, pp. 777-832. Quiroga Díaz, N. (2019) Economía Pospatriarcal. Neoliberalismo y después. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lavaca.
- Sciortino, S. (2015). "Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el

- feminismo desde la perspectiva indígena”. Revista Universitas Humanística, (79), pp. 65-87. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH79.popm>
- Segato, R. (2016) La guerra contra las mujeres. Buenos Aires, Argentina; Editorial Prometeo.
 - Segato, R. (2018) La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, (2da edición). Buenos Aires, Argentina; Editorial Prometeo.
 - Comunidad Diversidad (2013) Reflexiones sobre diversidades sexuales y de género en comunidades indígenas de Bolivia, año 1, n°1. Disponible en:
 - https://www.ilga-lac.org/wp-content/uploads/2020/05/reflexiones_diversidades_comunidades_indigenas.pdf
 - Declaración del 3er Parlamento Plurinacional de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (2022). Disponible en:
 - <https://movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir.org/tercerparlamento/>
 - Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2021): “Autoridades Nacionales recibieron en Casa Rosada al Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir”. Disponible en:
 - <https://www.argentina.gob.ar/noticias/autoridades-nacionales-recibieron-en-casa-rosada-al-movimiento-de-mujeres-indigenas-por-el>
 - Pell Richards, M. (2021) “El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir : “Somos porque caminamos y caminamos para ser”. Disponible en:
 - <https://gemasmemoria.com/2021/03/30/el-movimiento-de-mujeres-indigenas-por-el-buen-vivir-somos-porque-caminamos-y-caminamos-para-ser/>
 - Soliz Guzmán, E. (2020) “La imposición de la heterosexualidad en el mundo indígena”. Disponible en:
 - <https://www.debatesindigenas.org/notas/46-imposicion-heterosexualidad.html>