

III CONGRESO LATINOAMERICANO DE HISTORIA INDÍGENA, FHYCS, UNJu

12, 13 y 14 de octubre de 2021

Simposio N° 1: Género, feminismos y pueblos indígenas

Autora: Florencia Yanniello

Cargo/Institución: Becaria Posdoctoral del CONICET y docente adscripta en Antropología del Control Social en la Universidad Nacional de Río Negro. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (UNRN-CONICET).

Título de la ponencia: Habitar los cuerpos-territorios: intersecciones entre el Pueblo Mapuche y los movimientos feministas y ecologistas en Norpatagonia

Palabras clave (4): feminismos, pueblo mapuche, ecologismo, género

Resumen: La ponencia propone identificar los cruces y articulaciones entre algunos sectores del Pueblo Mapuche con los feminismos y los ecologismos en la región norte de la Patagonia argentina, ante un cambio discursivo generacional que podría gestar un nuevo agrupamiento político de perspectivas, que coinciden en ciertas luchas territoriales y que podemos analizar como un intento por plantear alternativas al dualismo entre “naturaleza y cultura” que estructuró el naturalismo moderno.

Desde ese ángulo, se analizan las intersecciones entre distintos lenguajes de contienda (Roseberry, 2002) y los procesos de producción de alianzas entre los movimientos feministas, ambientales e indígenas (particularmente mapuches) de Norpatagonia, con el fin de comprender las articulaciones, los sentidos y usos de las categorías “cuerpo”, “naturaleza” y “territorio” para estos movimientos.

Introducción

En los Encuentros de Mujeres (a partir de los últimos, rebautizados como “Encuentros Plurinacionales de Mujeres y Disidencias Sexuales) se comenzaron a anudar reivindicaciones del movimiento feminista con las de pueblos indígenas que —con algunos objetivos comunes, aunque motivaciones distintas—, venían confluyendo en ciertos espacios. Una de las cuestiones más importantes de esta articulación fue la reciente incorporación en el nombre de los encuentros de la muy debatida “plurinacionalidad”, respetando el pedido de mujeres indígenas participantes.

Este “nombrarse plurinacionales” incluye una serie de reconocimientos a la diversidad de naciones que habitan el actual territorio argentino, que implicaron debates y acuerdos a los cuales que no fue sencillo arribar; llevaron tiempo y acalorados intercambios, que podemos enmarcarlo dentro de lo que William Roseberry, entiende por lenguajes de contienda (2002), es decir, maneras de hablar sobre las relaciones sociales que exponen los términos centrales y alrededor de los cuales pueden ocurrir la impugnación y la lucha en determinado tiempo y lugar.

En paralelo, en los últimos años también vienen confluyendo en este y otros espacios de lucha algunos sectores del movimiento feminista y del movimiento ambiental. Estos encuentros suelen englobarse desde la teoría dentro del ecofeminismo, entendido como un enfoque reciente, abierto, plural, diverso, teórico y militante, que aporta nuevas perspectivas para analizar las intersecciones entre extractivismo y patriarcado y desnaturalizar sus alianzas históricas de dominación (Puleo, 2005, Santana Cova, 2005). En el Encuentro Plurinacional de 2019 —el último realizado de manera presencial en La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires—, este agrupamiento político de perspectivas que incluye a las mujeres indígenas y a militantes ecologistas o personas interesadas por el tema ambiental, se puso de manifiesto en la multitudinaria participación que tuvieron los talleres de Mujeres y Luchas Ambientales, Ecofeminismo, Mujeres Campesinas y Mujeres Originarias. Pero, además, estos temas estuvieron presentes de manera transversal en otras actividades impulsadas desde la campaña “Somos Plurinacional”, que tuvo como objetivo la inclusión de lesbianas, trans, travestis, no binaries, intersexuales, bisexuales, indígenas, negras, afro y racializadas a estos encuentros.

Como señalaron desde la campaña, los pueblos originarios tienen como bandera la defensa del territorio y la autodeterminación de los pueblos; con lo cual las problemáticas territoriales vinculadas al modelo extractivo aparecieron en las exposiciones e intercambios de mujeres indígenas de diversos territorios, que participaron del Encuentro alzando su grito contra la megaminería, los monocultivos y las fumigaciones, el fracking, las megarepresas, las centrales nucleares y los desmontes. Sabemos que las jerarquías raciales y de género siguen prevaleciendo y como señala Segato (2008), la extrema violencia utiliza los cuerpos de las mujeres como parte de la “apropiación” de los territorios, puesto que indica la posesión de lo que puede ser sacrificado en “aras” del control territorial.

En este marco, la participación juvenil ha sido clave para unir esas luchas. Muchas de las mujeres que participaron de las movilizaciones del “Ni una menos”, denunciando los

femicidios y por la legalización del aborto, comenzaron a acercarse a las temáticas ambientales y a comprender lo que desde una perspectiva académica llamamos interseccionalidad (Blige, 2009; Brah y Phoenix, 2004, Davis, 2004; 2005; Curiel, 2007), desafiando el supuesto de que las mujeres son un grupo homogéneo e incorporando las variables de origen étnico y de clase, principalmente.

Desde ese ángulo, resulta interesante observar cómo esos lenguajes de contienda (Roseberry, 1994) habilitan el diálogo entre estos grupos y potencian su articulación, mientras que a veces los desentendimientos y desencuentros, la obstaculizan. El concepto de cuerpo-territorio, que en los últimos años cobró protagonismo en las consignas de los movimientos feministas latinoamericanos, nos sirve como punto de encuentro de estos movimientos, es decir como vértice articulador. Tal como señala el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017) el cuerpo es el primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos. En ese sentido, el cuerpo de las mujeres e identidades feminizadas es el lugar en el que persisten las estructuras institucionales e institucionalizadas, donde se plasman las políticas de jerarquización y estructuras de poder, es decir, se trata del ensamblaje corporalizado de género, raza, clase, sexualidad y edad (Marchese, 2019).

Sin embargo, algunas categorías que surgieron de la militancia y luego se problematizaron o conceptualizaron, no dejan de tener una matriz occidental, y por eso es importante reconocer que las mujeres indígenas construyen sus propios conceptos, elaborados en el andar y en constante transformación. Algunas nociones del pensamiento colectivo provienen de filosofías encarnadas en prácticas espirituales, en experiencias dolorosas y en las formas de luchar y de sentir y se forjan en el proceso, en el transcurso de múltiples conversaciones, encuentros y marchas (GEMAS, 2021).

Haciendo foco en el norte del sur

El Pueblo Mapuche constituye una unidad política, lingüística y cultural que se sitúa a ambos lados de la cordillera de los Andes y del centro al sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile. Al igual que otros pueblos originarios, la situación de las comunidades mapuche fue marcada por los genocidios conocidos como la “Conquista del Desierto” y la “Pacificación de la Araucanía”, llevadas adelante por los gobiernos argentino y chileno, respectivamente, en la segunda mitad del siglo XIX (Yanniello, 2020). En la actualidad, este pueblo sigue asentado en *Wallmapu* (territorio mapuche) que incluye *Puelmapu* (territorio

del este, actualmente Argentina) y *Ngulumapu* (territorio del oeste, actualmente Chile). Es por eso que para las comunidades —que siguen luchando por reivindicar su identidad como nación preexistente— la cordillera de los Andes, división política establecida por estos dos países, no representa más que una frontera impuesta que limita su pleno desarrollo.

En la región norte de la Patagonia argentina (particularmente nos centramos en lo que actualmente es la provincia de Río Negro), estas articulaciones mencionadas anteriormente se vienen dando de manera territorial: por un lado, algunos sectores del Pueblo Mapuche vienen confluyendo en ciertas luchas con asambleas y organizaciones ecologistas de la Patagonia, buscando afianzar la alianza contra el extractivismo. Esto se pone de manifiesto en espacios como la Unión de Asambleas Patagónicas (UAP), en donde se encuentran comunidades mapuche con organizaciones y asambleas socioambientales que son parte de un movimiento ambiental de larga data vinculado a la lucha anti minera. El fenómeno del extractivismo, desarrollado por numerosxs teóricxs e investigadorxs (Escobar, 2012; Gudynas, 2011; Delgado Ramos, 2013, Svampa y Viale, 2014, entre otrxs), en esta región adquiere un valor compartido de denuncia y de oposición; dentro de la consigna “No a la mina”, durante décadas se movilizaron colectivos, organizaciones y vecinxs autoconvocadxs que coinciden en el rechazo a dicha actividad extractiva y que también se organizan en torno a otras cuestiones como la contaminación del agua, los proyectos hidroeléctricos, la instalación de centrales nucleares y todo lo que entienden como parte de un modelo de desarrollo extractivista que pone constantemente en peligro al ambiente y a las personas que lo habitan (Ramos y Yanniello, 2021). En esos cruces entre el Pueblo Mapuche y el movimiento ambiental, aparece también —de la mano de sus participantes más jóvenes—, la cuestión de género y los debates sobre la alianza histórica entre colonialidad, patriarcado y extractivismo.

En ese sentido, a continuación, se proponen algunas reflexiones sobre las formas y contenidos de algunas articulaciones y las alianzas políticas en el campo social donde se encuentran las luchas indígenas, feministas y ambientales en Norpatagonia.

El “hétero-winka-patriarcado”

En la localidad de Ingeniero Jacobacci, un pequeño pueblo ubicado en la meseta rionegrina que tiene menos de siete mil habitantes, según el Censo 2010 —aunque los datos locales dicen que la población actualmente ronda los diez mil—, la situación que atraviesan las comunidades mapuche es compleja; la poca agua y leña disponible, la valoran y cuidan.

Toda su vida se construye a través del trabajo en el territorio. En un comunicado elaborado en agosto de 2021¹ entre varias comunidades de la zona, explican que hace años la región transita una sequía severa, lo cual les trae problemas para la producción agrícola ganadera, su principal actividad. Las comunidades denuncian que los gobiernos, en vez de generar condiciones para el acceso al agua, otorgan permisos a las mineras. Y es que a 60 kilómetros de la localidad se encuentra el proyecto de explotación minera de oro y plata Calcatreu, resistido por la comunidad desde hace décadas.

En 2004 surgió “Jacobacci por el Agua y el Territorio”, una asamblea de la cual participan vecinxs y pobladorxs rurales, muchxs de ellxs, mapuche. En los últimos tiempos la participación de jóvenes en las actividades en contra de la megaminería generó un clima nuevo: de cruces generacionales y otros intereses y propuestas artísticas. La movilización feminista que en los últimos años convocó a muchas jóvenes del pueblo, las acercó también a las causas ambientales, pero en la resignificación que fueron haciendo de estas agendas, se incluyeron recientemente debates del ecofeminismo y de las lógicas relacionales de los pueblos indígenas.

Partiendo de entender las relaciones de subordinación en la cultura patriarcal, la cual somete a las mujeres y disidencias sexuales y se apropia de la naturaleza (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014), podemos observar como la visibilización de los conflictos que se libran en los territorios, así como las relaciones sociales que se entretajan en ellos, nos permiten analizar la activación política de los conflictos ontológicos (Blaser, 2019; Escobar, 2012), permitiendo ampliar el análisis sobre las distintas perspectivas. Pensar las articulaciones entre el Pueblo Mapuche, el movimiento ambiental y los feminismos, implica analizar, por un lado, en las alianzas políticas de estos actores sociales y por el otro en las identidades, identificaciones, subjetificaciones y todos los procesos por los cuales las personas que se sienten parte de uno u otro movimiento y “se constituyen” como un sujeto de un tipo determinado (Rose, 2003).

En el marco de una investigación en curso, entrevisté a mujeres mapuche de Jacobacci, que se reconocen feministas y participan de la asamblea ambiental. Partiendo de estas reflexiones, resulta importante indagar cómo estas personas le dan significado a la experiencia y cómo se dan estos cruces e intersecciones en las historias de vida singulares de estas mujeres. ¿Cómo conviven ese ser mapuche, feminista e integrar una asamblea

¹ Más información en “Río Negro: ‘La minería nunca va a ser una opción posible para nuestro pueblo’”. Disponible en: <http://tintaverde.com.ar/?p=2141>

ambiental? ¿Cuáles son las motivaciones por las cuales adhieren a uno u otro movimiento o cómo es ese sentir y transitar el feminismo o el ecologismo desde su ser mapuche? En los siguientes testimonios encontramos algunas de esas respuestas:

Mi nombre es Fernanda, tengo 26 años, soy una mujer mapuche, una joven mapuche. Mi acercamiento a la cuestión socioambiental va por una parte identitaria y después vino todo lo demás, principalmente el feminismo. Pertenezco a la comunidad Kona Torres en el Paraje Coli Toro. A los 18 años empecé a transitar mi cuestión identitaria y siento que me tuve que ir de mi territorio para conocer lo que significaba. “A partir de la cuestión comunitaria empecé a enterarme de todos los conflictos territoriales que hay en la región. Y mi acercamiento a la Asamblea Jacobacci por el Agua y el Territorio fue en febrero de 2020, en un festival que se organizó contra la megaminería. En ese evento charlé un rato largo con Don Abel, uno de los pioneros de esta lucha, y me resultó muy interesante, porque él está en el ojo del huracán: su campo está dentro de lo que es Calcatreu y es el único que le viene diciendo “no” al proyecto desde los orígenes” (Fernanda Neculman, Entrevista realizada en el marco de investigación posdoctoral).

Fernanda explica que, para el Pueblo Mapuche, algunas dimensiones que para el resto de la sociedad parecen fragmentadas, no lo son. La cuestión territorial, anti patriarcal, la preservación de las semillas, las crianzas ovinas y caprinas y el cuidado del agua, están en riesgo por una misma matriz productiva: el “hétero-*winka*-patriarcado”, dice, al que al que “no le importan ni las pibas, ni las mujeres y mucho menos, la tierra”.

Nosotras somos parte del territorio, somos las mujeres las que vamos al frente con estas cuestiones. Acá ves eso: mujeres y pibas mapuche involucradas. En esta zona hay una desvalorización enorme de la Mapu: nos dicen que solamente sirve para criar ciertos animales y por eso vienen con el discurso de que lo único que se puede extraer de esta tierra es oro y plata. Llegan con el cuento del trabajo y la salvación, en zonas en donde hubo un abandono y vaciamiento de tantos años, te despojan territorialmente, te despojan cultural e identitariamente y cuando no sabés quién sos y no tenés otra salida laboral que esa para darle de comer a tus hijxs, aparecen. Tienen sus estrategias y saben cómo convencer a lxs pobladores que vienen de pasar situaciones económicas re complicadas, más la pandemia, más las nevadas del invierno de 2020 que fueron tremendas... ¿te das cuenta? se conjuga todo”. (Fernanda Neculman, Entrevista realizada en el marco de investigación posdoctoral).

Fernanda dice que las mujeres mapuche se sienten “parte del territorio”; esa forma singular transitar su ser mujer mapuche está vinculada a que el *Wallmapu* (territorio) es un espacio de normativas, ordenamientos, pactos y códigos que lxs humanxs deben no solo escuchar, interpretar, respetar y decodificar, sino también resguardar. Es muy distinta a la definición occidental de “tierra” –que representa un espacio o parcela–, el *Wallmapu* es un concepto integral que no fracciona ni le da sentido de superioridad a ningún elemento; por el contrario, todas sus fuerzas constitutivas se interrelacionan e interactúan cumpliendo cada cual una función (Yanniello, 2020). Desde el conocimiento mapuche, el *Wallmapu* está compuesto por diversos *newen* y *ngen* (fuerzas) que conviven con lxs humanxs en un espacio de pactos, alianzas, reciprocidades, afectos y permisos. Esto contrasta con la mirada antropocéntrica/occidental basada en el paradigma racionalista, ya que, para el Pueblo Mapuche, las personas no son el centro del sistema, sino un componente más (Confederación Mapuche del Neuquén, 2010). En ese sentido, la interpelación para involucrarse en estas causas tiene motivaciones ligadas a esa cosmovisión, que son muy distintas a las que pueden tener mujeres occidentales que participan de la asamblea anti minera o que integran los grupos feministas. Es decir, los sentidos que circulan en torno a por qué movilizarse contra la megaminería o por los femicidios son diversos y es aquí donde encontramos puntos de confluencia y disensos ideológicos y ontológicos (Briones, 2014).

Otro testimonio interesante es el de Claudia Huircán, una de las fundadoras de la Asamblea Jacobacci por el Agua y el Territorio, que cuenta cómo relaciona su identidad mapuche, con su lucha feminista y su militancia contra la megaminería:

Mi camino de reconocimiento como mapuche fue paralelo a la lucha ambiental, yo me crié en ese sincretismo que implica haberme criado con un papá mapuche y una mamá no mapuche, de migrantes europeos. Lo mío fue una construcción que fui haciendo a partir de descubrir que todas las cosas que yo sentía, de cómo me relacionaba con el territorio, había algo ancestral ahí dando vueltas. Empecé el recorrido de afuera para adentro, porque no me crié bajo la cosmovisión del pueblo mapuche, la fui conociendo a partir de mi participación en la asamblea.

Ese reconocimiento de “algo” ancestral que llevó a Claudia a indagar sobre su origen, implica ciertas nociones de la cosmovisión mapuche que nuevamente están vinculadas a la relacionalidad, la espiritualidad y el vínculo con el entorno que podrían reconocerse como un “exceso” para las personas no mapuche, en el sentido que propone el antropólogo Michel Trouillot (1995), es decir, un acontecer que resulta impensable para los marcos

políticos dominantes, en este caso la cultura occidental, porque estos no disponen aún de categorías conceptuales adecuadas para pensarlo, o porque las disponibles son insuficientes y pervierten la capacidad de dar cuenta de ello.

En el siguiente testimonio, Claudia se remota a cómo vincula su ser mapuche y ambientalista con las cuestiones de género:

Yo descreo bastante de la compañera que se dice feminista y que no es anti extractivista, porque no es posible. Desde el feminismo intentamos construir un espacio que contenga, que agrupe, que sea horizontal, que no sea homogéneo, pero que defiende principalmente la irrupción sobre nuestros propios cuerpos y me cuesta entender a las compañeras feministas que no entienden la relación de eso con la lógica extractivista (Claudia Huircán, Entrevista realizada en el marco de investigación posdoctoral).

En el discurso de Claudia, vemos como plantea la heterogeneidad del movimiento feminista y su necesidad de pensarlo ligado a la lucha anti extractivista. Dentro de su cosmovisión, son cuestiones ligadas de manera relacional y lógica: son luchas emparentadas de manera evidente. Sin embargo, esto no se da de la misma manera en todas las formas de habitar el feminismo.

De todos modos, la potencia de esta producción de alianzas y articulaciones es que se da *en el territorio*, “desde abajo” y “en los hechos”. Es decir, no se trata articulaciones impuestas por redes y grandes estructuras que buscan generar lazos entre organizaciones ecologistas, feministas y pueblos indígenas (Ramos y Yanniello, 2021). Por el contrario, se trata de actores que se encuentran regionalmente atravesadxs por problemáticas comunes y que se han encontrado ya en acciones y movilizaciones por temáticas relacionadas principalmente con lo ambiental, aunque también, en acciones vinculadas a las reivindicaciones del Pueblo Mapuche, como recuperaciones territoriales.

“La lucha antipatriarcal debe ser anticolonial”

En la misma línea que las mujeres de Jacobacci, Moira Millán, *weichafe* (luchadora) de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza de Corcovado, Chubut, e integrante del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, plantea que “el pueblo mapuche ha sido milenariamente un pueblo que tuvo equidad de género y reconoció la diversidad de género y que con la llegada del *winka* empezó a reprimirse, a esconderse y a caer en el binarismo y en el patriarcado”.

Moira integra un colectivo de mujeres indígenas, integrado por 36 naciones originarias, que irrumpieron en el escenario político para denunciar los feminicidios, la discriminación, las marginaciones, las muertes por desnutrición de sus hijos e hijas, para visibilizar las violaciones, para manifestarse contra lo que ellas denominan “el terricidio” y en definitiva, para expresar que todas esas prácticas responden a un problema estructural: una matriz civilizatoria encarnada en los Estados nación que no representa sus formas de ser y habitar la vida (GEMAS, 2021). Desde el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, plantean que no puede haber una lucha antipatriarcal si no hay una lucha anticolonial y antirracista y hablan de la posibilidad de liberarse restaurando los pensamientos ancestrales que plantean la reciprocidad y la armonía con los territorios y entre los pueblos:

Esto es parte de la carga colonial sobre nuestras cuerpos y sobre la cultura del pueblo mapuche, que tras la invasión incorporó el machismo y el patriarcado. Hay mucha violencia de género en las comunidades y muchos no se interpelan el machismo como parte de la colonialidad, sí hablan de la recuperación del territorio, de la recuperación de la identidad mapuche, pero sin cuestionarse el privilegio que les ha generado ser varones en una cultura patriarcal que es la cultura *winka* (Moira Millán, Entrevista realizada en el marco de investigación posdoctoral).

En su planteo, Moira reconoce lo que algunxs teóricxs nombran como el “patriarcado moderado de los pueblos indígenas” (Witold, 2020; Jacórzyński, 2019). En la línea de lo que relata la *weichafe*, resulta significativo el caso de Amancay Quintriqueo, joven mapuche que se convirtió en la primera *lonko* mujer de la Lof Kinxikew de Río Negro, luego de que se desplazara al anterior *lonko* de la comunidad acusado de abuso sexual y violencia de género.

Que una autoridad mapuche sea desplazada acusada de abuso sexual y violencia de género, sienta un precedente importante. Amancay asume en una comunidad compuesta por veinte familias que han sufrido violencia intrafamiliar. Ella tiene 32 años y es la primera mujer, en 17 años, en llegar a *lonko*. En una entrevista que concedió a la Agencia Télam², la joven mapuche planteó que esto puede hacerse “como parte de un proceso natural de empoderamiento de las mujeres dentro de un machismo arraigado en las familias”³.

² “Una mujer lidera una comunidad mapuche luego de que el longko fuera denunciado por abuso”. Agencia Télam. Disponible en: <https://www.telam.com.ar/notas/202109/569108-comunidad-mapuche-mujer-lider-longko-denuncia-abuso-rio-negro.html>

³ *Ibíd.*

Amancay pertenece a una generación en la cual los temas de género comenzaron a discutirse y masificarse y la comunidad no quedó fuera de esos debates:

Hace tres años iniciamos reuniones de mujeres y allí comenzaron a hablar de abusos, de violencia de género, cosas que siempre pasaron, pero había muchos silencios. Una vez que hablaron, nos pusimos a pensar qué hacíamos. Había que contener. Comenzamos con talleres y esas denuncias concluyeron con la destitución del lonko (Amancay Quintriqueo, Agencia Télam).

Vemos como este caso pone en evidencia un proceso de articulación entre movimientos feministas e indígenas, ya que desde la comunidad trabajan con un equipo de Villa La Angostura, integrado por profesionales de la medicina, el trabajo social, la psicología y con organizaciones feministas que abordan la violencia de género. El proceso incluyó además la creación de un Observatorio en Defensa de los Derechos de las Infancias Mapuche, integrado por diversas instituciones. En declaraciones periodísticas Amancay mencionó: "Las violencias sucedieron siempre pero ahora ellas se animaron a contarlo y a desahogarse". Esto denota un "clima" de época en el cual, a partir del crecimiento del movimiento feminista, se generan espacios para poder hacer estas denuncias, que en otros momentos parecían impensadas.

De todas formas, es importante destacar que algunas mujeres mapuche no se reconocen como feministas, o al menos no se nombran a sí mismas de esa manera:

Para nosotras, para nuestro movimiento, que somos antipatriarcales, no nos reconocemos feministas porque no queremos disputar poder, sino que queremos reestablecer la armonía, y eso implica sacarnos de encima toda la colonialidad winka y recuperar las relaciones de respeto, reciprocidad y de amorosidad entre los géneros y con la naturaleza (Moira Millan, Entrevista realizada en el marco de investigación posdoctoral).

Aquí es interesante pensar, nuevamente, como los lenguajes de contienda moldean las alianzas y en muchos casos, los conceptos y formas de nombrarse. Mientras que para algunos sectores enunciarse "feministas" o reconocer que al menos existen distintos feminismos en plural, es fundamental porque "lo que no se nombra no existe" y "lo personal es político", para las comunidades no implica lo mismo. Sin embargo, la mención a "las cuerpas" que hace Moira y la inclusión del lenguaje no sexista, habla una articulación y entre los feminismos y el movimiento indígena que se va tejiendo a pesar de sus diferencias

y desencuentros epistémicos u ontológicos, en términos de Briones (2014), que implican debate y búsquedas de consensos en torno a cómo articular.

La lucha de las mujeres mapuche tiene sus bases en un vínculo con la naturaleza difícil de “encasillar” en la mirada occidental, sin embargo, se produce aquí una articulación de los lenguajes de contienda (Roseberry, 2002) de corte ambientalista con los lenguajes de los feminismos y los movimientos indígenas, que aporta nuevos horizontes para comprender problemáticas complejas con diversos entrecruzamientos.

Palabras finales

En un intento por articular teoría y praxis, con esta ponencia se pretende abrir algunas preguntas para pensar a la historia indígena contemporánea en relación con la de los feminismos y ecologismos, apuntando a dejar registro y testimoniar las resistencias y reivindicaciones comunes de estos sectores que parten de una desigualdad histórica que lxs emparenta en sus trayectorias particulares y colectivas.

Esta alianza entre movimientos juveniles, de mujeres, de indígenas y ambientales, basadas en las prácticas autonómicas y horizontalidad, representa una fuente importante de representaciones y prácticas del espacio con potencial político para revertir formas de segregación espacial, control social vía la estigmatización y recuperación de lo heterogéneo (Merklen, 2005). No obstante, los sentidos que circulan en torno a por qué movilizarse son diversos y es aquí donde encontramos puntos de confluencia y disensos ideológicos y ontológicos (Briones, 2014).

Es por eso que resulta importante atender a los contextos regionales en los que se llevan a cabo las luchas conjuntas, el peso de los símbolos y estereotipos que a veces cede ante las prácticas situadas, las interacciones cara a cara y las experiencias previas de compromisos y conocimientos recíprocos (Ramos y Yanniello, 2021). En ese sentido, lo simbólico opera más por sus efectos materiales y este nuevo agrupamiento político de perspectivas, que coinciden en ciertas luchas territoriales, tienen una enorme potencia transformadora ante los desafíos que se presentan en la praxis cotidiana y situada de las luchas por los otros mundos posibles.

Bibliografía

- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, (1), 70-88.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. En: Séminaire 2018-2019 *Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones*, IIAC-LAIOS. París, Abril de 2019, p. 3-11.
- Brah, A., & Phoenix, A. (2004). Ain't IA woman? Revisiting intersectionality. *Journal of international women's studies*, 5(3), 75-86.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Confederación Mapuche del Neuquén (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuche*. Neuquén: Confederación Mapuche del Neuquén.
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, 3, 1-7.
- Davis, A. Y. (2005). *Mujeres, raza y clase* (Vol. 30). Ediciones Akal.
- Delgado Ramos, G.C. (2013). ¿Por qué es importante la ecología política? *Nueva sociedad*, 244:47-60.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de antropología social*, 21, 23-62.
- Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) (2021). El Movimiento de Mujeres Indígenas llega a Buenos Aires: con la fuerza de las ancestras, caminando por el buen vivir. Recuperado de <https://gemasmemoria.com/2021/05/21/el-movimiento-de-mujeres-indigenas-llega-a-buenos-aires-con-la-fuerza-de-las-ancestras-caminando-por-el-buen-vivir/>
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. *Más allá del desarrollo* (pp. 21-54). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg
- Jacórzyński, W. (2019). El género y la política en Chenalhó, un pueblo maya-tzotzil en Los Altos de Chiapas, México. *Anuario Latinoamericano—Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 8.
- Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6 (2), pp. 9-41.
- Merklen, D. (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires, Argentina: Gorla.

Puleo, A. H. (2005). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización* (pp. 121-152). Editorial Minerva.

Ramos, A.M. y Yanniello, F. (2021). La difícil tarea de la articulación en las luchas sociales. Análisis de un buen intento. Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata. La Plata, septiembre de 2021.

Rose, N. (2003). "Identidad, genealogía, historia". *Cuestiones de Identidad*. S. Hall y P. Du Gay (eds.) Buenos Aires: Amorrortu. pp.: 214-250

Roseberry, W. (2002). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. *Taller interactivo: prácticas y representaciones de la Nación. Estado y ciudadanía en Perú*. IEP - Instituto de Estudios Peruanos.

Santana Cova, N. (2005). El Ecofeminismo Latinoamericano, Las Mujeres y la Naturaleza como Simbolos. *Cifra Nueva*, 38, pp. 37-46.

Segato, R. L. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Cd. Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. *Debate Feminista*, 37.

Svampa, M., y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Argentina: Katz.

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press.

Witold, J. (2020). La mujer (im) posible de Chenalhó: un drama en cuatro actos y entre dos mundos. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 7(1), 155-188.

Yanniello, F. (2020). El Kvme Felen: la cosmovisión de vida Mapuche. *Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas*. Disponible en: <http://odhpi.com/el-kvme-felen-la-cosmovision-de-vida-mapuce/>