

Feminismos y racismo en Argentina: un análisis a partir del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir

Feminisms and Racism in Argentina: An Analysis from the Indigenous Women for Good Living Movement

Ana Sofía Soria*

Recibido: 28 de septiembre de 2021

Aceptado: 16 de noviembre de 2022

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar los discursos públicos del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) de Argentina, con el fin de mostrar cómo este colectivo discute las relaciones sociales racializadas en el campo de los feminismos. En primer lugar, describo el lugar teórico-político desde el cual llevé adelante mi relación colaborativa con las integrantes de dicho movimiento. En segundo lugar, reconstruyo procesos que contextualizan la racialización de las mujeres indígenas y sus actuales luchas e interpelaciones. A partir de ello, con base en un corpus conformado por comunicados, manifiestos e intervenciones en medios de comunicación y redes sociales, expongo cómo el MMIBV reactualiza la comprensión del racismo como distribución desigual de la visibilidad en la comunidad política. En último lugar, concluyo con algunas reflexiones sobre la importancia de revisar las relaciones sociales racializadas desde preguntas surgidas de las luchas de las mujeres indígenas.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the public discourses of the Indigenous Women's Movement for Good Living (MMIBV) in Argentina, to show how this collective discusses racialized social relations in the field of feminisms. First, I describe the theoretical-political place from which I carry out my collaborative relationship with the members of this movement. Secondly, I reconstruct processes that contextualize the racialization of indigenous women and their current struggles and interpellations. Based on this, from a discursive corpus made up of statements, manifestos, brochures and interventions in the media and social networks, I outline how the MMIBV reactivates the understanding of racism as an unequal distribution of visibility in the political community. Finally, I conclude with some reflections on the importance of reviewing racialized social relations from questions arising from the struggles of indigenous women.

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: <a.sofia.soria@gmail.com>.

Palabras clave: mujeres indígenas; feminismos; racismo; visibilidad/invisibilidad; Argentina. **Keywords:** Indigenous Women; Feminisms; Racism; Visibility/Invisibility; Argentine.

Introducción

El 21 de abril de 2015, la Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, luego renombrada como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV),¹ irrumpió en el espacio público y se hizo presente en el centro administrativo de Argentina para que el Estado y la sociedad viéramos y escucháramos sus reclamos. En esa oportunidad, sus integrantes presentaron la propuesta de anteproyecto de ley “Consejo de Mujeres Originarias por el Buen Vivir”, donde pronunciaron:

Marcharemos en Buenos Aires, en el centro de este país edificado de espaldas a las provincias, de espaldas a sus naciones originarias, de espaldas a Nuestra América. Marcharemos en el centro mismo de esta Argentina racista y xenófoba, que impostando europeidad, ocultó con cemento las raíces insurgentes que nunca pudo arrancar. Caminaremos nosotras, las invisibles, con los pies cansados pero rumbo decidido. Brotaremos de todos lados como flores rebeldes, empujadas de historia. (MMIBV, 2015: 2)

Más tarde, en un documento donde el movimiento reconstruye parte de su historia, se lee sobre aquella primera marcha:

Fuimos en busca de hacer visible lo que se pretende invisibilizar: nuestras cuerpos-territorio, nuestras cosmovisiones, nuestras identidades y nuestros derechos como mujeres indígenas. Todos estos motores llevaron adelante el caminar que reunió y generó el apoyo de mujeres de 36 naciones preexistentes que cohabitan el territorio argentino. Juntas, nos organizamos en el espacio que llamamos Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir. (MMIBV, 2021a: 1)

¹ La Marcha de las Mujeres Originarias por el Buen Vivir tiene sus primeros antecedentes en 2013, cuando algunas mujeres de los pueblos qom y mapuche se encontraron en la ciudad de Rosario, Argentina. Entre 2014 y 2015 se generaron otros encuentros, y el 21 de abril de 2015 este proceso culminó en la primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir. En junio de 2018, se anunció su conformación como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Al momento de escritura de este artículo, este colectivo aún no había incorporado en su autodenominación a las diversidades sexo-genéricas —hecho que ocurrió en 2022 y llevó a que se renombrara nuevamente como Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir.

Las mujeres indígenas reunidas en esta iniciativa marcharon con el objetivo de denunciar las violencias en sus territorios y *cuerpos-territorio*,² así como proponer un Buen Vivir³ para toda la sociedad. Esta acción colectiva se instituyó como un reclamo para que el Estado y la sociedad miráramos hacia los componentes poblacionales dejados de lado históricamente y, así, edificar una nación configurada como blanca y europea, cimentada sobre negaciones que llevaron a la construcción de una comunidad política racista y xenófoba.

En esta y otras intervenciones del MMIBV se puede observar no sólo la denuncia de una invisibilización histórica y la tematización de las realidades de las mujeres indígenas, sino también la puesta en cuestión de *marcos de lectura* desde los cuales se definen los problemas y horizontes de justicia, es decir, marcos de interpretación con los que se pueden comprender las problemáticas sociales en donde se está inmerso(a). En este contexto de denuncia, no son pocos los llamados de atención que las mujeres del movimiento hacen dentro de las agendas y debates feministas, marcando la persistencia de lógicas de invisibilización y su vínculo con relaciones sociales racializadas; lo que, entre otras cuestiones, invita a reflexionar hasta dónde y en qué términos las demandas feministas contienen las problemáticas de las mujeres indígenas.

De lo anterior surgen algunas preguntas: ¿qué marcos de lectura las mujeres indígenas disputan dentro de las agendas y debates feministas? ¿Qué relación hay entre esos marcos y la denuncia de invisibilizaciones y negaciones históricas que han forjado relaciones sociales racializadas? Estos interrogantes surgen de la escucha atenta de las enunciaciones del MMIBV en la discusión pública, como intento de comprender sus intervenciones, sus reclamos por la invisibilización de derechos y sus propuestas que invitan a fijar nuestra mirada sobre las injusticias y una transformación social posible.

Dentro de estas llamadas de atención, el racismo emerge como problema cuando las integrantes del movimiento señalan el modo en que se atienden sus realidades. Este racismo parece operar como la distribución desigual de la visibilidad en el cuerpo de la comunidad política. Si aceptamos que el racismo supone mucho más que comportamientos abiertamente discriminatorios o xenófobos contra cuerpos marcados como diferentes, podemos

² A grandes rasgos, la noción de *cuerpo-territorio* es parte de las contribuciones latinoamericanas al debate sobre el territorio y expresa la idea de corporalidad como sitio de ejercicio del poder, pero también como ejercicio de resistencia (Haesbaert, 2020). Desde la perspectiva de las mujeres indígenas en general —y del MMIBV en particular— *cuerpo y territorio* mantienen una relación de no disyunción, ya que la violencia contra las mujeres implica una violencia contra el territorio y, viceversa, la violencia sobre los territorios es una estrategia de apropiación de las mujeres en resistencia (Alonso y Díaz, 2018; Briones, 2020).

³ Como señalan Carrasco y Ramírez (2015), el Buen Vivir no es un concepto científico, sino que contiene descripciones sobre las relaciones de las personas humanas entre sí y con los llamados recursos naturales. En este sentido, *Sumak kawsay* (quechua) o *Suma qamaña* (aymara) designan una propuesta política que se opone al modelo del desarrollo y contiene un modelo de vida social. En el caso del MMIBV, dicha categoría emprende “una crítica radical al ‘modelo civilizatorio’ preponderante, adelantando una filosofía política distinta [e incorporando] relaciones que exceden el rango de los seres convocados a interexistir de mejores maneras” (Briones, 2020: 89).

decir, junto con Catelli (2021), que hablar de racismo no admite respuestas sencillas y supone un amplio espectro de discursos, prácticas y relaciones de poder. Si miramos atentamente lo que el MMIBV sitúa como uno de los nudos problemáticos en el campo de los feminismos, las valoraciones dispares de los problemas apuntan a una revisión de lógicas racistas sobre las cuales se sostienen diferentes prácticas. Sus interpelaciones ponen en discusión la distribución desigual de la visibilidad, las posibilidades e imposibilidades de ver y escuchar trayectorias que discuten la constitución misma de la comunidad política.

Partiendo de estos fenómenos, en este artículo busco analizar las interpelaciones que el MMIBV hace en el marco de las agendas y luchas feministas en Argentina. Para ello, el argumento se organiza en tres momentos: en primer lugar, describo el lugar teórico-político que enmarca mi relación de colaboración con el movimiento; en segundo lugar, reconstruyo procesos históricos y políticos que permiten contextualizar tanto la racialización de las mujeres indígenas como sus actuales luchas y demandas, y a partir de un corpus conformado por comunicados, manifiestos e intervenciones en medios de comunicación y redes sociales, expongo cómo el MMIBV reactualiza la comprensión del racismo como distribución desigual de la visibilidad en la comunidad política; en tercer lugar, concluyo con algunas reflexiones sobre la importancia de revisar las relaciones sociales racializadas desde preguntas surgidas de las luchas de las mujeres indígenas.

Reflexionar desde la coalición (siempre tensa) con mujeres indígenas

Las preguntas y reflexiones que busco compartir en este texto surgen de un particular recorrido, en el cual mis preocupaciones fueron complejizándose a partir de debates académicos y de una progresiva colaboración con organizaciones y movimientos vinculados a la lucha por los derechos de los pueblos indígenas. Algunos procesos ocurridos en Argentina en los últimos años —la profundización de la criminalización de algunos activismos indígenas en el periodo gubernamental de 2015-2019, la emergencia de formas relativamente novedosas de plantear demandas indígenas, la mayor visibilización de las violencias contra las mujeres y la expansión de los feminismos desde el 2015— me llevaron a prestar más atención a las demandas de las mujeres indígenas, principalmente aquellas formuladas en el MMIBV.

Pensar *con*, y *desde*, las prácticas que buscamos acompañar supone formular problematizaciones que no surjan únicamente de teorías que han silenciado otras posibilidades epistemológicas, cuestión que se enmarca en lo que ha dado en llamarse *descolonización epistémica o del conocimiento* (Mignolo, 2006, 2010). Sin embargo, postular dicho posicionamiento no garantiza que estemos en un camino fecundo de coproducción y coteorización, sino que se trata de asumir que articular conceptos desde la colaboración con prácticas políticas ancladas en territorios no académicos es un recorrido repleto de incertidumbres y tensiones derivadas

de las desiguales trayectorias de quienes entramos en estas relaciones. En este marco, una de las preguntas que se puede plantear en este aprendizaje de pensar con mujeres indígenas es: ¿cómo acompañar sus demandas y urgencias sin caer en prácticas tan extendidas como las de “rehabilitar” la voz subalterna o “borrar” mi propia posición?

Este tipo de cuestionamientos han sido abordados desde diferentes perspectivas en el campo académico. En lo que refiere puntualmente a la “relación entre mujeres” en el contexto de un vínculo de colaboración, podemos reconocer aportes interesantes desde el feminismo poscolonial y decolonial. En este sentido, la discusión abierta por Mohanty (2008) y sus distintas recepciones latinoamericanas (Segato, 2003; Suárez y Hernández, 2008; Bidaseca, 2011; Espinosa, 2016), han sido centrales para tematizar la necesidad de desplazar nuestras investigaciones, cuestionar el sesgo homogeneizante y universalizante de la categoría “mujer”, así como poner bajo sospecha el supuesto de común opresión basada en la diferencia de género. Asimismo, al reflexionar sobre las posibilidades de solidaridad y coalición, Lugones (2005, 2011) propuso pensar la intervención académica como un intento para comprender la constitución histórica de diferencias coloniales, para mirar e identificar, desde las vivencias de quienes acompañamos, espacios de opresión/resistencia.

Avanzar sobre este camino desde un activismo *coalicional* (Lugones, 2015) implica trabajar desde diálogos difíciles y tensos, donde el “para qué” de nuestras investigaciones se vincula con el objetivo de plantear problemas desde situaciones específicas, de modo que ello permita visibilizar diferentes maneras de plantear “aquello que está en juego”. Es este el lugar de enunciación desde el cual he venido estableciendo colaboraciones con el MMIBV recientemente, estando cerca de sus luchas e intentando escuchar atentamente sus lecturas situadas de las violencias que sus integrantes enuncian desde su experiencia de opresión, con la intención de abrir preguntas fecundas a partir de sus interpelaciones más que para encontrar una lógica explicativa. En los próximos apartados me acerco a sus interpelaciones para detenernos a pensar cómo las mismas provocan revisiones críticas sobre las relaciones sociales racializadas que nos constituyen, a partir las intervenciones que el movimiento viene ofreciendo a través distintas estrategias de comunicación.

Claroscuros: lo que se ve y no se ve en las luchas feministas

Para adentrarnos en las maneras en que el MMIBV denuncia invisibilizaciones y demanda una mayor presencia de las realidades de las mujeres indígenas en las agendas feministas, es necesario referirse a algunas condiciones contextuales. Podemos mencionar dos tipos de procesos: 1) aquellos que explican su constitución como sujetas racializadas y 2) aquellos que hacen posible dilucidar por qué sus voces encuentran nuevas orientaciones y otras condiciones de audibilidad.

En cuanto al primer tipo de procesos, la idea generalizada de Argentina como “crisol de razas” es una metáfora que, desde fines del siglo XIX, implicó modos de configurar la diversidad dentro de un proyecto nacional que puso en marcha una empresa blanqueadora que situó algunos componentes poblacionales como “los otros” de la nación. Como régimen de invisibilización de la diversidad (Grimson, 2006), este crisol mostró, y aun muestra, una dinámica singular que, al tiempo que promueve la idea de país integrador, se asienta en mecanismos que suponen un “tamiz que selecciona previamente cuáles grupos pueden ser incluidos en él y cuáles no” (Caggiano, 2005: 193). Como se ha explicado en diversas investigaciones (Segato, 2007; Briones, 2002, 2005, 2008; Grimson, 2012), esta dinámica funciona en base a marcaciones, exclusiones y jerarquizaciones que expresan lógicas racializadoras:

Al decir que ‘lo argentino’ preponderantemente emerge como lo *no indígena* y lo *no mestizo* aludimos a que el compuesto que se habría destilado bajo supervisión de las elites morales en el crisol de razas local opera como el significante de una silenciada e impoluta blancura [...] la racialización de lo indígena y de su contraparte nacional *strictu sensu* –‘lo no indígena’– se advierte aun con mayor claridad en lo que ya se entiende como etapa avanzada de des-indianización o ‘acriollamiento’, proceso circunscribible en lo que defino como la hipótesis de *blanqueamiento*. A este respecto, lo que me interesa destacar es que la racialización aquí no pasa por que se haga explícito el color en el cual cabe invisibilizarse, sino por un juego más complejo de trayectorias que, como el juego de la oca, propone un camino unilineal de des-/re-adscripciones. (Briones, 2002: 71; cursivas de la autora)

Esta manera de postular lo más representativo de la nación argentina, en tanto comunidad política, expresa formas particulares de interiorizar *líneas de color* (Briones, 2005, 2008), lo cual ha significado el difícil derrotero de la desindianización e invisibilización.⁴ Esto último es de gran importancia en la medida que esta versión singular del “crisol de razas” ha tenido efectos en la forma de valorar las presencias indígenas en el cuerpo de la comunidad, es decir, este crisol sintetiza una organización de la visibilidad e invisibilidad, en la que lo indígena debió —y aún debe— transitar el camino de convertirse en invisible o, cuando lo es, pasar por el tamiz de discursos que le asignan un lugar preciso en la comunidad nacional: “pasado”, “ruralidad”, “extranjería”, “terrorismo”, “descendencia”, entre otros.⁵

⁴ La distribución desigual de la visibilidad no debe considerarse sólo en relación con los pueblos indígenas, ni debe tomarse como una dinámica que funciona en todo tiempo y lugar de la misma manera. Debemos reconocer cómo las pertenencias indígenas se traslapan con otras en diversas coyunturas, por ejemplo, no podemos desconocer la invisibilización de las pertenencias *afro* en el relato de la nación o la visibilización estigmatizante de inmigrantes socialistas y anarquistas en el centenario de la Revolución de Mayo o la de inmigrantes limítrofes en pleno auge de políticas neoliberales. Existe una amplia bibliografía que refiere a estos problemas, para una aproximación a diversos antecedentes (Grimson y Soria, 2017).

⁵ Esto permite llamar la atención a que el problema no sólo pasa por la negación de lo indígena, sino por toda una trama de discursos que aseguran el modo en que se hace visible en el cuerpo social. No podemos desconocer, por

En cuanto al segundo tipo de procesos, no es sencillo delimitar los acontecimientos que ayudan a entender las actuales interpelaciones del MMIBV, sobre todo teniendo en cuenta la necesidad de una comprensión que atienda los términos en que sus propias integrantes enuncian contextos, trayectorias y demandas, esto sin desconocer el aporte de las interpretaciones que sitúan el protagonismo de las mujeres indígenas en el concepto de participación y representación política (Gómez, 2014; Gigena, 2019), en el que se valora la importancia de la juridización de lo indígena y las agendas transnacionales en la consolidación de condiciones de posibilidad para su presencia y reconocimiento en el espacio público.⁶ Aun así, transformaciones de otro orden pueden dar una consistencia diferente a lo que intentamos pensar.

Dentro de lo que Briones (2020) identifica como momentos de litigio protagonizados por las demandas indígenas en Argentina, en las primeras décadas del siglo XXI un nuevo litigio comenzó a articularse en torno a los peligros que los modelos neoextractivistas y neodesarrollistas suponen para la tierra, momento en el que emerge como novedad la lucha emprendida por mujeres. Si bien esta autora parte de la experiencia mapuche-tewelche y destaca la importancia de observar un campo heterogéneo, el hecho de que el MMIBV haya sido impulsado por una mujer mapuche y muchas de sus integrantes se autoidentifiquen como pertenecientes a ese pueblo nación, permite reconocer, en sus propias derivas organizativas y formas de reclamar, el carácter de sus interpelaciones.⁷ Es en ese marco que sus demandas desbordan la mera lógica de la efectivización de derechos, complejizando la discusión sobre los movimientos indígenas en Argentina (Álvarez, 2019).

Paralelamente, algunos hechos relativamente recientes vinculados a la llamada “marea feminista” propiciaron nuevas condiciones de audibilidad para muchas demandas. Las marchas de la movilización #NiUnaMenos iniciadas en 2015, los llamados al paro internacional de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis, trans y no binarios desde 2017, las congregaciones por la discusión legislativa de la ley de interrupción voluntaria del embarazo en 2018 abrieron una nueva temporalidad de los feminismos en Argentina (Nijensohn, 2019), lo cual implicó la reactualización de las disputas en torno a la justicia y a lo que se entiende por *violencia contra las mujeres*. Estas transformaciones, y el modo en que fueron articulándose

ejemplo, que si lo indígena remite a lo “rural”, se debe menos a una característica cultural que a un proceso político que se asegura —mediante diversos discursos e instituciones— sus modos de presencia en la trama comunitaria.

⁶ Por ejemplo, a partir de la Conferencia Mundial de la Mujer (1995), la mujer indígena fue reconocida como sujeto de derechos, lo que promovió la formación y consolidación de organizaciones a nivel internacional y regional. Para más detalle sobre la complejidad de estos procesos y algunas particularidades del caso argentino, se puede consultar Gómez (2014), Gómez y Sciortino (2018) y Sciortino (2017).

⁷ Briones (2020) reconstruye momentos de litigio para identificar cómo, desde una idea de ancestralidad y espiritualidad, las demandas mapuche-tewelche han puesto en escena de manera progresiva conflictos ideológicos, epistemológicos y ontológicos (Briones, 2020: 66-97). Si bien el presente artículo no se sitúa en la discusión abierta por el giro ontológico, retomamos su lectura para dar cuenta de cómo ciertas luchas indígenas desbordan la lógica institucionalizada de los derechos y convocan a problematizar de otros modos la política. Este aspecto lo he trabajado con mayor profundidad en Soria (2021).

a trayectorias previas de organización y lucha indígena, actuaron como terreno favorable para la expresión y escucha de múltiples reclamos.

En este contexto, el MMIBV interrumpe la trama de la comunidad política para disputar lo que significa “ser mujer indígena” en la larga historia de violencia colonial, de discursos de la nacionalidad y de lógicas de racialización. Desde una construcción identitaria subalterna, racializada y atravesada por la colonialidad (Gómez, 2020), las mujeres del movimiento introducen nuevas disputas en el espacio público y, dentro del campo de los feminismos, ponen en discusión invisibilizaciones históricas, formas de leer la violencia patriarcal y maneras de imaginar la comunidad política. Ellas proponen un marco de lectura que, desde el concepto de *genocidio*, muestra aspectos invisibilizados en la narración del origen de la nación como comunidad política. Desde ese genocidio como hecho fundante del Estado-nación, la propuesta es entender de otra manera los cimientos de dicha comunidad. En el documento del anteproyecto de ley mencionado que se presentó en la primera marcha de 2015, se lee:

Tras la larga noche del genocidio bautismal del Estado Argentino, nosotras, junto a nuestros hermanos y compañeros, seremos luz. Seremos chispa insurgente alumbrando conciencias, encendiendo memorias, quemando al olvido. Las mujeres de las 36 naciones originarias, las que dimos a luz a hombres y mujeres, ahora alumbraremos un nuevo país. Te invitamos a caminar con nosotras, a apretarnos en las calles, a recuperar el grito ahogado de las que no pudieron gritar, de las que no tuvieron voz para denunciar a sus captores, a sus opresores, a sus asesinos. Te invitamos a ser la voz de las miles de mujeres asesinadas, violadas y esclavizadas que ni siquiera entraron en el frío de las estadísticas [...] El llamado es nuestro, la construcción es de todos. Porque nos une la lucha y la alegre rebeldía. Los invitamos a marchar, porque los espejismos del llamado ‘progreso’ y ‘civilización’ han sido sólo el velo que encubrió la muerte y el olvido. (MMIBV, 2015: 1-2)

En este llamado a la sociedad, el MMIBV propone figuras que nos sitúan en el campo de las posibilidades —e imposibilidades— del ver: la oscuridad de la noche, la emergencia de una luz, el velo que encubre la muerte y el olvido. Nos invita a ver más allá de los “espejismos del llamado progreso y civilización” y se instituye como esa luz capaz de clarificar el costado no visto y no dicho de la historia, como esa posibilidad de iluminar lo que queda por fuera de la imaginación histórica hegemónica: el “genocidio bautismal del Estado argentino”. Este mensaje, repetido de otras maneras en distintas acciones del movimiento, denuncia las violencias asociadas a ese hecho fundacional: “denunciamos la violencia racista y sexista del patriarcado que estratifica la valorización de la mujer, [n]o somos reconocidas para esta sociedad ni siquiera en la categoría de mujeres” (MMIBV, 2015: 5).

Estas intervenciones llaman la atención sobre las formas en que se observan las problemáticas, y cobran una particular consistencia en el marco de los debates y luchas feministas del presente. Esta es la arena donde el MMIBV elige polemizar; el foco de interpelación se ha-

lla, entonces, en los feminismos y su impulso de querer modificar las estructuras sociales. El MMIBV resignifica ciertos problemas de la agenda feminista con el propósito de denunciar un racismo que atraviesa muchas de sus prácticas; el reclamo consiste en la manifestación de la realidad específica de las mujeres indígenas y, desde allí, pluralizar lo expresado, realizado y movilizado en nombre del feminismo.

“¿Las mujeres indígenas dónde quedamos?”

Uno de los momentos más sobresalientes de los últimos años, en el que puede observarse esta interpelación es la conmemoración del 8 de marzo (8M) —oficialmente nombrado como “Día internacional de la mujer trabajadora”— y resignificado por los activismos como “Paro internacional de mujeres, lesbianas, bisexuales, travestis, trans y no binaries”. Este día se ha convertido en la oportunidad para visibilizar también la realidad de las mujeres indígenas. En 2017, el Manifiesto del MMIBV elaborado para la ocasión expresa lo siguiente:

Nosotras las Mujeres Indígenas de las 36 Naciones y las mujeres negras, somos conscientes de que pertenecemos al estrato social más oprimido de este país. También identificamos la violencia externa e interna que padecemos, convencidas de que en este tiempo debemos armarnos de coraje y decisión para quitar las vendas que ciegan a la sociedad argentina y no les permite ver la esclavitud y la violencia que padecemos [...]. En el ámbito laboral las mujeres indígenas conformamos la mayor parte de la mano de obra esclava en el empleo doméstico, esto significa en la mayoría de los casos trabajos en negro sin obra social, con muy baja remuneración, expuestas al abuso sexual y la sobreexplotación de nuestro cuerpo, sobre todo para las hermanas que trabajan cama a dentro, donde se violan sus derechos laborales con jornadas que superan ampliamente las 8 horas [...]. Se nos categoriza de villeras, cabecitas negras, migrantes negras, sin embargo desde el fondo de nuestro ser percibimos que somos otra fuerza identitaria que tiene raíz, historia, memoria, cultura y nos vamos descubriendo y despertando. (MMIBV, en Endepa, 2017)

Como un primer claroscuro, observamos la puesta en discusión sobre la inclusión/exclusión de la categoría “mujer trabajadora”. La atención se focaliza en mirar la informalidad laboral en la que muchas mujeres indígenas se encuentran y, consecuentemente, visibilizar las violencias que derivan de ello: baja remuneración, exposición al abuso sexual, sobreexplotación, jornadas laborales de más de 8 horas. Como acto enunciativo que busca “quitar las vendas que ciegan a la sociedad y no le permiten ver la esclavitud y la violencia” contra las mujeres indígenas, este manifiesto muestra una oportunidad para que el 8M, en tanto fecha icónica de las movilizaciones feministas, pueda ser repensado en lo que muestra y deja de mostrar.

En el 8M de 2020, el MMIBV ofreció una intervención similar en Facebook: “se habla de las mujeres trabajadoras, pero, las mujeres indígenas, ¿dónde quedamos? Todavía no hemos alcanzado ese derecho, somos la mano de obra esclava de un sistema caníbal, para nosotras no hay trabajo, no hay justicia, no hay derechos” (MMIBV, 2020). En 2021, en la misma red social, se puede leer:

Este 8M Día Internacional de la Mujer Trabajadora, desde nuestro Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, queremos compartir la palabra que es acción cotidiana contra todo lo que nos mata, todo lo que nos arranca de la tierra como flores nativas [...] ¿Podemos reclamar trabajar como mujeres indígenas? Bien sabemos de trabajos irregulares, precarios y peligrosos. Nos pueden encontrar limpiando casas de los criollos, casi siempre sin ser registradas como trabajadoras y con salarios mínimos que nos hacen necesitar trabajar más horas, generando una sobreexplotación de nuestras cuerpos. O en aulas dando clases interculturales pero cobrando una miseria porque nos precarizan como auxiliares cuando somos nosotras quienes sabemos enseñar idiomas y oficios milenarios. Nos encuentran en los talleres clandestinos de las marcas más importantes y caras del país. Este sistema y la sociedad argentina nos han destinado sólo trabajos de cuidado, limpieza y textiles, excluyéndonos y explotándonos históricamente. A nosotras que resguardamos un conocimiento ancestral que no les enseñarán en ninguna universidad, sabemos oficios milenarios, sabiduría ancestral transmitida de generación en generación, nuestra cosmovisión en sí misma nos ofrece capacidades para múltiples trabajos. Nuestras juventudes estudian y se profesionalizan pero luego el racismo estructural se encarga de precarizarles. Por eso exigimos y demandamos una vez más el cupo laboral indígena en todas las áreas: públicas y privadas [...]. Nosotras trabajamos diariamente protegiendo los territorios de amenazas constantes como incendios, desmontes, megaminería, hidroeléctricas y todo tipo de prácticas terricidas. Sabemos recibir de la Madre Tierra nuestro alimento y medicina, cuidamos de los árboles que marcan nuestro transitar en el territorio. Cuidamos del agua que escasea, para nosotras el agua no es un recurso que sale de una canilla sino que es lo más valioso que nos da la Pacha, la Mapu, nuestra Onkaiujmar. (MMIBV, 2021b)

Vemos cómo, en esta fecha, el MMIBV interviene para desestabilizar la categoría de “mujer trabajadora” al menos en dos sentidos: 1) para mostrar que dicha categoría como síntesis de una fecha importante dentro de la agenda feminista debe ser resignificada desde la situación de las mujeres racializadas, en tanto que permitiría visibilizar lo velado de su reivindicación: la informalidad, la explotación, la clandestinidad, la subordinación, la precarización y la falta de acceso a derechos; 2) para ampliar las fronteras de lo que se comprende como trabajo femenino; las mujeres del movimiento nos invitan a pensar los trabajos que ellas realizan, pero que aún no son reconocidos como tales: la transmisión del idioma y sabiduría

ancestral, la protección de los territorios ante diversas amenazas, el cuidado de la madre tierra —de los árboles, del agua, de lo que brinda como alimento— y las prácticas medicinales.

“Nos queremos plurinacional”

Otra de las instancias en que el MMIBV puso en el centro del debate las realidades de las mujeres indígenas y la necesidad de visibilizarlas, fue cuando se lanzó la iniciativa de la plurinacionalidad. Ésta surgió en el “1° Parlamento de las Mujeres Originarias por el Buen Vivir”, realizado en 2018, en Ensenada (Buenos Aires).⁸ Esta ocasión fue la oportunidad para insistir sobre la presencia de una lucha que, a pesar de no ser advertida por la sociedad, es la base y la fuerza desde la cual las mujeres indígenas levantan sus demandas. Cabe destacar, en este sentido, cómo la distribución desigual de la visibilidad emerge en el análisis de una de las participantes de dicho parlamento cuando afirma la presencia de una lucha que solo pudo ser vista a través de “los ojos de Santiago”:⁹

A raíz de Santiago lan —lan es cuando uno se va, como decimos nosotros— se pudo visibilizar más, pero nuestra lucha comienza ancestralmente, y con muy poco conocimiento. La marcha de mujeres originarias en 2015, el Foro de mujeres originarias el año pasado en Bahía Blanca, ahora el Parlamento, se está visibilizando muchísimo. Seguramente hayan sido de ayuda los ojos de Santiago. Mucha gente me ha dicho ‘pudimos ver el problema de lo que era el territorio y lo que era un mapuche’. (Ivana Huenelaf, en Dominella y Oliva, 2018)

A pesar de que es una lucha que se ha extendido en el tiempo, las palabras de esta mujer indígena alertan sobre cómo sus experiencias y resistencias pudieron observarse mejor a partir de la desaparición —y posterior aparición sin vida— de Santiago Maldonado, un hombre blanco que fue capaz de movilizar a toda una sociedad que pedía por su aparición. Lejos de poner en duda la injusticia y violencia institucional vinculadas a este hecho, esta declaración expresa la distribución desigual de la visibilidad de diferentes problemáticas. En tanto situación que atraviesa las demandas de las mujeres indígenas, esa distribución desigual de la visibilidad también se tematizó en la Campaña #NosQueremosPlurinacional, de cara al

⁸ Como parte de sus acciones, el MMIBV ha llevado a cabo parlamentos como instancias de encuentro entre mujeres indígenas, en donde se discuten sus realidades y se formulan propuestas. El primero de ellos fue en abril de 2018 en Ensenada, ciudad de la provincia de Buenos Aires. El segundo se realizó en julio de 2019, en Las Grutas, villa de la provincia de Río Negro. El último de ellos fue en mayo de 2022, en Chichoana, localidad de la provincia de Salta.

⁹ Santiago Maldonado fue un militante político que desapareció el 1 de agosto de 2017 en el contexto de una protesta mapuche que fue reprimida por Gendarmería Nacional en Pu Lof en Resistencia de Cushamen (Chubut, Argentina), cuyo cuerpo fue encontrado sin vida ochenta días después.

33° Encuentro Nacional de Mujeres, a realizarse en octubre del mismo año, en la ciudad de Trelew, en la provincia de Chubut.

En el marco de esta campaña, la preexistencia de las mujeres indígenas fue el lugar desde el cual se puso en el centro del debate la necesidad de que los históricos encuentros de mujeres se nominaran como plurinacionales:

Estamos alzando la voz para poder mostrar que nosotras tenemos fuerza, que podemos unificarnos como hermanas para lograr la lucha que sostenemos en nuestro territorio. Tiene que ser plurinacional porque es una manera de mostrarle al gobierno que existimos, que estamos vigentes, que somos mujeres luchadoras y vamos a luchar por nuestro territorio. (Gabriela Suárez, en La Poderosa, 2018)

Decirles a los blancos que tenemos derechos, que somos mujeres de esta tierra antecesores al estado argentino. (Juana Vida Rosas, en La Poderosa, 2018)

Tiene que ser plurinacional justamente porque en el actual estado argentino no convive solamente una nación, sino varias y que hay una diversidad, si nuestras compañeras argentinas mujeres nos reconocieran como tal, no sería tan difícil cambiar el nombre por plurinacional. (Ayelen Pais, en La Poderosa, 2018)

Estas palabras, que interpelan la historia de invisibilización sobre la que está asentada nuestra comunidad política, convocan a mirar una pluralidad que pone en evidencia la ficción de homogeneidad y blanquitud de la nación argentina; esto se hace apelando a sus encarnaduras concretas, por ejemplo, cuando se les habla a las “compañeras argentinas mujeres”. En apelaciones como ésta, se interpela al núcleo de una identidad —“mujeres” y “argentinas”—, y se invita a debatir los cimientos de la comunidad nacional, esta vez expresados en los Encuentros Nacionales de Mujeres.¹⁰ En el marco de esta campaña, el pasaje de lo nacional a lo plurinacional puso en discusión las relaciones racializadas de nuestra sociedad, ya que discutir lo nacional suponía discutir la invisibilización y negación de lo indígena, lo ancestral y lo preexistente al Estado-nación.

Este tema ocupó los principales debates en el propio desarrollo del 33° Encuentro Nacional de Mujeres, donde el MMIBV protagonizó el taller llamado *Mujeres por la libre determinación de los pueblos, los cuerpos y los territorios*. Durante su realización y en sus repercusiones

¹⁰ Como señala Sciortino (2017), la presencia de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres se da desde sus inicios en 1986. Desde entonces, dicha presencia fue encontrando diversas instancias de visibilidad, en los primeros tiempos a través de los temarios en diversos talleres y luego ya con un taller específico a partir de 1993, llamado *La mujer aborigen*. En este momento comienzan a tener mayor visibilidad.

posteriores, la plurinacionalidad fue el eje que dio vida a un conjunto de problemas que las mujeres indígenas buscaron poner en agenda:

Las mujeres de las 36 naciones que resistimos desde la mal llamada conquista del desierto nos congregamos hoy aquí para pedir el reconocimiento de nuestra historia, de nuestras espiritualidades y cosmovisiones. Y no venimos a separar sino a enriquecer el Encuentro. (Nadia Pisano, en Agencia Farco, 2018)

Hacer visible nuestra situación y ver cómo nos amalgamamos con la sociedad y las mujeres argentinas en esta lucha [...] Hay un sistema que siempre nos negó como naciones originarias, y tienden a tomarnos como etnias o grupos reducidos cuando en realidad somos naciones. Entonces empezar a cambiar el vocabulario, y que pase de llamarse de Encuentro nacional a plurinacional es lo que realmente nos integra a nosotras las mujeres indígenas a ser parte. (Evis Millán, en Agencia Farco, 2018)

La demostración de una fuerza, una existencia y una vigencia, así como la petición del reconocimiento de la historia, la espiritualidad y la cosmovisión de las mujeres de 36 naciones originarias, da cuenta que decir “mujeres” no es suficiente para nombrar la exclusión. Sobre todo, porque nos muestra que la identificación de las mujeres con lo nacional —y que cristaliza en el Encuentro Nacional de Mujeres—, esconde la invisibilización de la diversidad y el silenciamiento de una pluralidad histórica y cultural que busca ser reconocida. Esto emergió como tensión irresoluble entre las integrantes del MMIBV y la Comisión Organizadora respecto a la manera en que las mujeres del movimiento querían hacerse presentes. Lo que resultó en una denuncia:

Las mujeres Mapuche Tehuelche que somos partes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, del territorio ancestral de Puelwillimapu, hoy provincia del Chubut, manifestamos lo que nos ha acontecido en nuestra intención de articular con la Comisión Organizadora del Encuentro Nacional de Mujeres. No es casual que esto suceda un 11 de octubre, día en que se conmemora la resistencia de los pueblos originarios en todo el continente. Resulta irónico. Se trata de la propuesta surgida desde las mujeres de las 36 Naciones Indígenas de todo el país, para que el Encuentro Nacional de Mujeres sea Plurinacional. Lo hemos planteado como un maravilloso desafío a la Comisión Organizadora del 33° ENM, con ánimo de fortalecer este espacio para construir un verdadero protagonismo de todas [...] Como devolución recibimos un trato racista, reflejado en la permanente violencia verbal, el desprecio de nuestros modos culturales, imponiendo formas y costumbres ajenas a nosotras como condición para “incluirnos”. Es así que hoy, con mucho pesar debemos anunciarles que el llamamiento para decidir en “el aplausómetro” la Plurinacionalidad del Encuentro, propuesta que fue consensuada por la Comisión Organizadora, en la 3er plenaria de Lago Puelo, ha

sido negada. También, pretenden condicionar nuestra voz, imponiéndonos de manera autoritaria, las personas que deben representarnos, negando la visibilidad y legitimidad de las mujeres Mapuche-Tehuelche, que conformamos esta lucha, muchas de nosotras perseguidas y encausadas por este estado racista, que tiene una deuda histórica con los pueblos originarios. La falta de respeto de su accionar nos duele e indigna, tal es así que la propuesta que hicieramos para el acto de apertura, al que llamamos “La Ceremonia de las Flores” fue aceptada para desvirtuarla. Esta idea nace en nosotras para demostrar que las flores nativas representan la fuerza de las mujeres originarias como flores autóctonas de estos territorios; las pichi zomo (nuestras hijitas) iban a subir con nosotras al escenario, cada una con una flor que obsequiaría a los miembros de la comisión, ahora se nos dice que solo aceptarán a nuestras niñas con las flores, han decidido arrancarnos a nosotras, en un intento de acallar nuestra voz y nuestra propuesta. Somos esas flores, sobrevivientes al exterminio, les hemos enseñado a nuestras hijas que no somos malezas, plagas, “afeados yuyos” [...] Aceptar esto implica legitimar estereotipos opresivos, en el que se nos ve únicamente como paridoras de mano de obra esclava. Pretenden de este modo, folklorizar nuestra existencia, negando nuestra capacidad de autodeterminarnos en el pensamiento, en la acción, y en la propuesta. Es por ello que nosotras proponemos la rebelión de las flores en un jardín plurinacional; sin opresores, sin racismo, sin patronos ni patronas. (MMIBV, en *Desde el margen*, 2018)

La plurinacionalidad quedó, de esta manera, sellada como un desafío del MMIBV para reactualizar el debate sobre las tramas racistas de nuestra comunidad política. Estas tramas son las que, en sus propios términos, imponen formas culturales ajenas, condicionan la voz, acallan, niegan visibilidad, legitimidad y representación de las mujeres indígenas. En este contexto, la demanda de plurinacionalidad sintetizó, por un lado, la denuncia de una lógica de racialización que despliega su efectividad a partir de una distribución desigual de la visibilidad y, por otro lado, la expresión de una existencia que busca ser vista más allá de discursos folklorizantes y culturalizantes de la diferencia. De igual manera, la plurinacionalidad expresó otra forma de imaginar a la comunidad política, al proponer una radical discusión sobre las invisibilizaciones históricas que han valorado de manera desigual la presencia indígena.

A modo de cierre: preguntas para (re)pensar relaciones sociales racializadas

Mi propósito en este artículo fue aproximarme a las formas que propone el MMIBV para discutir las relaciones sociales racializadas en el contexto argentino, focalizando la mirada en las interpelaciones que formula dentro de las agendas y los debates feministas. Este desafío es llevado a cabo desde una relación de colaboración con el movimiento, en donde el aprendizaje es continuo y supone cuestionamientos desde las tensiones propias de dicha relación, pero con la disposición de elaborar conceptualizaciones desde la articulación entre los debates académicos y las propuestas de lectura que surgen de las luchas de las propias mujeres indígenas.

Avanzar en una construcción conceptual a partir los problemas que proponen las integrantes del MMIBV puso en marcha la tarea de escuchar y exponer sus llamados de atención, lo que sin dudas convoca a revisiones para generar discusiones fructíferas: ¿qué hay de “pluri” en los feminismos? Las interpelaciones que el MMIBV hace a las luchas feministas —e incluso a quienes de distintos modos nos identificamos con prácticas feministas dentro de la academia—, nos exigen revisar lógicas racializadoras vinculadas con una organización desigual de la visibilidad. Una organización que implica no sólo la posibilidad desigual de que determinadas existencias tengan presencia en la comunidad política, sino también ser escuchadas como instancias legítimas de enunciación.

Tanto en las movilizaciones vinculadas al 8M como en los emblemáticos encuentros de mujeres que se convocan en Argentina desde hace más de treinta años, el MMIBV interrumpe la escena para mostrarnos lo que aún resta por ver y escuchar; trae al centro de discusión el genocidio como marco de lectura que abre un campo de visibilidad desde donde se reconoce la violencia colonial como hecho fundante de la comunidad política. A partir de allí, nos muestra la condición racializada de las mujeres indígenas y la fuerza de una persistencia ancestral que alumbra una pluralidad histórica que no ha sido borrada. Las preguntas que las mujeres del movimiento parecen proponernos son: ¿pueden vernos? ¿De qué manera nos ven? ¿A través de qué discursos y marcos de interpretación pueden ver nuestras realidades?

Ver de otro modo un problema, mirar a quienes nos proponen narrativas que dislocan la imaginación histórica hegemónica y escuchar las memorias que alojan sus voces, es una invitación a problematizar nuestras lógicas de racialización. De la posibilidad de reinterpretación depende el replanteamiento de la nación como comunidad política, el cuestionamiento de sus líneas jerarquizantes y los sutiles mecanismos por dónde pasa la exclusión y la negación. La distribución desigual de la visibilidad expuesta por el MMIBV muestra la necesidad de visitar las relaciones sociales racializadas; desde la fuerza de sus interpelaciones, podemos atender esos aspectos que por momentos permanecen a la sombra de las banderas de la fuerza feminista que busca “cambiarlo todo”: ¿cuáles son las dimensiones no problematizadas en la consigna “nos mueve el deseo de cambiarlo todo”? ¿Cómo aparecen las mujeres indígenas en esa potencia que busca trazar nuevos horizontes de justicia? ¿Podremos desplazar ese deseo hacia un lugar que nos permita configurar una distribución diferente de la visibilidad? ¿Podremos ver a las mujeres indígenas como sujetas enunciantes de otra historia, una historia que en verdad lo cambie todo?

Sobre la autora

ANA SOFÍA SORIA es doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba. Sus líneas de investigación son: los derechos indígenas, la multi/interculturalidad, la relación entre mujeres indígenas y política. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: (con Pascual Scarpino) “Los nudos de la memoria: activismos sexo-disidentes y de mujeres indígenas por una historia a contrapelo” (2022) *Revista de Estudios de Género La Ventana* (55); “¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas?” (2021) *Revista Estudios Feministas*, 29(3).

Referencias bibliográficas

- Agencia Farco (2018) “Por un encuentro plurinacional” *Agencia Farco* [en línea]. 14 de octubre. Disponible en: <<http://agencia.farco.org.ar/noticias/por-un-encuentro-plurinacional/>> [Consultado el 2 de abril 2019].
- Alonso, Graciela y Raúl Díaz (2018) “Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo” en Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (comps.) *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento, pp. 27-58.
- Álvarez Ávila, Carolina (2019) “Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: marchando entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.76814>
- Bidaseca, Karina (2011) “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial” en Bidaseca, Karina y Vanesa Vázquez Laba (comps.) *Feminismos y poscolonialidad*. Buenos Aires: Godot, pp. 95-118.
- Briones, Claudia (2002) “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina” *Runa*, 23: 61-88.
- Briones, Claudia (2005) “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales” en Briones, Claudia (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 11-43.
- Briones, Claudia (2008) “La nación argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos” en Nun, José y Alejandro Grimson (comps.) *Nación y Diversidad: territorios, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 35-62.
- Briones, Claudia (2020) *Conflictividades culturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Quito/Guadalajara: FLACSO-Ecuador/Editorial Universidad de Guadalajara.

- Caggiano, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Carrasco, Morita y Silvina Ramírez (2015) “Somos un pueblo, precisamos territorio porque allí es donde se da la vida indígena; sin territorio no hay identidad como pueblo. Buen Vivir en Argentina” *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(19): 28-51 [en línea]. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7404743> [Consultado el 13 de enero de 2018].
- Catelli, Laura (2021) “Lo racial como dispositivo y formación imaginaria racial” en Catelli, Laura; Rodríguez, Manuela y Patricio Lepe-Carrión (comps.) *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*. Guaymallén: Qellqasqa, pp. 91-129.
- Desde el margen (2018) “#NosQueremosPlurinacional” *Desde el margen*. [en línea]. 11 de octubre. Disponible en: <http://desde-elmargen.net/nosqueremosplurinacional/> [Consultado el 15 de mayo 2019].
- Dominella, Martina y Oliva Josefina (2018) “1º Parlamento de Mujeres Originarias: ‘Plurinacionales nos queremos’” *La Pulseada* [en línea]. 20 de junio. Disponible en: <http://www.lapulseada.com.ar/1-parlamento-de-mujeres-originarias-plurinacionales-nos-queremos/> [Consultado el 1 de julio 2019].
- Endepa (2017) “Manifiesto de Mujeres Indígenas en el Día Internacional de la Mujer” *Endepa* [en línea]. 8 de marzo. Disponible en: <http://www.endepa.org.ar/manifiesto-de-mujeres-indigenas-en-el-dia-internacional-de-la-mujer/> [Consultado el 15 de marzo 2019].
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016) “De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad” *Solar*, 12(1): 141-171.
- Gigena, Ivanna (2019) “Mujeres indígenas y representación política: la dimensión simbólica de su presencia en el espacio público” *Anuario Latinoamericano de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, 8: 101-114 [en línea]. Disponible en: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_17951_al_2019_8_101-114 [Consultado el 2 de febrero 2020].
- Gómez, Mariana (2014) “Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas” *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 7(16): 59-81.
- Gómez, Mariana (2020) “Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir” *Zona Franca* (20): 136-174. DOI: <https://doi.org/10.35305/zf.vi28.174>
- Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (2018) “Introducción” en Gómez, Mariana y Silvana Sciortino (comps.) *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento, pp. 7-26.

- Grimson, Alejandro (2006) “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina” en Grimson, Alejandro y Elizabeth Jelin (comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 69-97.
- Grimson, Alejandro (2012) *Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro y Sofía Soria (2017) “Diferencia y desigualdad en las migraciones” en Grimson, Alejandro y Gabriela Karasik (coords.) *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Programa de Investigación sobre la Sociedad Argentina Contemporánea, pp. 97-140.
- Haesbaert, Rogério (2020) “Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales” *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29): 267-301 [en línea]. Disponible en: <<https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811>> [Consultado el 21 de marzo 2021].
- La Poderosa (2018) “Nos queremos plurinacionales” *La Poderosa* [en línea]. 26 de abril. Disponible en: <<http://lapoderosa.org.ar/2018/04/nos-queremos-plurinacionales/>> [Consultado el 10 de abril 2019].
- Lugones, María (2005) “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color” *Revista Internacional de Filosofía Política* (25): 61-76 [en línea]. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>> [Consultado el 14 de marzo 2020].
- Lugones, María (2011) “Hacia un feminismo decolonial” *La manzana de la discordia*, 2(6): 105-119 [en línea]. Disponible en: <<https://www.yumpu.com/es/document/view/51006697/hacia-un-feminismo-descolonial-revista-la-manzana-de-la-discordia>> [Consultado el 15 de agosto 2019].
- Lugones, María (2015) “Hacia metodologías de la decolonialidad” en *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Ciudad de México: Cooperativa Editorial RETOS/ Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 75-92.
- Mignolo, Walter (2006) “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial” en Walsh, Catherine; García Linera, Alvaro y Walter Mignolo (coords.) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 9-20.
- Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mohanty, Chandra (2008) “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial” en Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 112-161.
- Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) (2015) *1° Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir* [pdf]. Disponible en: <http://www.fondation-besnard.org/IMG/pdf/1o_Marcha_de_Mujeres_Originarias_por_el_Buen_Vivir.pdf> [Consultado el 15 de febrero 2019].

- Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) (2020) “8M” *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* [en línea]. Disponible en: <https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir/posts/2021056914704944?__tn__=K-R> [Consultado el 8 de marzo 2020].
- Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) (2021a) *Historia del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*.
- Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) (2021b) “8M” *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* [en línea]. Disponible en: <<https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenasporelbuenvivir/posts/2389300994547199>> [Consultado el 15 de abril 2021].
- Nijensohn, Malena (2019) *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Las Cuarenta y El Río sin Orillas.
- Sciortino, Silvana (2017) “Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina): momentos coyunturales en la conformación de una agenda política” *Via Iuris* (22): 89-108. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273954731006>> [Consultado el 6 de junio 2021].
- Segato, Rita (2003) *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: UNQ.
- Segato, Rita (2007) *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Soria, Sofía (2021) “¿Qué les hacen las mujeres indígenas a las políticas feministas?” *Estudios feministas*, 9(23): 1-13. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n370762>
- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Hernández Castillo (2008) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

