



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](#)
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Entramados de aboriginalidad y género. Otras voces para repensar los feminismos
Alejandra Marcela Vanegas Díaz
Con X (N.º 7), e041, 2021
ISSN 2469-0333 | <https://doi.org/10.24215/24690333e041>
<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/conequis>
FPyCS | Universidad Nacional de La Plata
La Plata | Buenos Aires | Argentina

Entramados de aboriginalidad y género

Otras voces para repensar los feminismos

Intertwines of Aboriginality and Gender: Another Voices to Rethink Feminisms

Alejandra Marcela Vanegas Díaz

mvanegas@cieco.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0001-7726-6761>

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Río Negro | Argentina

Resumen

El presente artículo explora parte de la producción intelectual de la activista y lingüista mixe Yásnaya E. Aguilar Gil para examinar las propuestas que su escritura pone en debate desde el análisis de lo indígena y su posición de enunciación como mujer mixe. Se da cuenta de las características de su discurso como activista e intelectual y se resalta la mirada crítica del pensamiento de la autora respecto del feminismo. El texto realiza un acercamiento desde las categorías de análisis sobre aboriginalidad y género para argumentar en favor de la necesidad de repensar los feminismos actuales desde otras voces.

Palabras clave | feminismos, aboriginalidad, género

Abstract

This article explores part of the intellectual production of the Mixe activist and linguist Yásnaya E. Aguilar Gil to examine the proposals that her writing sets into debate since the analysis of the indigenous and its position of enunciation as a Mixe woman. The characteristics of her discourse as an activist and intellectual and the critical gaze of the author's thinking about feminism are analyzed. The text makes an approach from the categories of analysis on aboriginality and gender to argue for the need to rethink current feminisms from other voices.

Keywords | feminisms, aboriginality, gender

Recibido 04/03/2021

Aceptado 09/08/2021

Publicado 19/10/2021

Entramados de aboriginalidad y género

Otras voces para repensar los feminismos

Por **Alejandra Marcela Vanegas Díaz**

Introducción

«Importa cómo pensamos sobre las cosas», es una frase de la antropóloga Marilyn Strathern (Strathern & Latimer, 2019, p. 485) que ha sido empleada en este artículo como base para retomar las reflexiones presentes en algunos de los textos de la lingüista y activista Yásnaya Elena Aguilar Gil,¹ a fin de ponerlas en diálogo con los conceptos de aboriginalidad y de género. No es la intención de este texto construir una revisión de la obra completa de Yásnaya, sino plantear un acercamiento a la mirada crítica de su pensamiento hacia el feminismo, con el objetivo de enfocar la necesidad de continuar discutiéndolo desde otras voces. Por lo tanto, es también una invitación a conocer de manera más profunda la obra de la autora, a leerla de manera directa y a seguir pensando.

El primer acercamiento a la producción de la autora fue en 2018, a través del seguimiento, en redes sociales y en noticieros digitales, del despojo de un manantial de su localidad, Ayutla Mixe (municipio del Estado de Oaxaca, México), a manos de grupos armados en 2017 (Monge, 29/03/2019).² A comienzos de agosto de 2020, la localidad cumplía tres años sin acceso a su manantial. Los casi 3.000 habitantes de la población habían intentado sobrevivir obteniendo este recurso por medio de pequeños arroyos, a través de captaciones de agua de lluvia y, en ocasiones, vía la contratación comunitaria de cisternas de agua.

Por medio de su intervención en el Congreso de la Unión ante la Cámara de Diputados y Senadores de México (transmitida en vivo por televisión a través del Canal del Congreso) y de la viralización de la campaña virtual para visibilizar el conflicto mediante el hashtag #AguaParaAyutlaYa, Yásnaya fue clave en el movimiento que puso a la vista de los/as tomadores/as de decisiones en el país la falta de agua en su comunidad y la desidia con la que las autoridades municipales y nacionales habían tratado el asunto (Miranda, 01/01/2020, 02/03/2020; Monge, 29/03/2019; Zavala, 25/04/2019, 06/05/2019). A partir de entonces, se ha convertido en una de las portavoces más importantes de Ayutla Mixe, sumado al reconocimiento previo por su trabajo sobre la divulgación de la diversidad lingüística en México.³

Nos acercamos a su trabajo a raíz del protagonismo que adquirió en las redes sociales tras este evento y de las diversas discusiones que ha abierto desde las distintas columnas de opinión de las que es autora en algunos periódicos de México. A partir de la lectura de algunos de sus textos, en este artículo se aborda el cruce de los clivajes⁴ de aboriginalidad y de género. Presentes en su discurso como articuladores de su contexto en particular (aunque no utilizados literalmente por Yásnaya, sino inferidos de su disertación), entendemos que ninguna de estas nociones actúa por separado, sino que «las subjetividades y las agencias emergen de una trama en la que los posicionamientos que visibilizan algunos de los clivajes implican otros que operan sin ser visibles» (Cabrapán Duarte, Kropff, Sendyk & Stella, 2014, p. 1).

En particular, se revisan los siguientes textos: *Ēëts, atom: algunos apuntes sobre identidad indígena* (2017) y *La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales* (2018); así como entrevistas con la lingüista (Ferri, 2019; Monge, 29/03/2019). Estos materiales fueron elegidos por la manera particular en la que Yásnaya reflexiona en torno a su propia identidad indígena, entendiendo a esta como un concepto analítico o impuesto «desde afuera» que la autora utiliza para disputar los sentidos que dicha categoría articula.

Al hacer público su posicionamiento sobre la identidad indígena, y sobre su condición de mujer mixe desde una narrativa autobiográfica, Yásnaya hace referencia a la propia experiencia. Pero, paralelamente, toma distancia de dicha experiencia para producir sentido, sobreviniendo en una performance que configura la propia subjetividad en relación con la audiencia (Arfuch, 2002). Es como parte

de esa audiencia que se toman los textos públicos de Yásnaya y se los aborda como performances en el sentido de «actos vitales de transferencia, [que transmiten] el saber social, la memoria y el sentido de identidad» (Taylor, 2012, p. 22). Este artículo se apoya en el análisis discursivo para profundizar en el carácter performativo de esos textos y para ponerlo en discusión con los conceptos de aboriginalidad y de género.

«¿Qué es ser indígena?» Concepciones de aboriginalidad

En el artículo «Ēëts, atom: algunos apuntes sobre identidad indígena» (2017), Yásnaya narra varias experiencias que explicitan reflexiones sobre su propia identidad. Allí describe: «La conciencia de ser indígena me nació cuando llegué a la ciudad, aprendí que lo era y me percaté de sus implicaciones» (p. 20). Es decir, hasta ese momento, ser indígena no había sido parte de su identidad, pues en la lengua mixe, que habló durante su infancia, están los ayuujk ja'äy (mixes) o los akäts (no mixes), pero no existe un equivalente para la palabra «indígena». Su misma abuela, monolingüe en mixe, ante la interpelación en la que Yásnaya (2018) le cuenta que ambas eran indígenas, negó que lo fuera diciendo: «Soy mixe, no indígena» (p. 21). A partir de su narración, podemos entender la categoría indígena como una categoría de interpelación y, desde su enfoque discursivo, como una construcción, como un proceso que no termina y que no está determinado, sino que «siempre es posible sostenerlo o abandonarlo» (Hall, 1996, p. 15).

La noción de indígena que aborda Yásnaya, a través de la problematización como categoría identitaria, ha sido tanto reelaborada como cuestionada desde diversas disciplinas como la antropología, la historia, la sociología e, incluso, el derecho (de la Cadena & Starn, 2015). Para dialogar con sus textos, nos centraremos en dos propuestas. La primera es la de la construcción de la identidad desde la perspectiva de Stuart Hall y Paul Du Gay (1996), quienes se preguntan por qué es necesario continuar el debate sobre la identidad. Para responder a esto, Hall (1996) expone que el concepto de identidad fue sometido «a borradura» por la crítica deconstructiva o transformado a una «doble escritura»⁵ (Derrida, 1977): la identidad, como concepto, en su forma original (una noción integral, originaria y unificada) ya no era «útil para pensar», pero no pudo ser reemplazado, y eso nos permitió seguir repensándolo aunque ya no funcionara «en el paradigma en que se había generado en un principio»

(Hall, 1996, p. 13). Como exponen estos autores, el nuevo concepto estratégico y posicional de identidad, que se inserta donde se tachó el anterior, acepta que la diáspora de identidades no sea uniforme: «Nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos» (Hall, 1996, p. 16).

«He pensado en llamar identidad al subconjunto de rasgos que establecen contrastes» (p. 21), afirma Yásnaya (2017), lo que nos remite a la segunda propuesta: desde una crítica cultural y antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural, se revisará la teoría de las vinculaciones mutuas que propone Claudia Briones (1998). Esta teoría es sugerida como una perspectiva en la que género, clase y raza son sistemas enlazados de presunciones sobre la identidad y la desigualdad en las sociedades modernas, y están unidos por ciertas presuposiciones acerca de la herencia / descendencia, así como por prácticas sociales que actúan estas creencias.

El planteo indica que, históricamente, estos clivajes sociales se entraman y se fortalecen de manera mutua, y asume que las desigualdades basadas en cualquiera de esos clivajes se vinculan de manera históricamente dispar y localmente definida (Briones, 1998). Más específicamente, exploraremos el clivaje de aboriginalidad que, en tanto concepto, fue propuesto como la «praxis históricamente específica de producción de alteridad que ha hecho que la marcación y la automarcación de los pueblos indígenas asocie efectos específicos respecto de la alterización de otros grupos étnicos y/o raciales» (Briones, 2004, p. 73). El uso de la categoría aboriginalidad⁶ es útil para comprender el modo específico de construcción de alteridad en el proceso de reconstrucción de la matriz estado-nación-territorio, pues su edificación da cuenta de la disputa de «distintas agencias como las estatales, privadas, indígenas y multilaterales» (Kropff, 2005, p. 105).

Otro modo de entender la aboriginalidad como clivaje es que está hegemónicamente determinada y avivada «por los recursos que se encuentran en disputa, los medios políticos disponibles y las concepciones sociales sedimentadas en contextos particulares enmarcados en diferentes Estados nacionales (Kropff, 2011, p. 80). Esto es similar a lo señalado por Yásnaya (2017) cuando, al referirse a las identidades, escribe: «Los factores que determinan qué rasgo será el contrastante, el potenciado por símbolos, narrativas y rituales, pueden ser producto de una manipulación determinada desde los grupos de poder para conseguir ciertos fines» (p. 21).

En sintonía con lo anterior, Yásnaya (2017), desde su propia trayectoria académica y particular, plantea que ser indígena o no serlo, es decir, la definición de la identidad indígena, deviene de una jerarquización de rasgos hecha por el Estado. Los emblemas específicos que la forman son complejamente establecidos dentro de una red de relaciones de poder, desde donde la hegemónica identidad del Estado nación monopoliza otras identidades históricas y políticas como la interpelación como indígena (Korsbaek & Sámano-Rentería, 2007; Navarrete, 2004, 2016).

Si definimos «pueblo indígena» como una nación que no formó su propio Estado nacional, que quedó encapsulado dentro de uno y que además sufrió colonialismo, podremos ver que el rasgo indígena se crea y se explica siempre en función de la existencia de un Estado. Soy indígena en la medida en que pertenezco a una nación encapsulada dentro de un Estado que ha combatido, y que combate aún, la existencia misma de mi pueblo y de mi lengua, que niega la historia de mi pueblo en las aulas, que ha intentado silenciar los rasgos contrastantes de mi experiencia como mixe mediante un proyecto de mestizaje que intenta convertirme en mexicana (Aguilar Gil, 2017, p. 22).

En el citado extracto, distinguimos dos niveles: el cuestionamiento de la noción folklorizada y hegemónica de «indígena», y la singularidad con la que Yásnaya se reapropia de dicha palabra, que en esa misma categoría es investida por el Estado, pero «tachada» y vuelta a escribir con tinta propia —en sus escritos para diversos medios y en los múltiples foros virtuales en los que participa— frente a las injusticias relacionadas con el acaparamiento de territorio y con la eliminación de lenguas indígenas por parte del Estado.

Entiendo «indígena» como una palabra que nombra a naciones, a personas y a comunidades que sufrieron procesos de colonización y que además en los procesos de conformación de los Estados nacionales modernos, las naciones indígenas quedaron por fuerza dentro de estas entidades jurídicas; estos Estados han combatido su existencia y se relacionan con ellos mediante la opresión. Los pueblos indígenas son naciones sin Estado. Entiendo ahora que la palabra «indígena» nombra una categoría política, no una categoría cultural ni racial (aunque sí racializada) (Aguilar Gil, 2018, p. 24)

En este sentido, la narración de Yásnaya permite ver que la identidad indígena se forma «en un escenario que no emerge de modo transparente como efecto de la experiencia histórica sino que conlleva procesos específicos de negociación» (Kropff, 2018, p. 86). Interpretamos esta doble escritura sobre la noción de indígena en el sentido de la doble inscripción propuesta por Jacques Derrida (1977): indígena como una categoría política racializada que opera sobre ciertos cuerpos y que es definida por cada Estado, pero, también, como herramienta política de la cual apropiarse para subvertir estructuras de poder (Sieder & Barrera, 2017). Sobre esto último, la misma autora señala, por un lado, que la palabra indígena no es una categoría racial, sino política: al ser racializada se le quita el carácter político.⁷ Por otro lado, deja en claro que tampoco es una categoría cultural, pero que al culturizarla (asumiendo que todos los pueblos indígenas comparten al menos un rasgo cultural) también se la despolitiza.

Esta forma en la que la noción de identidad es deconstruida en los textos de Yásnaya puede ser leída también desde la noción butleriana de «concepción extática» –estar fuera de sí mismo– de los cuerpos en lucha por derechos: «Se habla, y se habla por otro, a otro, y aun así no hay manera de fusionar la distinción entre el otro y yo mismo» (Butler, 2004, p. 39). De manera similar a la que Judith Butler (2004) plantea que ni la sexualidad ni el género son una posesión, sino maneras de ser «desposeído» en el sentido de «ser para el otro», la identidad indígena supone una relación particular con el Estado, en el sentido de que se encuentra siempre inscrita en lo que Nikolas Rose (1996) llama una «genealogía de la subjetivación».⁸

Para reanudar los apuntes de aboriginalidad

Leer los textos de Yásnaya relacionándolos con la noción de aboriginalidad es de amplia utilidad para pensar las condiciones materiales y existenciales de las naciones indígenas, que varían de país a país en términos socioeconómicos, de reconocimiento, y de representación política y simbólica, atendiendo a las construcciones específicas de aboriginalidad que se dan, incluso, de manera regional.⁹ La aboriginalidad como concepto, fue propuesta por Beckett (1988a) y profundizada por Briones (1998, 2004) en la Argentina, como una construcción de alteridad representada por interpelaciones etnizadas y racializadas, que se basa

en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos en las matrices que vinculan Estados, naciones y territorios.

De este modo, puede ser definida como una «subjetividad hegemónicamente determinada, condicionada y estimulada por los recursos que se encuentran en disputa, los medios políticos disponibles y las concepciones sociales sedimentadas en contextos particulares, enmarcados en diferentes Estados nacionales» (Briones, 1998, p. 253). De acuerdo con la interpretación dada en el presente artículo a la lectura de Yásnaya, la categoría indígena sería definida por la construcción mexicana de aboriginalidad, en el modo específico en que se construye la matriz Estado-nación-territorio: esas construcciones son redefinidas en y a través de relaciones sociales y de contextos históricos variables. En México, un ejemplo de esta relación se puede leer en la declaración brindada por Yásnaya, en 2019, durante una entrevista: «Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. Esto de ser las raíces de México es despolitizarnos, usarnos para justificar algo en lo que nunca participamos, es decir, crear el Estado» (Ferri, 2019).

La noción de aboriginalidad, como la explica Briones (2004), también aborda la unión y la perdurabilidad de contingentes categorizados anteriormente como indígenas, que se han ido resignificando en contextos históricos y socialmente versátiles, incluso a pesar de sus diversas y sus dispares trayectorias sociales. Un ejemplo muy claro se observa cuando Yásnaya (2017), parafraseando al periodista mapuche¹⁰ Pedro Cayuqueo, declara: «Soy mixe, pero tengo pasaporte mexicano por un lamentable y trágico accidente histórico que a veces preferiría no recordar» (p. 23). Dicho concepto hace referencia, entonces, a la práctica de marcación y automarcación que ha dado como resultado que la alteridad de los pueblos originarios poblaciones indígenas asocie efectos específicos respecto de otros grupos étnicos o raciales, así como que existan experiencias comunes de relación con los Estados en otras geografías.

La aboriginalidad como concepto, entonces, nos permite acercarnos a las condiciones sociales (económicas, políticas e ideológicas) a través de las cuales se ha construido, y se construye, la alteridad de los pueblos originarios bajo condiciones que varían según el caso. A su vez, el mismo concepto busca explicar los procesos distintivos de marcación que han circunscripto lo que Briones (1998) llama «una forma peculiar de etnicidad, en verdad, como una clase particular de Otro político [...] al interior de distintos Estados coloniales y nacionales» (p. 19). Briones también realiza una revisión en la que compara las prácticas estatales de la Argentina y de México que

difieren en sus procesos de construcción de aboriginalidad. En este contraste, se observa, por un lado, que en el caso de la Argentina no se defendió un único modelo de nación mestiza, a diferencia de lo que sucedió en México con la raza cósmica o la raza de bronce,¹¹ y que encontramos en las siguientes palabras de Yásnaya (2017): «Amestizamiento que intenta convertirme en mexicana» (p. 22). Por otro lado, y a diferencia de México, la Argentina «no convirtió el indigenismo en política de Estado y empresa del campo intelectual» (Briones, 2004, p. 76). Al no contemplarse como nación mestiza, sino europea, la Argentina no presentó «una parte indígena» en su identidad nacional sino que la relegó a un pasado remoto, «como objeto de museo» (Kropff & Spivak, comunicación personal, 09/2020). En resumen, el concepto de aboriginalidad se refiere al conjunto de procesos por medio de los cuales «lo indígena» se construye como un otro interno en la fabricación de un Estado-nación-territorio, y que tiene distintos grados de inclusión / exclusión en el «nosotros» nacional (Kropff, 2005, p. 105).

Desde este punto de vista, la aboriginalidad tiene dos extensiones: una horizontal, que identifica los dilemas compartidos por distintos pueblos (como los pasaportes mexicano y chileno de Yásnaya y de Cayuqueo, respectivamente); y una vertical, o longitudinal, que ve cómo aboriginalidades particulares adquieren rasgos distintivos en los diversos contextos en que se han ido modelando (como el caso de los 56 pueblos originarios encapsulados en el modo en que el Estado mexicano construye aboriginalidad con distintos matices).

Yásnaya (2018) también documenta los dilemas de Lisa Charleyboy, una mujer del pueblo indígena tsilhqot'in:¹²

[...] siendo una mujer indígena en Canadá, los temas como el matrimonio y las citas amorosas eran un asunto bastante complicado, pues buscaba relacionarse con parejas que tuvieran al menos 25% de «sangre indígena». Las cuotas de sangre la hacían sentir vulnerable y había comenzado a hablar sobre el tema con otras mujeres (p. 28).

Las dos extensiones de la aboriginalidad como concepto permiten ver lo que Yásnaya ha explicado más coloquialmente respecto de ser una mujer indígena tsilhqot'in en Canadá y una mujer mixe; es decir, las formas particulares en que

cada Estado nación construye aboriginalidad, pero, además (como se expone en el siguiente apartado), hilvanada cada una con el clivaje de género de manera particular, retomando la extensión horizontal de dicha noción.

El entramado de género y aboriginalidad: la posición como mujer indígena

Si bien la comparación de las construcciones de aboriginalidad aquí presentadas es un objetivo que excede los alcances de este trabajo por su magnitud y su complejidad, existe una estrecha relación entre lo que Yásnaya describe como construcción de la identidad indígena en Canadá o en México (y que podríamos caracterizar, teniendo en cuenta el desarrollo teórico presentado anteriormente, como aboriginalidad) y el clivaje de género en ese particular contexto.

Los dilemas específicos y compartidos enarbolados en las construcciones de aboriginalidad pueden cambiar por época o por país, como Yásnaya (2018) lo enmarca claramente al decir: «Todas las mujeres indígenas pertenecemos a naciones sin Estado, es el rasgo que nos agrupa bajo la categoría indígena, pero cada Estado determina el modo en que ejerce esa categoría y actualiza la opresión» (p. 29). Este último extracto del ensayo incluido en *Tsunami* (AA.VV., 2018) aborda la segunda parte que se retoma en este artículo: la relación de la autora con lo que entendemos como feminismo hegemónico y euronorteamericano (comúnmente denominado feminismo blanco).¹³

En los segmentos de los relatos que fueron elegidos para la presente sección del artículo, encontramos lo que, en palabras de Laura Kropff (2018), pueden considerarse como «fragmentos de experiencias sociales colectivas que se actualizan de maneras diferentes a partir de un anclaje afectivo organizado por sensibilidades particulares» (p. 87) y, agregaríamos, por entramados diversos de aboriginalidad y de género. En el caso del artículo «La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales» (2018), Yásnaya narra cómo la palabra feminismo, al igual que la palabra indígena, aparecían siempre ante ella como incómodas y señala: «No sabía cómo posicionarme con respecto de ellos, de lo que significaban y del entramado social en el que estaban imbuidos» (p. 23). Sin embargo, la autora cuestiona la palabra indígena como herramienta subversiva, en especial cuando,

refiriéndose a la complejidad del uso de esta noción hace énfasis en que «la vulnerabilidad inicial transformada en idea subversiva cuestiona la categoría y la palabra indígena de raíz» (p. 32).

De manera similar a esta reinscripción de sentido, puede pensarse en el ejemplo concreto de la comunidad LGBTTTI en la Argentina, que realiza una doble escritura de la palabra marica, anclada en la recuperación de una enunciación sexo-disidente, en el sentido de una «autohistoria-teoría» –concepto acuñado por la feminista chicana Gloria Anzaldúa (1987)–, es decir «una forma de reflexión autobiográfica que recupera la posibilidad de teorizar el propio recorrido vital desde posicionamientos contra hegemónicos y subversivos» (Saxe, 2019, p. 3). Más concretamente, tanto Yásnaya como parte de la comunidad LGBTTTI en la Argentina performan el uso de la palabra indígena y marica, respectivamente, no como una autoexpresión ni como autopresentación, sino como la posibilidad de dotar de nuevo significado a términos «investidos de gran poder» (Butler, 1993, p. 17), y de hacerlos propios, en el sentido subversivo de la acción.

Este no fue el caso del feminismo, pues con ese término Yásnaya (2018) afirma no haber podido sacar conclusiones rotundas. Y eso realmente nos interpeló, porque desde la lectura de sus distintos artículos deja entrever una clave, aunque sea, «un tanto feminista». ¿De qué da cuenta el término feminismo? ¿Por qué convoca a algunas mujeres y a otras no? ¿Qué es esa sensación que parece familiar y a la vez inasible cuando, al referirse al feminismo, Yásnaya (2018) dice: «No hay manera de que la palabra no me convoque, aunque me convoque de manera incómoda» (p. 24)?

En el marco de un taller de aislación térmica del hogar con lana de oveja, realizado en un barrio de la ciudad de San Martín de los Andes, provincia de Neuquén, Argentina, donde se desarrolla parte de la tesis doctoral antes mencionada, conocimos mujeres mapuche que hacían referencia a esta misma convocatoria incómoda desde el feminismo. Existía cierta idea de que la «agencia feminista» era la misma para todas las mujeres, no porque ellas así lo asumieran, sino porque el acercamiento que habían tenido con «el feminismo» había dejado la sensación de un discurso uniforme que no necesariamente incluía sus necesidades puntuales ni se acotaba a su contexto. Esta concepción universalizante, que aparece como consensuada entre algunos actores sociales, invisibiliza particularidades mediante una homogeneización de trayectorias y de vidas diversas. El texto de Yásnaya (2018)

invita a pensar ese feminismo masivo que hay que poner en entredicho, aunque en ciertos contextos resulte políticamente incorrecto.

Uno de los problemas de la masificación de los llamados feminismos hegemónicos que tienden a generalizar opresiones es la «unificación de la subjetificación» que consiste, según Rose (1996, p. 224), en un objetivo de programas específicos para establecer un único modelo de individuo como ideal ético, y no como un rasgo de las culturas humanas. De allí que no interpelen a un gran número de sujetos ni consideren la forma en la que otras trayectorias son posibles, gracias a las múltiples formas en las que se entraman las distintas experiencias que pueden ser leídas desde clivajes como el género, la sexualidad, la clase, la etnicidad, la nacionalidad e, incluso, la edad, lo que produce «heterogeneidad a nivel tanto del acceso a la experiencia como de los sistemas de identidades/diferencias y de los sistemas de circulación» (Cabrapán Duarte y otros, 2014, p. 2).

De hecho, algunas autoras hablan del blanqueamiento de la interseccionalidad y cuestionan la omisión, por parte de algunas académicas y feministas, de la genealogía del concepto de interseccionalidad desde su origen en la teoría crítica de la raza postulada por la jurista afroamericana Kimberlé Crenshaw (1989), teoría que comparte la perspectiva según la cual la relación entre los clivajes «es en sí misma una pregunta empírica abierta» (Hancock, 2007, p. 64). Esa acción de «blanquear» el enfoque de la interseccionalidad elimina a las mujeres negras que, de hecho, la generaron. En palabras de Patricia Hill Collins, citada por Leïla Benhadjoudja (en Martínez Andrade, 2019), «se usa el saber de las mujeres negras sin las mujeres negras» (p. 234). Esto también puede observarse en la explotación de ciertos discursos ecofeministas, clásicos o radicales,¹⁴ que se apropian de conocimientos ancestrales de diversos pueblos originarios y que apelan, incluso, a la generación de mitos esencialistas entre género y naturaleza, que han retomado fuerza en algunos movimientos feministas radicales.

En el mismo artículo del libro *Tsunami* (2018), Yásnaya expone que la narrativa de lo que ella reconoce como el feminismo occidental tiende a explicar la opresión de género hacia las mujeres indígenas desde las sociedades indígenas, y no toma en consideración ni los efectos de la categoría racializada de indígena como tal ni el contexto en el que estos pueblos se incluyen de manera involuntaria y en el marco de relaciones de asimetría. De manera similar, Benhadjoudja (en Martínez

Andrade, 2019), junto con autoras como Jasmine Zine (2012), exploran y denuncian un racismo tácito en la denigración de la fe islámica desde los feminismos occidentales, que caracterizan el discurso feminista convencional como obligadamente laico y moderno, pero que a su vez encuentran «menos problemático» el cristianismo (Martínez, 2019, p. 22). Nuevamente, los distintos entramados de los clivajes presentes en cada contexto juegan un rol esencial para marcar la diferencia y, por lo tanto, la opresión.

El análisis del discurso de Yásnaya, que a su vez se hace eco de otras voces del otro lado del mundo, da cuenta que tanto la Teoría de las vinculaciones mutuas, y su conceptualización de clivajes entramados, como la Teoría de la interseccionalidad, contextualizadas en sus orígenes, ayudan a cuestionar las hegemonías que, justamente, se nutren de la invisibilización ante la raza, el género, la etnicidad y la nacionalidad, pues esa explicación del feminismo occidental acerca de la opresión de género de las mujeres indígenas, desde su visión colonialista de las sociedades indígenas, evidencia sus límites de universalización al no considerar el entramado del sistema colonialista.

Repensar los entramados para reimaginar posibilidades

A lo largo de este artículo, se presentó una serie de análisis realizados a partir de las construcciones presentes en la producción intelectual de Yásnaya Elena Aguilar Gil, puestos en diálogo con otras producciones. Mediante una lectura compleja de su contexto y de la manera en que se entraman los clivajes de género y de aboriginalidad, su escritura pone en debate algunas posturas feministas hegemónicas. Desde su trayectoria como lingüista y como activista en favor de la recuperación del manantial de Ayutla Mixe, Yásnaya ha logrado encender múltiples debates, incluso, en clave afectiva.

Frente a las reflexiones en las que la autora se sumerge, y que presta a su audiencia para pensar nuevas posibilidades, surge la pregunta: ¿puede ser que mediante la apropiación cultural indebida,¹⁵ también revisada por Yásnaya, o, más enfáticamente, mediante la apropiación discursiva-cultural indebida de otras formas de ser mujer, sin reconocer la materialidad histórica de esas identidades,

el feminismo hegemónico ejerce opresión sobre ellas? Como señala Yásnaya (2018), la situación es compleja, pero no por eso indiscutible. De acuerdo con la autora, esto «nos sitúa ante el reto de cuestionar el feminismo sin hacer eco de los cuestionamientos desde el sistema patriarcal y evitando que nuestras preguntas sean capturadas y utilizadas contra el movimiento feminista» (p. 25), a lo que agregaríamos, luego de lo reflexionado en este artículo, un argumento inverso: que el debate feminista no sea usado contra los pueblos originarios.

Quizá una forma de aproximación a este hiato que se produce en la forma de una «convocatoria extraña» de la palabra feminismo, a la que Yásnaya hace referencia, sea aquella que permitió el caso del Paro Plurinacional e Internacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans y No Binaries el 8 de marzo de 2019 en la Argentina. El título en sí mismo denota un descentramiento del lugar de las mujeres, «en la construcción de una contrahegemonía popular al neoliberalismo» (Nijensohn, 2019, p. 34). Como se mencionó respecto de las posturas esencialistas, se ha observado un retorno a la identidad «mujeres» como único sujeto del feminismo, lo que hegemoniza las demandas de las cis-mujeres heterosexuales blancas, invisibiliza las trayectorias y las militancias de otras disidencias, opera jerarquizaciones en clave butleriana y excluye cuerpos «que no importan». val flores¹⁶ (Enrico, 2019) y Malena Nijensohn (2019) reparan en que la masificación del feminismo puede ser, a la vez, un momento histórico potencialmente transformador pero, también, un escenario autoritario, universalizado y punitivista ante aquellas perspectivas que se alejen del feminismo hegemónico y euronorteamericanista.¹⁷

Desde el acercamiento a los textos de Yásnaya, en lo que puede considerarse una clave de «desencanto» por el movimiento, se pueden construir otras realidades posibles. Tomamos la noción de desencanto en el sentido propuesto por val flores (Enrico, 2019), como una forma de habitar los problemas del presente, «que nos exige mayor complejidad afectiva y una analítica de la contingencia y la incertidumbre para habitar el desacuerdo» (p. 2). El desencanto como una visión crítica de parar el debate, de rechazar su convencionalidad y de «sorprender volviendo a comenzar por el medio, por otro sitio o de otro modo» (flores en Enrico, 2019, p. 3). Es por eso por lo que la voz de la autora, atraída pero a su vez desencantada de la palabra feminismo, presta una crítica melodía para repensar la manera en que esta palabra ha sido devorada por segmentos que deslegitimizan las identidades diversas, que borran trayectorias y que imponen agendas

particulares. Importa qué ideas usamos para pensar con otras ideas, y qué caminos convergen en esas discusiones.

De la misma manera en la que el concepto de aboriginalidad y sus diferentes construcciones en distintos Estados nación nos habilitan a pensar que las subjetividades y las identidades se dan en una disputa constante por sentidos, las reflexiones de Yásnaya permiten poner en entredicho los discursos que vienen del feminismo occidentalizado, hegemónico, eurocentrado o blanco, que celebra la aparente diversidad, obviando las jerarquías que se han generado desde una ceguera (deliberada o no) hacia la raza, la clase e, incluso, la sexualidad.

Para finalizar, nos gustaría reiterar la noción de desencanto de val flores (Enrico, 2019), porque reconoce el diálogo y el conflicto en términos de poder, pero también como prácticas de liberación (Gadotti, 2008). Esto es clave para pensar el aspecto punitivista que se asienta en posturas extremas de ciertas nociones autonombradas feministas (como las pertenecientes al RadFem transexcluyente, y algunas líneas del movimiento #MeToo), en lugar de construir alianzas emancipadoras o «concretas», como las que propone la socióloga magrebí Nouria Ouali (2015), en las que se reconozca la prioridad y el respeto de las diferencias culturales (Martínez, 2019). El yugo que se ha formalizado en la estrecha relación entre ley y sexualidad, en lo que flores (Enrico, 2019) llama «las fronteras de las identidades», se ha convertido en el vigilar y el castigar del feminismo hegemónico y eurocentrista. Nos hemos convertido en nuestras propias policías, dinamitando la confianza y dibujando falsas trincheras que funcionan como puentes para posturas neoliberales y devoradoras.

Proponemos, entonces, echar mano de las dos extensiones presentadas por el concepto de aboriginalidad para analizar el caso del feminismo y, en tal sentido, sugerimos concebir que toda postura que se denomine feminista podría pensarse con una extensión horizontal, que identifique los dilemas compartidos por las distintas identidades (atravesadas por distintos clivajes); y con una extensión longitudinal, que considere cómo los feminismos particulares presentan rasgos distintivos en los diversos contextos en los que se van modelando.

Asimismo, proponemos una tercera extensión tentacular, en el sentido planteado por Donna Haraway (2016): una extensión caracterizada por su capacidad abarcativa, crítica y profunda de pensamiento, que pueda tejer caminos, pero no determinismos. Siguiendo una apuesta en esta clave, y también desde una postura militante

y crítica, los feminismos podrían apuntar a lo que Nelly Richard (2018) llama multiposicionalidad táctica, en tanto estrategia que nos permita «ensayar distintas posturas de cuerpos y signos según los territorios de enfrentamiento y de negociación» (p. 19) en los que el movimiento entra a disputar sentidos. Esa posición quizá nos permita festejar lo ganado en lo que Catalina Trebisacce (2018) llama «tiempos de cosecha» (p. 185), sin abandonar la postura crítica, en especial hacia el centro de nuestros movimientos, dando espacio a la discusión como manufactura de posibilidades.

Referencias

AA. VV. (2018). *Tsunami*. Ciudad de México, México: Sexto Piso.

Aguilar Gil, Y. E. (2013). La diversidad lingüística y la comunalidad. *Cuadernos del Sur*, 18(34), 71-82. Recuperado de <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>

Aguilar Gil, Y. E. (2016). El nacionalismo y la diversidad lingüística. *Tema y Variaciones de Literatura*, 47(2), 45-47. <http://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/5855>

Aguilar Gil, Y. E. (2017). *Ëëts*, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de La Universidad de México*, Dossier «Identidad». Recuperado de <https://bit.ly/3mYVwdn>

Aguilar Gil, Y. E. (2018). La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales. En AA.VV., *Tsunami* (pp. 25-40). Ciudad de México, México: Sexto Piso. Recuperado de <https://ipfs.io/ipfs/QmNz94DS06gb8fzUHRjuZBAB4uD4a2KhEFeWiSLsSf2Rnn/VV.%20AA.%20-%20Tsunami.pdf>

Aguilar Gil, Y. E. (2019). El agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos. *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, 6(2). <http://dx.doi.org/10.19130/irh.4.2.2019.190>

Aguilar Gil, Y. E. (3 de junio de 2020). ¿Un homenaje a nuestras raíces? La apropiación cultural indebida en México. *Gatopardo*. Recuperado de <https://gatopardo.com/opinion/un-homenaje-a-nuestras-raices-la-apropiacion-cultural-indebida-en-mexico>

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute Book Company.

Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Beckett, J. (1988a). Aboriginality, Citizenship and Nation State. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, (24), 3-18.

Beckett, J. (1988b). *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Canberra, Australia: Aboriginal Studies Press.

Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.

Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *RUNA*, 23(1), 61-88.

Recuperado de

<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1299>

Briones, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société Suisse Des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, (68), 73-90.

Briones, C. y Siffredi, A. (1989). Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico. *Cuadernos de Antropología*, (3), 5-24.

Butler, J. (1993). Critical queer. *CLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1215/10642684-1-1-17>

Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Barcelona, España: Paidós.

Cabrapán Duarte, M., Kropff, L., Sendyk, S. A. y Stella, V. (2014). Travestimos comparados. Una aplicación etnográfica de la perspectiva de Judith Butler. *Identidades*, (7), 1-15.

Recuperado de <https://iidentidadess.files.wordpress.com/2013/06/1-cabrapan-kropff-sendyk-stella.pdf>

Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *Avá*, (33), 57-78. Recuperado de

<http://192.100.186.47/2018/images/33/n33a03.pdf>

Colectivo Mixe. (2020). Jëtu'un tëkok COLMIX. Recuperado de

https://www.facebook.com/colmixe/about/?ref=page_internal

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139-167.

De la Cadena, M. y Starn, O. (2015). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima, Peru: Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos.

Derrida, J. (1977). Entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta (Trad. M. Arranz). En J. Derrida, *Posiciones* (pp. 51-131). Valencia, España: Pre-Textos. Recuperado de

<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/posiciones.htm>

Domínguez, V. (1994). A Taste for «the Other». Intellectual Complicity in Racializing Practices. *Current Anthropology*, 35(4), 333-348. <https://doi.org/10.1086/204289>

Enrico, J. (2019). Alteraciones del pulso de la vida: val flores y la pregunta por el sexo en el espacio público educativo. *al filo*, (78). Recuperado de <https://ffyh.unc.edu.ar/al filo/alteraciones-del-pulso-de-la-vida-val-flores-y-la-pregunta-por-el-sexo-en-el-espacio-publico-educativo/>

Ferri, P. (9 de septiembre de 2019). Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. *El País*, p. 2. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html

Gadotti, M. (2008). *Historia de las ideas pedagógicas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Hancock, A. M. (2007). When Multiplication doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm. *Perspectives on Politics*, 5(1), 63-79. <https://doi.org/10.1017/S1537592707070065>

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, United States: Duke University Press.

Hinkson, M. and Beckett, J. (2008). *An Appreciation of Difference: WEH Stanner and Aboriginal Australia*. Canberra, Australia: Aboriginal Studies Press.

Korsbaek, L. y Sámano-Rentería, M. Á. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224.
<https://doi.org/https://doi.org/10.35197/rx.03.01.2007.09.lk>

Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 103-132). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Kropff, L. (2011). Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras. *Alteridades*, 21(42), 77-89. Recuperado de
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/115>

Kropff, L. (2018). Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7). Recuperado de
<http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/471>

Lane, R. (2018). Tsilhqot'in (Chilcotin). *Canadian Encyclopedia*. Recuperado de
<https://thecanadianencyclopedia.ca/en/article/chilcotin-tsilhqotin#:~:text=Traditionally>

Lemus, R. (31 de marzo de 2010). III. La raza cósmica. *Letras Libres*. Recuperado de <https://letraslibres.com/revista-mexico/iii-la-raza-cosmica/>

Mariqueo, R. y Calbucura, J. (2002). *La Nación Mapuche*. Centro de Documentación Mapuche. Recuperado de
<http://www.mapuche.info/mapu/EU020209NacionMapSp.htm>

Martínez Andrade, L. (2019). *Feminismos a la contra*.
Entre-vistas al Sur Global. Santander, España: La Vorágine.

Melis, C., Aguilar Gil, Y. E., Guevara, A. A. y Tokumasu, J. A. (2006).
Nueva evidencia en favor del tercer periodo evolutivo del español:
el orden de las palabras. *Signos Lingüísticos*, 2(3).
Recuperado de
<https://signoslinguisticos.izt.uam.mx/index.php/SL/article/view/21>

Miranda, F. (1 de enero de 2020). En Ayutla mixe regresó la música,
pero no el agua. *El Universal*. Recuperado de
<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/01-01-2020/en-ayutla-mixe-regreso-la-musica-pero-no-el-agua>

Miranda, F. (2 de marzo de 2020). Oaxaqueño plasma en cómic
los mil días sin agua de Ayutla Mixe. *El Universal*. Recuperado de
<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/02-03-2020/oaxaqueño-plasma-en-comic-los-mil-dias-sin-agua-de-ayutla-mixe>

Miranda, F. (12 de agosto de 2020). Tras tres años de lucha,
juez federal ordena reconexión inmediata de Ayutla Mixe al agua.
El Universal. <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/metropoli/12-08-2020/tras-tres-anos-de-lucha-juez-federal-ordena-reconexion-inmediata-de-ayutla-mixe>

Monge, E. (29 de marzo de 2019). Ayutla Mixe se ahoga de sed.
El País, p. 3. Recuperado de
https://elpais.com/internacional/2019/03/30/actualidad/1553900472_626842.html

Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*.
Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de
México.

Nijensohn, M. (2019). El feminismo como contrahegemonía al neoliberalismo. Hacia la construcción de un feminismo radical y plural en Argentina. En G. Di Marco, A. Fiol y P. Schwarz (Eds.), *Feminismos y populismos del siglo XXI* (pp. 145-157). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Teseo.

Ouali, N. (2015). Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles: critiques et résistances des féministes minoritaires. *Nouvelles Questions Féministes*, (34), 14-34.
<https://doi.org/10.3917/nqf.341.0014>

Porcel, M. A. (2007). Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. *Quinto Sol*, (11), 229-252.
Recuperado de
<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/729>

Richard, N. (2018). *Abismos temporales. Feminismo, estéticas travestis y teoría queer*. Santiago de Chile, Chile: Metales Pesados.

Rojas Salazar, M. (2019). Las religiones monoteístas y el capitalismo neoliberal son dos sistemas patriarcales. En L. Martínez Andrade, *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global* (pp. 189-196). Santander, España: La Vorágine.

Rose, N. (1996). Identidad, genealogía, historia. En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Saxe, F. (2019). Hacia un cuerpo marica: una reflexión situada sobre investigación, memoria queer/cuir, infancia sexo-disidente y trols. *Aletheia*, 10(19). <https://doi.org/10.24215/18533701e025>

Sieder, R. y Barrera, A. (2017). Women and Legal Pluralism: Lessons from Indigenous Governance Systems in the Andes. *Journal of Latin American Studies*, 49(3), 633-658.

<https://doi.org/10.1017/S0022216X16002273>

Strathern, M. y Latimer, J. (2019). A conversation. *The Sociological Review Monographs*, 67(2), 481-496.

<https://doi.org/10.1177%2F0038026119832424>

Taylor, D. (2012). *Performance*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Asunto Impreso.

Trebisacce, C. (2018). Habitar el desacuerdo. Notas (nunca urgentes) para un elogio de la precariedad política. *Mora*, (24), 185-190.

<https://doi.org/10.34096/mora.n24.6317>

Vanegas Díaz, A. M. (2020). Feminismos y ecologismos entramados: un breve repaso de los ecofeminismos como respuesta a una crisis civilizatoria. *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, (7). Recuperado de

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/31627>

Zavala, J. C. (25 de abril de 2019). Llevan conflicto de agua entre comunidades a la ONU. *El Universal*, p. 4. Recuperado de

<https://www.eluniversal.com.mx/estados/llevan-conflicto-de-agua-entre-comunidades-la-onu>

Zavala, J. C. (6 de mayo de 2019). Comunidad mixe de Oaxaca cumple 700 días sin agua. *El Universal*, p. 3. Recuperado de

<https://www.eluniversal.com.mx/estados/comunidad-mixe-de-oaxaca-cumple-700-dias-sin-agua>

Zine, J. (agosto de 2012). Nation, citizenship and belonging.

Negotiating Muslim cultural politics in Canada. Conference in *II ISA Forum of Sociology*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Notas

1 A partir de este momento, en el texto nos referimos a la autora como Yásnaya y en las referencias bibliográficas como Aguilar Gil.

2 Para explorar más acerca de este conflicto, se puede revisar Miranda (01/01/2020, 02/03/2020, 12/08/2020).

3 Para revisar su trabajo a favor de la diversidad lingüística en México, pueden verse: Aguilar Gil (2013, 2016, 2019); Melis, Aguilar Gil, Guevara y Tokumasu (2006), así como sus aportaciones en el [Colectivo Mixe COLMIX](#), dedicado a la investigación «sobre distintos aspectos de la mixeología» (Colectivo Mixe, 2020).

4 Por clivajes se entenderá lo que desde la Teoría de las vinculaciones mutuas se expresa como «sistemas conjugados de creencias sobre la identidad y la desigualdad en las sociedades modernas» (Briones, 1998), que además operan siempre entramados y, por lo tanto, no pueden ser analizados por separado o de manera independiente. De acuerdo con Cabrapán Duarte y otros (2014), «implica concebir que las diferencias entre los grupos no son absolutas sino relativas, relacionales y contextuales» (p. 2). Para profundizar en la discusión sobre clivajes, pueden verse: Briones (1998); Briones y Siffredi (1989); Porcel (2007).

5 La doble escritura como un «intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto» (Derrida, 1977).

6 Proponemos el uso de la categoría aboriginalidad para dialogar con los argumentos propuestos por Yásnaya. Al respecto, es importante aclarar que si bien ella no utiliza la noción de manera literal converge con la teoría propuesta desde varias aristas, y es por eso que se retoma su uso teórico.

7 «Racialización» es un término que describe cuando las diferencias humanas se simplifican y se transforman en «diferencias» que sobrevalúan marcas corporales, inoculándolas en implicancias de índole social, política, cultural, económica, etc. (Domínguez, 1994). Lo racial se deriva de la raza como categoría construida socialmente que «refiere a formas diferentes de inscribir diferencias sociológicas» (Briones, 2002, p. 64).

8 Entendida como un enfoque específico en torno a lo que Nikolas Rose (1996) describe como «la forma de hacer la historia de la persona» (p. 216). Funciona como un recurso para el pensamiento crítico con la mera intención de designar procesos por los cuales uno «se constituye» como un sujeto de un tipo determinado inserto en una serie de prácticas y de procesos contingentes.

9 Por ejemplo, en Australia, la construcción de aboriginalidad ha sido ampliamente documentada por Beckett (1988a, 1988b) y, más recientemente, por Hinkson y Beckett (2008).

10 La nación mapuche se encuentra situada en el Cono Sur de América del Sur, en los territorios que hoy ocupan los Estados de Chile y de Argentina (Mariqueo & Calbucura, 2002). Mapuche es una palabra que puede traducirse como «gente del territorio, de la tierra» (Cañuqueo, 2018).

11 Raza cósmica o raza de bronce es una expresión que acuñó el Secretario de Educación de México, José Vasconcelos, en el periodo posrevolucionario. De este modo, engloba la idea de que raza y nacionalidad deben trascenderse en nombre de un destino común para la humanidad (Lemus, 31/03/2010). En resumen, hace referencia a la importancia que la construcción del Estado mexicano le dio al mestizaje, al borrar sus raíces.

12 Los Tsilhqot'in (Chilcotin) son un pueblo indígena que vive entre el río Fraser y las montañas de la costa en el centro-oeste de la Columbia Británica, Canadá. Hablantes del Athabaskan, su nombre significa «gente del río rojo» y también se refiere a la región de Chilcotin Plateau, en el mismo territorio (Lane, 2018).

13 En este texto, cuando se utiliza el singular de feminismo, se lo concibe no como una perspectiva unitaria del movimiento sino como la referencia a ese feminismo occidentalizado que se ha extendido de manera masiva y con muchos puntos ciegos tanto a la interseccionalidad como a las estrategias que ciertas feministas latinoamericanas llaman alianzas (por el riesgo de banalización y de cooptación por la academia que, a su entender, asedia al primero [Martínez, 2019]).

14 En estos discursos, basados en las posturas del feminismo de la diferencia, pueden observarse algunas nociones fundamentalistas. Para una breve recapitulación sobre distintas posturas ecofeministas, véase: Vanegas Díaz (2020).

15 Sobre la apropiación cultural indebida, remitimos a la perspectiva explorada por Yásnaya, quien se refiere a ella como aquella en la que «el privilegiado se apropia de ciertos elementos culturales de otras poblaciones para su beneficio o disfrute, pero manteniendo intacta una relación opresiva», incluso, eligiendo elementos para su extractivismo, mientras se violentan y se desechan otros (Aguilar Gil, 2020).

16 Se utiliza minúscula en el nombre de la autora para respetar la forma en la que ella se presenta a sí misma en sus textos, «siguiendo el gesto de bell hooks» (Enrico, 2019).

17 Los feminismos del sur se gestan en una crítica decolonial proveniente de mujeres de pueblos originarios, afros, mestizos y en condiciones precarizadas con respecto al feminismo de mujeres blancas, burguesas y con acceso a educación y trabajo (Rojas Salazar, 2019).