



Feminismos del sur: prácticas de resistencia de los feminismos comunitarios e indígenas

*Mariana Alvarado **

Resumen

En y desde el sur ciertos feminismos reflexionan y habitan la exterioridad de la matriz moderna colonial occidental patriarcal, desprendidos del logos euronortecentrado. Este escrito quiere ponerse a la escucha de lo que los feminismos comunitarios y los feminismos indígenas tienen para decir en las voces de mujeres mayas de Guatemala y mujeres aymaras en Bolivia. Atenderá especialmente a la subversión epistémica-ontológica que anima los sentipensares de Lorena Cabnal, Aura Cumes, Julieta Paredes y María Galindo como prácticas de resistencia para comprender la configuración de los sistemas de opresión que atraviesan a las mujeres en Abya Yala.

Palabras Clave

FEMINISMOS COMUNITARIOS; FEMINISMOS INDÍGENAS ; PRÁCTICAS DE RESISTENCIA; PRIVILEGIO EPISTÉMICO; ESENCIALISMO ESTRATÉGICO; VICTIMIZACIÓN HISTÓRICA.

* INCIHUSA CCT Mendoza / CONICET. Correo electrónico: unodeloscuartos@gmail.com

Desde abajo, el rescate de la experiencia

Los feminismos del sur no sólo han subvertido la episteme occidental moderna colonial capitalista¹ en su sesgo cartesiano sino en lo que hay en ella de androcentrada, misógina, heterosexista, heteronormativa, homolesbofóbica, patriarcal. Potenciaron el reconocimiento, la legitimidad y la autoridad de saberes otros; reconocieron como sujetos epistémicos a quienes no eran consideradas tales; confirieron a la experiencia y al cuerpo sexuado un ahí desde donde producir conocimiento. La sujeto de experiencia y la sujeto de conocimiento racializado encuentran un lugar de enunciación, un desde dónde, en prácticas concretas. Entre las angloestadounidenses y las afrodescendientes, los feminismos negros, comunitarios e indígenas se configuraron en procesos de concienciación, entre la toma de conciencia, la autoconciencia, conciencia de oposición, la crítica y la autocrítica. De la restitución del

¹ El ordenamiento de la episteme occidental moderna colonial capitalista, heredera de la impronta cartesiana se apoya y sostiene en dualismos, despliega y organiza la teoría al tiempo que produce subjetividades y sujetivaciones e impone vincularidades y relaciones. Al mismo tiempo que dice cómo conocer el mundo, lo nombra sin mediaciones, de manera clara y distinta, produciendo los sujetos que le habitan. Neutralidad, objetividad y distancia constituyen la certeza del *cogito* y se modulan en el análisis que deviene en dicotomías que controlan el discurso, clasifican y jerarquizan lo real: mente-cuerpo, animal-humano, organismo-máquina, público-privado, naturaleza-cultura, hombre-mujer, primitivo-civilizado dirá Donna Haraway (2020, p. 59). Cuando la operatividad de las categorías de análisis se cancela, devienen absolutas y termina por prescindir de la/s experiencia/s desmontando la razón de la materialidad de la existencia, homologando, universalizando y, por tanto, silenciando e invisibilizando las diferencias, doblegando subjetividades y subyugando sentires, afecciones y afectividades. Una racionalidad descorporizada que mira desde ninguna parte desplegando una visión de mundo mecanicista que se sostiene en lo mismo que genera: jerarquías, exclusiones, opresiones.

espacio de enunciación y de los tiempos de audibilidad emerge la posibilidad de invertir la lógica que ha sostenido la hegemonía del discurso falocentrado y euronortecentrado. Una inversión en la que las voces sofocadas salen del estado de subalternidad y restituyen en, desde, para el Sur en cada interrupción audible, una historia desde abajo. Entre el género y la raza las epistemologías feministas del sur coalicionaron en una toma de conciencia compartida plurinacional (Cfr. Bach, 2018: 4).

Breny Mendoza (2014: 100-101) en su “La colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” se pregunta ¿cuán lejos llega el nuevo ‘conocimiento otro’ latinoamericano en su inclusión al pensamiento feminista y la cuestión del género? En este escrito me interesa tramitar la pregunta ¿Cómo se articulan feminismo y género en las epistemologías feministas del sur? ¿Qué lugar ocupan los feminismos comunitarios e indígenas en el surgimiento y constitución de una epistemología feminista del sur y cuáles son sus aportes? ¿Cuáles son las experiencias en la región que profundizan en su propia experiencia colonial?

Si bien las posiciones de mujeres originarias pueden analogarse a la posición de las mujeres de color -aunque para aquellas la cosmogonía ancestral y la epistemología relacional las distancia no sólo del pensamiento occidental sino también de los feminismos hegemónicos- tienen una historia diferente a la oficial sobre la historia de occidente, sobre la colonización y la modernidad; las mujeres indígenas habitan un punto de vista² privilegiado que difiere de la episteme occidental moderna

² El punto de vista es una epistemología feminista, una filosofía de la ciencia, una sociología del conocimiento, una metodología feminista que aporta recomendaciones técnicas (Harding, 2004, pp. 39-42). Se trata de una de las tres corrientes en las que Sandra Harding clasifica a las epistemologías feministas y que, Ana María Bach presenta en su “El rescate del conocimiento”.

colonial capitalista no sólo por lo que entienden por conocimiento y por su compartimentación para nombrar el mundo, sino además porque se sostiene generacionalmente y dinámicamente, es decir de generación en generación se resuena, renueva y transforma. El punto de vista³ de las mujeres originarias adquiere un lugar privilegiado puesto que, se nutre de experiencias corporizadas, de modo que la posición de sujeta que ha sido subyugada, apertura un nuevo conocimiento, parcial, relativo, situado al contexto del que emerge y desde donde se produce discurso, desde la sujeta de experiencia. La memoria ancestral se transmite, se expresa y se comparte a través de historias, mitos, cánticos, creencias, celebraciones y se conserva en la transmisión oral entre sujetas de experiencias que (nos) cuentan de prácticas de resistencia frente/ante la matriz moderna occidental colonial imperialista patriarcal. ¿Cómo se habilita esa conservación para nosotras? ¿Cómo accedemos a esos cuentos desde la academia? ¿Cómo ampliamos la escucha? ¿Cómo habilitamos,

³ Sandra Harding (2004, pp. 50-51) señala el carácter innovador del punto de vista: se trata de un mirar hacia arriba que expresa la perspectiva de las mujeres (o de un grupo marginado); una posición de sujeta que identifica y visibiliza las prácticas del poder, el modo en el que las instituciones y ciertos marcos conceptuales crean y sostienen relaciones de opresión y dependencia; lo hace ubicando un dato no conocido para la comprensión de cómo funciona una estructura social jerárquica; registra lo que dicen o creen las mujeres o los miembros de un grupo oprimido, identifica y señala las representaciones distorsionadas de las relaciones sociales que (re)producen los grupos dominantes (en las que a menudo creen los grupos oprimidos); habilita la posibilidad de cambiar de opinión sobre aquellas representaciones; propicia la creación de conciencia grupal; produce saberes socialmente situados y políticamente comprometidos; se interesa, responsabiliza y compromete por/en/desde el contexto de descubrimiento; se detiene particularmente en justificar sus conjeturas de trabajo desde prácticas teóricas concretas en las que determina cuáles situaciones, condiciones, representaciones, sentipensares se identifican como problemas, cómo operan y se articulan.

accedemos y ampliamos sin ejercer violencia epistémica y/o extractivismo académico? ¿Por qué, para qué y entre quiénes habríamos de hacerlo?

Lo que se configura como conocimiento, entonces, deviene una práctica-teórica construida por sujetas activas (no objetos) implicadas en su producción a la escucha de historias de vida, testimonios y narrativas de experiencias. Se trata de un saber que piensa sobre otros saberes cotidianos/ordinarios/de la vida que toma determinados temas/problemas devenidos de la comunidad estimulando una nueva conciencia que potencia el activismo político y la intervención colectiva concreta.

Quien se posiciona desde el punto de vista, conoce desde algún lugar, es decir, en un contexto de productividad que no le es ajeno, está inmersa y afectada en él. Atravesadas por determinadas situaciones, circunstancias, deseos y padeceres, producir conocimiento desde el punto de vista nos implica visibilizar el lugar de enunciación, levantar la voz, hacerla audible y relativizar los privilegios que nos condicionan y/o ponerlos a disposición. Enunciar desde esta posición más que multiplicar perspectivas implica reforzar la objetividad feminista. Lejos de pretender la neutralidad valorativa, se trata de una posición comprometida a comprometerse. Producir desde algún lugar, producir desde abajo, es producir desde un punto de vista que, para nosotras, es la filosofía feminista, son los feminismos del sur, feminismos en Latinoamérica y que para algunas son los feminismos de Abya Yala, feminismos indígenas y/o comunitarios.

La potencia epistemológica de las experiencias de mujeres, radica en dar cuenta de un tipo de conocimiento que ha sido anecdótico, subsidiario e incluso invisible, insistentemente olvidado, para la episteme occidental moderna colonial capitalista patriarcal. Una herramienta epistemológica que, en cuanto estrategia de disputa, visibiliza poderes naturalizados para posibilitar la emergencia de saberes,

epistemes y racionalidades otras que rechazan la omnipotencia de un mirar descarnado, desde ningún lugar, en la desmesura de la *hybris* del punto cero⁴.

En los últimos veinte años las expresiones de los feminismos del sur (Alvarado, 2020) se han diversificado entre feministas territoriales (Ulloa, 2016), feminismos comunitarios (Paredes, 2010; Gargallo Celentani, 2015; Cabnal, 2017), feminismos indígenas (Cumes, 2012), feminismos rurales, feminismos populares (Korol, 2016), feminismos ecoterritoriales (Svampa, 2021), ecofeminismos (Shiva y Mies, 1993; Gevara, 1989). En *Mapeando el cuerpo territorio* (2017), desde la guía para mujeres que defienden sus territorios, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde los feminismos (Delmy Tania Cruz Hernández) -cuyas miembros se autoreconocen como feministas latinoamericanas y caribeñas venidas de Ecuador, México, España, Brasil y Uruguay- dialogan con el feminismo latinoamericano decolonial (María Lugones, Yuderlys Espinosa Miñoso, Ochi Curriel, Breny Mendoza, Dorotea Gómez, Rita Segato, Lucy Santa Cruz); con el feminismo latinoamericano comunitario (Julieta Paredes, Lorena Cabnal y Lolita Chávez); con/entre las teólogas feministas de la liberación (Ivone Gebara, el colectivo Conspirando, el Colectivo de Teólogas feministas del Perú y las Católicas por el derecho a decidir de Ecuador y Perú); con/entre las geógrafas feministas (Sara Smith, Gillian Rose, Doreen Massey y Linda Mc Dowel) hacia una racionalidad que les permite configurar desde la diferencia colonial otra episteme no moderna, no occidental, no imperialista, no extractivista,

⁴ Castro-Gómez (2007) sostiene que la *hybris* del punto cero se forma en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo. En cuanto modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental recae en el pecado desmesurado de pretender un punto de vista sobre todos los puntos de vista.

antipatriarcal propensa a crear puentes entre la academia crítica, colectivos, organizaciones, los activismos y los movimientos sociales de Abya Yala.

Los feminismos indígenas y comunitarios interrumpen y arremeten contra el sistema de intrusión, opresión y dependencia global y local; por un lado, la del patriarcado nacional e internacional sostenido en el patriarcado blanco/mestizo que opera en la episteme moderna colonial occidental al tiempo que dislocan las condiciones de existencia de ese sistema de opresión, considerando obstáculos y contradicciones venidas de las tramas comunitarias y colectivas situadas y en contexto. Por otro, desmitifican el sistema sexo-género, problematizan la condición de género, afirmando la diferencia colonial desde *esencialismos estratégicos*⁵ que potencian sus condiciones étnicas, raciales, de clase con las que el feminismo blanco construye y reproduce a sus “otras”; visibilizan el entronque patriarcal, la reconfiguración de patriarcados y/o convergencia patriarcal, el patriarcado colonial y el colonialismo patriarcal. Des(a)nudan (Alvarado, 2021) las alianzas entre colonialismo, patriarcado y extractivismo; revisan e interrumpen el colonialismo interno; desmontan la ceguera colonial de los feminismos hegemónicos, develan sus alianzas, inconsistencias y contradicciones.

⁵ Cumes (2014: 68) se pregunta por las prácticas de resistencia frente al dominio del poder colonial; apoyada en la pensadora india Gayatri Spivak (1964) insiste en señalar que para algunas sociedades colonizadas fue necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista. El esencialismo estratégico ha sido una táctica contrahegemónica con la que algunas poblaciones indígenas sostuvieron un espacio de resistencia y conflicto en el que modularon con nuevos lenguajes y proyectos otras modernidades paralelas y localizadas a la modernización de las élites europeizantes en América.

Apoyada en las voces de mujeres originarias⁶ y a la escucha de las propuestas planteadas desde los feminismos del sur, sistematizo en lo que sigue algunas de las prácticas teóricas que ligan cuerpo-tierra y mujeres-territorio como prácticas de resistencia, insistiendo desde la posición de abre tumbas (Alvarado, 2019) en que es preciso trazar *femealogías*⁷ para gritar que “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” porque nosotras, aquí en el sur, “no tenemos olas” (Guzman, 2019).

Justo allí recae la diferencia de los feminismos del sur con aquel feminismo global euronortecentrado, en el gesto de querer reconstruir su propia génesis. Francesca Gargallo (2007) apoyada en Rivera Cusicanqui (1984) señala la gran dificultad del pretendido compromiso: el duelo nunca cerrado con la muerte de la población originaria de Nuestra América; un relato en el que no se elabora la muerte en el inicio de la occidentalización de su historia. ¿Es tiempo de tener que vérnosla con la muerte? ¿Es tiempo de duelo/s? ¿Dónde están “nuestros” cadáveres? ¡Llamemos a las abre tumbas! (Alvarado, 2019: 222).

Colonialidad y patriarcado

⁶ Activistas, militantes, referentes comunitarias políticas espirituales y culturales, sanadoras, académicas, investigadoras, maestras, hierberas, sobadoras, contadoras del tiempo, comadronas que participan en la discusión, sostienen el debate y priorizan la cosmovisión indígena.

⁷ *Femealogía* es una categoría propuesta por Lorena Cabnal (2018: 132-133) para abrazar a aquella cosmovisión liberadora que evoca e invoca resistencias y transgresiones ancestrales; que nombra, reconoce y legitima saberes y prácticas de ancestras; que invoca su energía para potenciar las luchas; que establece tiempos y espacios para evocar e invocar, nombrar, reconocer y legitimar a partir del relacionamiento entre mujeres en la intención de crear un nuevo imaginario de espiritualidad; se trata, en sus términos, de una epistemología que se configura como nuevo paradigma de pensamiento político ideológico feminista.

El punto de vista de los feminismos comunitarios e indígenas encarna en alguna parte⁸: la experiencia. La/s experiencia/s de mujeres se cobijan y exponen entre obstáculos epistemológicos: el romanticismo, naturalismo, biologicismo, esencialismo, victimización, misoginia, racialización, el olvido, el silenciamiento. La narrativa de experiencias o el relato experiencial que habla la situación/posición de sujeta, el lugar desde donde se habla, expresa un conocimiento parcial, relativo, contingente y contextual, ni natural, ni esencial, ni neutral, ni objetivo, sostenido en saberes vivenciados desde el cuerpo, la vida, el territorio, las relaciones, que hurga en la propia herida colonial. Aunque narrar sea arrojarse al peligro de perpetuar la marginalidad y desigualdades, reproduciendo la injusticia epistémica, en ello se juega el carácter ontológico de esta epistemología, puesto que no sólo es preciso levantar la voz sino que se vuelva audible, es más, ampliar la escucha; son tres gestos epistémicos diferentes.

¿Cuáles son las experiencias moduladas desde los feminismos comunitarios e indígenas? ¿Qué escuchas habilitan sus narrativas? ¿Qué ontologías relacionales cuidan sus cosmogonías ancestrales?

Entre Aura Cumes (2014) y Lorena Cabnal (2010) se tejen las tramas del feminismo indígena comunitario en Guatemala, Iximulew en maya: Tierra del maíz. Las experiencias de violencias es el desde dónde, la indiferencia frente a la violencia contra las mujeres en nuestras comunidades, dirá luego María Lugones (2008) en *Colonialidad y Género*. Hablar de violencias, para Cabnal (2019), es visibilizar dos

⁸ Utilizo aquí, “alguna parte” para referirme al privilegio epistémico con el que las mujeres originarias restituyen un espacio de enunciación y un tiempo de audibilidad que invierten la lógica de la *hybris* del punto cero. No se trata de alguna parte sin lugar, por el contrario, refiere justo al desde donde se produce el desprendimiento, un acto de despatriarcalización y descolonización, de salida de la subalternidad.

lugares de enunciación: mujer indígena maya xinca y feminista comunitaria; su lugar de enunciación, ese algún lugar desde dónde levanta la voz y la hace audible refiere tanto al *territorio-cuerpo*, a la *territorialidad histórica* como a la *memoria ancestral*. Es ahí donde corporiza y enraíza los aportes epistémicos de las mujeres originarias frente a las violencias contra los cuerpos y la tierra. Cumes (2014) colectiviza su voz en la Red de Sanadoras Ancestrales, entre quienes sostienen un acuerdo amoroso de acompañamiento y defensa de la vida, eso es, en sus términos, *acuerparse* ante las enfermedades, las tristezas, la estigmatización, los desplazamientos, la criminalización, el extractivismo y judicialización de sus agenciamientos en defensa del territorio y los cuerpos.

“Su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas, pueden ofrecer una epistemología renovada que supere las formas fraccionadas de leer la realidad, que hasta ahora —para las mujeres indígenas—, sólo promueven una inclusión limitada o una exclusión legitimada por los dogmas. Su lugar de subordinación ofrece asimismo la oportunidad de proponer un proceso de liberación en el que no sólo se observen las relaciones entre mujeres y hombres, sino también las que se establecen entre mujeres-mujeres y hombres-hombres. (Cumes, 2014:81).

El primer lugar de enunciación es el cuerpo con memoria histórica de expropiación colonial y de las rebeldías asociadas a su liberación. La opresión de los cuerpos de las mujeres indígenas está impregnada de la invasión europea de América Latina. El cuerpo en el feminismo comunitario como territorialidad primera, sometido a la violencia sexual, al extractivismo de saberes, tierras y recursos, a la dominación

colonial, es el lugar donde radican las opresiones históricas estructurales⁹. Descolonizar el género implica recuperar la memoria de las luchas, las rebeldías y resistencias de las ancestras contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial y que desplaza el mito de la fragilidad femenina y los problemas del “ama de casa”, que ha justificado el paternalismo blanco para los feminismos euronortecentrados. Las mujeres indígenas no fueron destinatarias de la protección con la que el *winca* (el blanco) domesticó a las mujeres blancas burguesas; tampoco fueron parte de la sujeto del feminismo hegemónico; fueron mano de obra esclava y los trabajos que realizaban respondieron al modelo esclavo: a la intemperie, en condiciones precarizadas para una vida vulnerada y sometidas a violencia sexual. El *territorio-cuerpo* es el primer lugar de resistencia.

En términos de la filósofa, activista, brasilera Sueli Carneiro (2001), los abusos sexuales que padecieron los cuerpos de las mujeres indígenas y negras, arrojó a un mestizaje originario sostenido en la violencia sexual colonial como *violación colonial fundante*; la depredación sexual inaugura la colonización y se sostiene en los territorios colonizados y en las prácticas esclavistas durante seis siglos; mezcla

⁹ Cuando referimos a sistema de opresión/dominación podemos establecer distintos niveles de análisis: ontológico, estructural, circunstancial. Los primeros refieren a aquellos rasgos que corporizamos involuntariamente y que, aunque nos obliguen no podemos modificar; los estructurales refieren a aquellas variables que existían antes de llegar al mundo y en el marco de las cuales desarrollamos nuestras vidas condicionadas y determinadas por la estructura; las últimas refieren a aquellas variables móviles relativas a nuestra voluntad que pueden ser modificadas con intervenciones individuales/colectivas a corto/mediano plazo. Podemos pensar el androcentrismo, el racismo, el heterosexismo, el eurocentrismo fusionados estructuralmente en el sistema de opresión/dominación moderno colonial; este análisis nos permite contextualizar y situar prácticas de resistencia locales que puedan generar transformaciones en nuestras circunstancias.

fundante perpetrada por el hombre blanco como origen de las identidades de Abya Yala. Mujeres indígenas, afrolatinas y afrocaribeñas se enfrentan al desafío de tramitar las violencias, los duelos, las muertes, los genocidios, los femicidios de la población originaria al inicio de la occidentalización. De donde se vuelve imperiosa la reconstrucción de una génesis en el inicio de la occidentalización desde una historia otra a la colonial, viril, patriarcal que al mismo tiempo deconstruya esa occidentalidad y subvierta esa historia desde las prácticas de resistencia que hagan audibles otras modernidades diferentes a la occidental dominante.

El *territorio-cuerpo* cohabita y se relaciona con la memoria de los pueblos que buscan recuperar, sanar y liberar el *territorio-tierra* que ha sido expuesto al saqueo, la expropiación y violencia colonial. Realidades inseparables por las que los pueblos originarios de Abya Yala asumen acciones desde lo individual y lo colectivo que fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios.

El feminismo comunitario de las mujeres xinkas de Guatemala se declara contra la opresión patriarcal originaria y colonial; contra el despojo del territorio poseído por las comunidades originarias andinas, habitantes de Abya Yala; contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal que sostienen la amenaza del saqueo de metales de las montañas; contra todas las formas de neosaqueo transnacional que ocasiona la destrucción de sus comunidades, condición material de sus identidades.

La lucha acuerpada por la defensa de la tierra y los territorios emerge y se expresa en la recuperación, defensa y sanación del *territorio cuerpo-tierra*, en espacios de coordinación regional, en redes de defensa del ambiente, tendiendo puentes interclasistas e intergeneracionales, acompañadas por pensadoras intelectuales académicas facilitadoras que se acercan a estas experiencias abrazando la con-construcción y el diálogo de saberes locales y ancestrales para cartografiar los cuerpos-territorios en prácticas de resistencia.

En consonancia y resonancia con el *territorio-cuerpo* y el *territorio-tierra*, las feministas comunitarias, develan y desafían la imposición de mandatos que recaen y ordenan sus vidas, asignándoles “el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras reproductivas y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario (...) tributarias para la supremacía patriarcal ancestral” (Cabnal, 2010: 19). El esencialismo étnico que atraviesa sus cosmovisiones refiere a la existencia de varios patriarcados operando en/dentro de sus comunidades, mediado y exacerbado históricamente por el capitalismo, el imperialismo, la globalización. Las violencias, en plural, efecto del sistema patriarcal se tejen en un *continuum* histórico. Entre el *patriarcado ancestral, originario* y el patriarcado occidental moderno modulan resistencias en la defensa del *cuerpo-tierra-territorio* desde el *acuerpamiento* contra el despojo y el extractivismo.

Cumes refiere al colonialismo patriarcal y patriarcado colonial; los colonizadores trajeron una forma de patriarcado y de capitalismo que se forjó en el asesinato de mujeres, la destrucción de la vida comunitaria campesina y la persecución de brujas, herejes, moros y judíos durante más de 800 años. Desde esas premisas que suponen la existencia de un alguien a quien se le atribuye el poder de perseguir, someter, torturar, matar, quitar y acumular, pretendieron organizar las tierras de Nuestra América. Un sujeto, el hombre blanco, el ser humano. No someten a los pobres, no es la clase lo que está en juego, someten a los indios, incluyendo a las mujeres cuyas vidas son devaluadas doblemente -raza, sexo- lo que densifica al capitalismo colonial patriarcal en una doble posibilidad de despojo, exacción y acumulación ¿Cuál era la condición del patriarca colonial y cuál la del patriarca indígena desde el siglo XVI? ¿Qué pactaron? ¿Qué alianzas tejieron? ¿Podría pensarse que la entrega de mujeres a Hernán Cortés es la evidencia de un patriarcado colonial que reorganiza las relaciones entre hombres y mujeres indígenas pero también entre el patriarca español y el indígena? Y, a partir de esa entrega ¿cómo se

reconfiguraron las relaciones entre las mujeres indígenas y las no-indígenas? ¿Cuál es la historia que cuentan esas reconfiguraciones?

Lorena Cabnal asiente con posiciones que sostienen la existencia de una configuración patriarcal pre-intrusión. Antes de la colonización castellana hubo un patriarcado ancestral originario sobre el que el patriarcado moderno colonial establece un nuevo orden sobre los cuerpos: violencia sexual masiva, hijos bastardos, diversas formas de violencia, sometimiento de cuerpos de mujeres y hombres indígenas y de cuerpos plurales, el genocidio americano, el despojo y el saqueo de los territorios. Cabnal apunta: el patriarcado colonial es el sistema de opresión inaugurado sobre los cuerpos y la tierra de Abya Yala, donde se implanta el colonialismo y el patriarcado, el racismo y el capitalismo, el imperialismo y el liberalismo.

El patriarcado es el sistema de dominio que organiza el conjunto de relaciones sociales genéricamente. Los hombres asumen un poder que les es otorgado política, económica, cultural y moralmente sobre las mujeres en sociedades occidentales. Los privilegiados detentan autoridad y se benefician del dominio que ejercen sobre los cuerpos, bienes, recursos y servicios. No existe un patriarcado que no sea androcentrado. Aura Cumes instala la sospecha y cuestiona el alcance explicativo, analítico, descriptivo del sistema. Instala la pregunta en la presunción de su existencia en todo lugar desde siempre. ¿Es el género el criterio organizador de las relaciones sociales en todas las sociedades? ¿Han existido sociedades cuyas relaciones no sean androcentradas? ¿Existen otras formas de organización social por fuera del patriarcado? Género y patriarcado en cuanto ficciones occidentales no son aplicables transculturalmente a sociedades en las que el hombre no fue el centro de la creación ni de las vidas. El supuesto orden de género y la presunción de un patriarcado global requiere de una revisión crítica. Las sociedades maya-kiche se organizaron de

acuerdo a otros principios, explica Cumes, apoyada en el *Popol Wuj*, escrito por los linajes fundadores del pueblo, a unas décadas de la intrusión en Guatemala.

Estas tensiones cobran hondura desde los aportes de María Lugones (2008), Rita Segato (2010) y Silvia Federici (2015), tienen puntos de encuentro que pasan por la condición de género pero, al des(a)nuclar las posiciones, la advertencia de Cumes visibiliza que el género ocurre anudado a la raza y la clase en el régimen heterosexual coimplicado al patriarcal.

Para María Lugones los aportes de Aníbal Quijano al proyecto Modernidad Colonialidad se sostienen en una idea de género asociada al sexo entendido en términos biológicos, que diluye la inscripción del género en el dimorfismo sexual, es decir, en la dicotomía hombre-mujer, así como la heteronormatividad y el patriarcado. Propone Lugones la existencia del *sistema moderno colonial de género* sostenido en una primera clasificación entre humano y no humano, en la invención del género como correlato de la supremacía del varón blanco colonizador y de la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y el capital y, finalmente, en la imposición de este sistema de dominio al resto de las poblaciones de América. Para Lugones la raza, el género y la sexualidad son co-constitutivas de la episteme moderna colonial occidental, resultado del colonialismo europeo (Lugones, 2012). Apoyada en la pensadora nigeriana Oyeronke Oyewumí, propone que el sistema de género fue una imposición para las sociedades Yorubas que transformó radicalmente las relaciones y el sistema de reproducción subordinando a las hembras en todos los órdenes de la vida. Junto a Gunn Allen, apunta que muchas comunidades tribales americanas fueron matriarcales, habilitaban la homosexualidad y el tercer género, desterrando desde la experiencia documentada en el territorio, que las diferencias de género no se basaban en lo biológico y que el género no era un principio organizador antes de la colonización occidental (Lugones, 2008).

Los aportes de Rita Segato, que cruzan colonialidad y patriarcado y que derivan en el patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género, le permiten sostener la existencia del género en sociedades tribales y afroamericanas. A partir de datos documentales, evidencias históricas y relatos etnográficos identifica un patriarcado diferente al moderno colonial occidental que describe como un patriarcado de baja intensidad, legible en jerarquías de prestigio entre masculinidad y feminidad representadas en figuras semejantes a lo que conocemos como hombres y mujeres. Aun así, refiere aberturas al tránsito, prácticas transgenéricas, transitividades de género y la circulación de posiciones de género en pueblos indígenas, en el mundo pre-incaico, en comunidades nativas-norte-americanas y entre otras gentes afroamericanas, ocluidas en el sistema de género moderno colonial (Segato, 2010).

Julieta Paredes (2013) -activista feminista descolonial comunitaria boliviana- y María Galindo -activista feminista radical boliviana- asumen que el *entronque patriarcal* -término acuñado por las feministas comunitarias en Bolivia- permite comprender la forma sistémica en que el patriarcado originario ancestral se reajusta con la incursión de la violencia del patriarcado moderno colonial e implica reconocer que las relaciones desiguales e injustas entre hombres y mujeres no sólo son una herencia colonial, que no todos los patriarcados son réplicas del patriarcado europeo, que es posible hablar de un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular.

(...) la categoría entronque patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos. Una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy (Paredes, 2017: 32).

La feminista radical María Galindo (2013), referente del Movimiento Mujeres Creando¹⁰, asume que es el patriarcado la matriz de múltiples opresiones que atraviesan la lucha de clases, el colonialismo, el animalismo, la relación con la naturaleza y los vínculos entre humanos y entre animales no humanos. De allí que la despatriarcalización es el clivaje que articula todos los feminismos y no es posible dismantelar un sistema de opresión sin dismantelarlos todos. Sin embargo, al hablar de patriarcado solemos referir a construcciones foráneas y lo que precisamos, insiste Galindo, es situarnos en el patriarcado Latinoamericano, es decir, aquel construido sobre la base de la estructura colonial. Es imposible entender el patriarcado sin el colonialismo y el colonialismo sin el patriarcado. Aun así, Galindo (2013: 100-102) manifiesta su escepticismo respecto de la posibilidad de la supuesta plena horizontalidad y complementariedad entre varones y mujeres en el mundo andino; si es que la hubo la colonización tuvo la fuerza de desmontarla. La entrega de mujeres a los conquistadores en señal de alianza política era una práctica incaica legitimada - y prolongada en el tiempo- como parte del contrato patriarcal en señal de subordinación al imperio.

Silvia Federici (2018) determina en su *Revolución en punto cero* que “los ataques más violentos contra las mujeres en la historia del mundo se produjeron durante los siglos XVI y XVII: la persecución de las mujeres como brujas.” (Federici, 2018: 289). La decisión de estudiar la historia de las mujeres durante la transición del capitalismo la lleva a estudiar la construcción histórica del patriarcado en *Caliban y la*

¹⁰ Julieta Paredes y María Galindo lideraron el Movimiento Mujeres Creando desde su inicio en La Paz, Bolivia (1992). En 2002 el Movimiento se divide en Mujeres Creando y Mujeres Creando Comunidad. Julieta Paredes y Adriana Guzman integraban Mujeres Creando Comunidad disuelto en 2012. En la actualidad las referentes de Mujeres Creando son María Galindo y Julieta Ojeda quienes activan junto a otras que integran el movimiento.

bruja (2004) donde desentierra el “verdadero secreto” de la “acumulación primitiva”: la guerra contra las mujeres, la caza de brujas y el holocausto americano (Federici, 2018: 20-23). Apoyada en Mariarosa Dalla Costa, amplía el concepto de reproducción del trabajo doméstico a la agricultura de subsistencia; resignifica el trabajo doméstico a otros contextos en los que el acceso a la tierra es condición de vida básica para la reproducción de la vida cotidiana, de modo que se vuelve crucial la recuperación de medios de producción, la reproducción social colectiva, la reapropiación de las tierras, la defensa de los bosques, la creación de huertos urbanos, la conservación de humedales, la producción de lo común como práctica política.

Federici traza una continuidad entre la dominación de las poblaciones del Nuevo Mundo y la de las poblaciones en Europa durante la transición al capitalismo sostenida en la extensión de la caza de brujas en Europa a las colonias americanas (Federici, 2015, 340-342).

Antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran igual a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad. Además de ser agricultoras, amas de casa y tejedoras y productoras de las coloridas prendas que eran utilizadas tanto en la vida cotidiana como durante las ceremonias, también eran alfareras, herboristas, curanderas y sacerdotisas al servicio de los dioses locales (Federici, 2015: 360-361).

Con la conquista, los españoles, reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres a través del despojo y la expropiación del uso de la tierra, de sus derechos sobre el agua, de sus saberes sobre la sexualidad y la reproducción, de su autoridad en ceremonias y en el uso de plantas medicinales. Si bien la tesis de Federici amplía el punto de vista sobre el carácter global del desarrollo capitalista, a través del

exterminio de mujeres -consideradas como principal enemigo del poder colonial- como estrategia política y modelo de dominación en el proceso de acumulación originaria, Aura Cumes señala que es preciso un conocimiento situado y en contexto para afirmar que las sociedades mayas eran patriarcales. Estas conjeturas de trabajo pueden ser sostenidas solo a través del estudio minucioso de los textos sagrados. De allí que Cumes ingresa al relato de fundación del pueblo K'iche, escrito entre 1554 y 1558, después del inicio de la colonización, para reparar en que la traducción castellana fagocita la pluralidad de la existencia que el *Popol Vuh* conserva en lengua quiché (Cumes, 2019: 299-304).

Julieta Paredes (2013) asume un camino similar cuando propone anclar en cosmogonías ancestrales para construir un feminismo comunitario. No se trata de restaurar la práctica de la complementariedad *chacha warmi* (hombre-mujer) sino de desmitificar su sentido vertical y jerárquico, develando las prácticas machistas que supone. Propone un par complementario de iguales *warmi-chacha* (mujer-hombre), *warmikari*, *kuña-cumbaéque* (Paredes, 2013: 78-84). No se trata de una inversión en los términos, sino de una subversión epistémica-ontológica del par complementario horizontal, armónico y recíproco, ahora, desde el tiempo de las mujeres.

(...) no es construir un nuevo mito, ni tampoco afirmar que antes en la etapa precolonial hubiera habido necesariamente un equilibrio fundante, como el que queremos construir ahora, más bien dudamos que haya sido así (...) (Paredes, 2013: 85).

Para seguir pensando

En este escrito intenté ponerme a la escucha, ampliar la adubilidad y resonar en/con el gesto de poner(me) en movimiento, caminar, transitar, tramitar aquello en lo que se encuentran y conjugan: la subversión de la episteme moderna colonial occidental

patriarcal desde los feminismos comunitarios e indígenas. Desde la posición de abre tumbas he intentado co-responsabilizarme con el duelo nunca cerrado en la búsqueda de aquellas narrativas que están elaborando la muerte y la herida colonial hacia la reconstrucción de femealogías que habiliten otras historias a la instaurada por la episteme moderna colonial patriarcal occidental.

Por un lado, se trata de posiciones de mujeres originarias que en conversación con otras académicas, investigadoras, docentes levantan la voz para cuestionar lugares y posiciones autorizadas para legitimar una posición enunciativa en el acuerpamiento que les permite revisar el modo en el que (no) han sido contadas e interrumpir el monólogo androcentrado que cuenta la historia entre vencedores y vencidos.

Por otro, este artículo des(a)nuda tensiones entre colonialismo y patriarcado, a partir de categorías construidas por sus referentas pensadoras desde la experiencia de mujeres. Estas categorías epistémico-ontológicas -han sido escritas en cursivas y referenciadas de los marcos teóricos que surgen-: *esencialismo estratégico, acuerpamiento, femealogías, memoria ancestral, territorialidad histórica, territorio-tierra, cuerpo-territorio*, permiten ligar el pensamiento feminista, la cuestión de género y la cosmogonía ancestral desde conceptos como entronque patriarcal, convergencia patriarcal, patriarcado colonial, colonialismo patriarcal y el patriarcado ancestral. Estos no solo habilitan nuevos interrogantes hacia la historización del patriarcado y la lucha feminista comunitaria antipatriarcal, sino que resignifican y actualizan sus prácticas de resistencia.

Hemos tramitado en estos des(a)nudos los modos en los que el género y la raza no sólo han sido constructos coloniales para racializar y generizar a las comunidades prehispánicas, sino las formas en las se imbrican; los puntos de vista sobre la imposición del sistema sexo-género que instaló condiciones y posiciones de

sujetos para organizar las relaciones intersubjetivas en el patriarcado y la heterosexualidad obligatoria, antes y después de la conquista; la denuncia de la violencia colonial y el silencio colonial sostenida en pactos y alianzas entre quienes pudieron conservar el control en sus comunidades a costa de quienes fueron autoridad y tenían el control de sus cuerpos y su sexualidad, sus territorios y recursos, sus saberes y prácticas; los espacio-tiempos de apropiación, dominación, explotación que atraviesan el cuerpo-tierra y cuerpo-territorio y que impactan en la división del trabajo, la autoridad colectiva e intersubjetiva, las herramientas, materiales, recursos y productos y las relaciones comunitarias que hacen comunalidad; las experiencias de mujeres que en la diferencia colonial modulan formas de devenir mujeres indígenas comunitarias que impugnan a la episteme moderna colonial occidental patriarcal. En términos de Aura Cumes y Lorena Cabnal se trata de:

(...) una epistemología porque se basa en lógicas diferentes a la visión occidental del mundo (...) el éxito que ha tenido esta producción discursiva se debe precisamente a que coloca nuevas maneras de entender la vida, el entorno y las relaciones sociales, frente al desgaste de los pensamientos convencionales (Cumes, 2014: 76).

(...) una epistemología que se está configurando como un nuevo paradigma de pensamiento político ideológico feminista, para contribuir a las propuestas de lucha contra sistémica que el feminismo y los movimientos de lucha social indígenas ya han iniciado (Cabnal, 2018: 132).

Un pensamiento epistémico ontológico cuya fuerza política denuncia al asesinato de mujeres defensoras de su cuerpo y territorio por ser consideradas una amenaza al patriarcado capitalista neoliberal -que Julieta Cabnal (2019, 121) denomina *femicidio territorial*- y a las formas de asesinar propias del patriarcado moderno colonial

occidental: ecocidio, epistemicidio, genocidio americano y feminicidios, de las que se distancia cualquier suposición y/o revisión de un patriarcado ancestral originario,, tramitado desde los feminismos comunitarios e indígenas.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, M. (2021): "Quehaceres teóricos en los des(a)nudos que ligan academia y activismos", en *Dossier Nossos Feminismos americanos e decoloniales: escritos anfibios entre militancia e academia. Sul-Sul- Revista de Ciências Humanas E Sociais.* 1 (3), pp. 25-40. Recuperado de: <https://revistas.ufob.edu.br/index.php/revistasul-sul/article/view/812>
- Alvarado, M. (Ed.) (2020), *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*, Buenos Aires, Prometeo.
- Alvarado, M. (2019), "Estrategias epistémicas: subversión e insurrección de los feminismos del sur", en Arpini, Adriana. *Diez reflexiones sobre las materialidades de la educación.* Mendoza, qellqasqa. Pp. 217-231. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-987-4026-33-0/1/4-3>
- Cabnal, L. (2018), "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", en *Momento de paro Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha.* Minerva editorial de mujeres.
- Cabnal, L. (2015), *Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala.*

- Cabnal, L. Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del “Sumak Kawsay” – Buen Vivir.
- Castro-Gómez, S. (2007), “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro-Gomez, S. y R. Grosfógel (Edit.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Pp 79-91
- Carneiro, S. (2001), Ennegrecer el Feminismo. Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress en Durban, Sudáfrica.
- Cumes, A. (2019), "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma", en Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (Coord) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cumes, A. (2014), “Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización”, en: Millán, Mária (ed.) *Más allá del feminismo. Caminos para andar*. México: Red de feminismos descoloniales. pp. 61-86.
- Federici, S. (2018), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federichi, S. (2015), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Galindo, M. (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia, Ediciones Mujeres Creando.
- Guzman, A. (2019). *Descolonizar La Memoria, Descolonizar Los Feminismos*. Redición Llojeta, La Paz

- Harding, S. (2004), “¿Una filosofía de la ciencias socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de Vista”, en Blázquez Graf, Norma, Fátima Flores Palacios, Maribel Ríos Everardo (Coord.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Haraway, D. (2020), Manifiesto ciborg. *El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. España: Kaótica Libros.
- Lugones, M. (2012) “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, en *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz, Bolivia, Conexión Fondo de Emancipaciones. 129-140.
- Lugones, M. (2008), “Colonialidad y género”, en: Espinosa, Yuderkys, Diana G.mez Correal y Karina Ochoa Muñoz (edit) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Paredes, J. (2017), “El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio” en *Corpus* vol 7, n 7. Consultado el 13 de febrero de 2023 URL <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Paredes, J. (2013), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México, cooperativa El Rebozo.
- Segato, R. (2010), “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en: Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

Artículo recibido el 11 de febrero de 2022

Aprobado para su publicación el 5 de diciembre de 2022