



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS DE GÉNERO

**BAJO LA MIRADA DE *ABYA YALA*. DE VUELTA SOBRE LOS
ORÍGENES DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO PATRIARCAL**

UNA REVISIÓN TEÓRICA DE LOS POSICIONAMIENTOS DE LOS FEMINISMOS
DESCOLONIALES, COMUNITARIOS Y QUEHACERES DE MUJERES INDÍGENAS EN
TORNO A LA COLONIALIDAD DE GÉNERO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN ESTUDIOS DE
GÉNERO

P R E S E N T A:

ÉRIKA CALVO RIVERA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. GABRIELA GONZÁLEZ ORTUÑO

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, marzo de 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y
HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL
(Graduación con trabajo escrito)**

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción 1, y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la Institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito titulado *Bajo la mirada de Abya Yala. De vuelta sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal*, que presenté para obtener el grado de Maestría es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi programa de posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de graduación.

ÉRIKA CALVO RIVERA
523462558

Atentamente



(Nombre, firma y Número de cuenta de la persona alumna)

*A Eduardo y a mi mamá, que me cuidan y acompañan
a este y al otro lado del Atlántico.*

AGRADECIMIENTOS

Siempre he pensado los agradecimientos como algo pretencioso o, en todo caso, como una licencia que tan sólo aquellos que llevan a cabo grandes gestas pueden permitirse. Sin embargo, hoy entiendo que estos constituyen una forma de tornar en visibles a aquellas personas que nos atraviesan y que permean, también, todo aquello que hacemos; creaciones que son siempre, recordando a Donna Haraway, simpoiéticas. Por ello, quiero agradecer:

A mi mamá, Dina, y a Eduardo. Emigrar, aunque sea desde el privilegio de la libre elección y de la convencida decisión, nunca es fácil. Ellos han hecho posible, desde sus respectivos lugares del mundo, el sostenimiento de mi persona y, con ella, de esta tesis.

A mis amigos, compañeros de vida desde proximidades y distancias siempre inciertas y erráticas. A Emma, Orestes, Nil, Sara, Pedro, Vane y Noa, a quienes la filosofía me ha unido y junto con quienes el amor me mantiene. A Bruno, Patricia y Fátima, que llevan años conociendo y alejando mis muchos fantasmas. A Omar y a Eva, y a todes les demás, quienes me han abrazado en este su país haciendo que me sintiese menos lejos del mío propio.

A la Dra. Sonia Frías y a mis compañeros del seminario de investigación. Gracias por el tesón y entusiasmo que han volcado en esta tesis, también suya, a lo largo de estos dos años. Karen, Gallo, gracias por ofrecerme un espacio en donde ser.

A la *Universidad Nacional Autónoma de México* y al *Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías*, por brindarme la posibilidad material de poner mi dedicación y empeño en aquello que más disfruto. A la coordinación del *Posgrado en Estudios de Género*, por sus encomiables esfuerzos para hacernos el camino más fácil en esta primera generación.

Agradezco, de manera especial, a los profesores y compañeros con los que he tenido el placer de tomar clase, todes los cuales me han iluminado, de alguna manera, con su experticia y pasión por sus respectivas y diversas disciplinas. Muy en particular, a la maestra Haydeé García Bravo y a los doctores Donovan Hernández Castellanos, Verónica Renata López Nájera y Mayte Muñoz Sánchez, quienes, con sus lecturas y sugerencias, enriquecieron enormemente esta tesis. Por último, a la Dra. Gabriela González, directora y guía de este trabajo, en el que confió desde un inicio. Gracias, sobre todo, por compartir conmigo tu compromiso con los feminismos que desde *Abya Yala* se esfuerzan por imaginar y co-construir otros mundos posibles, más habitables para todes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. DE QUÉ TRATA ESTA TESIS: PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	9
2. SURGIMIENTO DE LA IDEA DE INVESTIGACIÓN... O DE CÓMO LLEGUÉ A LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS	12
3. ¿POR QUÉ LA PREGUNTA POR LA COLONIALIDAD DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO PATRIARCAL? JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN Y DE LOS CASOS DE ESTUDIO	15
4. DE LOS RETOS Y LA METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	18
5. SOBRE LA ESTRUCTURA: <i>QUÉ</i> -Y <i>EN DÓNDE</i> - ENCONTRARÁS EN ESTA TESIS	22
CAPÍTULO I. EL PATRIARCADO Y EL SISTEMA SEXO-GÉNERO. APROXIMACIONES DESDE LOS FEMINISMOS	26
A. FEMINISMOS Y PATRIARCADO. ORIGEN, DEFINICIÓN Y DEBATES TEÓRICOS....	27
1. El marxismo clásico y la cuestión de las mujeres.....	28
2. La introducción del patriarcado en los estudios feministas. El feminismo radical.....	32
3. Clase y patriarcado. Hacia la construcción de un feminismo marxista	35
4. Raza y patriarcado. Abordajes interseccionales desde el feminismo negro	40
5. Conceptualizaciones contemporáneas y dimensiones del patriarcado.....	45
B. CONTRAPUNTOS A LAS TEORÍAS SOBRE EL PATRIARCADO: EL SISTEMA SEXO-GÉNERO.....	50
1. Del patriarcado al sistema sexo-género. Gayle Rubin y “El tráfico de mujeres”	50
2. Críticas a la propuesta de Rubin: deconstruyendo el sexo, descolonizando el género	53

CAPÍTULO II. FEMINISMOS DESCOLONIALES, COMUNITARIOS Y QUEHACERES DE MUJERES INDÍGENAS	60
A. FEMINISMOS DESCOLONIALES.....	60
1. Feminismo decolonial.....	60
1.1. Red Modernidad/Colonialidad	60
1.2. Los feminismos de color estadounidenses y el enfoque interseccional ...	70
2. Del feminismo decolonial a los feminismos descoloniales	75
2.1. La crítica al racismo de género en el feminismo hegemónico	78
2.2. La crítica al régimen político/colonial de la heterosexualidad obligatoria	82
2.3. La recuperación de las voces y luchas de las mujeres indígenas.....	84
2.4. Reflexiones en torno a modernidad, colonialidad y patriarcado	89
B. LOS FEMINISMOS COMUNITARIOS	91
1. El feminismo comunitario de la <i>Asamblea Feminista de la Paz</i>	93
1.1. Una breve genealogía: de <i>Mujeres Creando</i> al feminismo comunitario ..	93
1.2. Hacer del feminismo una teoría social: el proyecto feminista comunitario	96
1.3. Los cinco ámbitos de lucha del feminismo comunitario	102
2. El feminismo comunitario de las mujeres xincas de Guatemala	107
2.1. Caminos andados por la <i>Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán</i> : hacia el (auto)descubrimiento de la identidad xinka.....	108
2.2. Mujeres xinkas en defensa de su cuerpo-tierra y feminismo comunitario	111
2.3. <i>Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario</i> : la sanación como camino cosmogónico- político.....	115
C. QUEHACERES DE MUJERES INDÍGENAS	117

CAPÍTULO III. EL PATRIARCADO Y EL BINARISMO SEXO-GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN COLONIAL. ARGUMENTOS DESDE LA OBRA DE MARÍA LUGONES Y AURA CUMES..... 123

A. EL SISTEMA MODERNO-COLONIAL DE GÉNERO: UN RECORRIDO POR EL PENSAMIENTO DE MARÍA LUGONES 123

1. El sistema sexo-género patriarcal: ¿un organizador social universal? 125
 - 1.1. Reflexiones más allá de *Abya Yala*: una aproximación al pensamiento de Oyèronké Oyěwùmí y Paula Gunn Allen 127
 - 1.2. Estudios en la región andina y mesoamericana: Michael J. Horswell y Sylvia Marcos 136
2. La colonización y la construcción del sistema moderno-colonial de género 142

B. AURA CUMES: UNA LECTURA DEL GÉNERO MAYA DESDE EL *POPOL VUH*..... 150

1. Resistir contra múltiples opresiones: hacia una articulación de los movimientos sociales 152
2. Desplazar las categorías teórico-conceptuales de la episteme occidental 153
3. Género y mitología: una aproximación al *Popol Vuh* en clave de género..... 155
 - 3.1. Leyendo el *Popol Vuh* con Aura Cumes: en defensa de la paridad complementaria del género maya 155
 - 3.2. Críticas a Aura Cumes desde una lectura propia del *Popol Vuh* 159
4. Más allá del *Popol Vuh*: una aproximación etnohistórica al género y la sexualidad maya 166
5. Crónica de un doble pacto colonial-patriarcal: las mujeres indígenas tras la conquista de *Yóok'ol Kaab*..... 170

CAPÍTULO IV. TRAS LAS PISTAS DE UN PATRIARCADO PRECOLONIAL EN *ABYA YALA*. ARGUMENTOS DESDE EL FEMINISMO COMUNITARIO Y EL PENSAMIENTO DE RITA SEGATO 175

A. EL FEMINISMO COMUNITARIO: EN TORNO AL PATRIARCADO ORIGINARIO ANCESTRAL Y AL ENTRONQUE DE PATRIARCADOS 176

1. Contra la <i>idealización</i> del pasado andino: <i>chacha-warmi</i> y victimización histórica situada.....	177
2. La vida de las mujeres en el <i>Tawantinsuyu</i> bajo el patriarcado ancestral originario	181
3. Críticas al planteamiento comunitario de un patriarcado precolonial	184
3.1. En torno al riesgo de falacia por generalización precipitada.....	184
3.2. De nuevo sobre las evidencias históricas	187
4. Entronque patriarcal: la transformación del orden de género con la conquista española.....	197
B. RITA SEGATO. EL ORDEN MODERNO/COLONIAL Y EL TRÁNSITO DEL PATRIARCADO DE BAJO IMPACTO AL PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDAD	203
1. Un estudio de caso: la movilidad de género en el código afroamericano	207
1. El mundo-aldea y el patriarcado de baja intensidad	211
2. Colonia, mundo-estado y patriarcado de alta intensidad	217
CONSIDERACIONES FINALES: ELOGIO A UNA UTOPIÍA DE LA INCERTEZA	222
BIBLIOGRAFÍA.....	229

INTRODUCCIÓN

1. De qué trata esta tesis: preguntas y objetivos de la investigación

La pregunta por el origen del binarismo sexo-genérico y de la subordinación de las mujeres es, quizás, una de las más visitadas por las teorías feministas. Hasta los años setenta, las respuestas articuladas en torno a este interrogante habrían asumido, en su mayoría, la existencia transcultural y cuasi-universal en el tiempo del binarismo sexo-genérico y del sistema patriarcal¹ (Fernández Domingo, 2013; Firestone, 1976; Lerner, 1990). Esta tendencia empieza a ser revertida, sin embargo, con el inicio de la cuarta ola del feminismo², la cual vendrá acompañada por aquello que Carolina Meloni (2012) denomina como *el giro de la conciencia feminista*, un fenómeno por el que, por vez primera, el feminismo se voltea sobre sí mismo para convertirse en objeto de su propia reflexión teórica. Aquellos pilares epistemológicos que habrían articulado al movimiento desde sus orígenes empiezan ahora a tambalearse: la unidad del sujeto *Mujer*, definida con base en la diferencia sexual; el supuesto de la heterosexualidad obligatoria, o la conceptualización del patriarcado como una opresión cuasi-universal que determina unilateralmente la experiencia de todas las mujeres, son tan sólo algunas de las premisas que comienzan a ser cuestionadas desde el propio feminismo (Calvo Rivera, 2023).

Son los conocidos como *feminismos críticos* los que, desde finales del siglo XX, habrían venido abanderando este giro de la conciencia feminista. Aquellos agrupan, principalmente, a aquellas mujeres y disidencias sexo-genéricas que, habitantes de las fronteras geopolíticas, raciales y corporales, no verían sus intereses representados en un feminismo clásico que, habiendo sido fraguado en una región concreta del mundo (a saber: el Norte Global), hacía de su referente un sujeto igualmente específico: la mujer blanca, cis-heterosexual y de clase media-alta (Espinosa Miñoso, 2016; Montanaro Mena,

¹ Ello con excepción, cabe señalar, de los posicionamientos feministas que, desde el marxismo, habrían pensado el capitalismo, bien como el origen del patriarcado, bien como el punto de inflexión en su afianzamiento. Sin embargo, también en el análisis marxista clásico existe una propensión a la proyección del diagnóstico realizado en los centros globales de producción económica a las demás regiones del mundo (cfr. Federici, 2019; MacKinnon, 1995; Scholz, 2013)

² Es menester hacer mención a la crítica que, desde el Sur Global, se emite al respecto del canon genealógico de las olas feministas. Ello, por considerar que este se adecúa, única y exclusivamente, a los tiempos de la región noroccidental, invisibilizando los movimientos y luchas feministas que, en ritmos-otros, se desarrollan en las tres cuartas partes restantes del mundo (Millán, 2020; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). En este sentido, serán escasas las referencias que le lector encuentre en este trabajo a las olas feministas, excepto quizás cuando se busque describir a grandes rasgos, como es el caso, la situación del feminismo en un panorama más amplio.

2016; Oyhantcabal, 2021). Desde esta particularidad geopolítica e histórica, reflexionarán los feminismos críticos, es que el feminismo habría pensado, también, la genealogía y consistencia del patriarcado, ignorando el modo en que este adoptaría manifestaciones distintas, o incluso podría haber figurado como ausente, en algunas comunidades ajenas al imaginario occidental. De entre los feminismos críticos, fueron quizás los *feminismos tercermundistas* o *periféricos* (Medina Martín, 2013; Meloni, 2012) los que asumieron de una manera más prolija la tarea de rastrear genealogías alternativas del patriarcado y del sistema sexo-género que pudiesen ser aplicadas a las sociedades no-occidentales, muchas de las cuales habrían visto transformadas sus formas de organización social, también en lo que al género respecta, a causa de los sucesivos procesos de colonización enarbolados por las grandes potencias.

Para el caso de *Abya Yala*³, la pregunta por el origen del patriarcado y del binarismo sexo-genérico es problematizada, principalmente, por los feminismos descoloniales y comunitarios, aunque también por aquellas mujeres que, organizándose desde los movimientos indígenas, deciden desmarcarse del feminismo, al identificar en este movimiento un sesgo occidentalocéntrico y colonial. A su actividad es que nos referiremos, siguiendo la denominación de Francesca Gargallo (2014), con la categoría de *quehaceres de mujeres indígenas*. Aún con todas sus diferencias teóricas, un elemento común que permea las aproximaciones que estas corrientes llevan a cabo a la formación histórica del sistema sexo-género patriarcal es el énfasis que todas ellas ponen en el vínculo existente entre la (re)configuración del patriarcado en el subcontinente y los procesos de conquista que aquí habrían tenido lugar. La conciencia de esta convergencia, pero también de las múltiples disidencias que en sus planteamientos pueden ser rastreadas, subyace a la pregunta de investigación que vertebra la presente tesis: ¿de qué modo se desarrollan los principales posicionamientos teóricos que, desde los feminismos

³ *Abya Yala* es el término con el que los Kunas, comunidad indígena que habita, hasta la actualidad, los territorios correspondientes a los estados panameños y colombianos, refieren a su territorio (Walsh, 2017, p. 2). Etimológicamente, *Abya Yala* puede ser traducida como *tierra de sangre vital* o *tierra en plena madurez*. Habría sido esta, precisamente, la denominación acordada en la *Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, orquestada con motivo del medio milenio de la invasión española, para sustituir a aquella otra de *América Latina*, la cual era concebida por sus participantes como el resultado de una invención colonial. También en esta tesis se apostará por su empleo con el propósito de poner de manifiesto el compromiso descolonial que la permea. No resulta posible, sin embargo, negar la realidad histórica de *lo latinoamericano* y es, por este motivo, que *Abya Yala* y *América Latina* se alternarán a lo largo de estas páginas (Calvo Rivera, 2023).

descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas, se han esgrimido al respecto del carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*?

Con el título de *Bajo la mirada de Abya Yala. De vuelta sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal. Una revisión teórica de los posicionamiento de los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas en torno a la colonialidad del género*, mi tesis tiene como objetivo principal recopilar y examinar críticamente las distintas posiciones teóricas que, desde los feminismos descoloniales, comunitarios y los quehaceres de mujeres indígenas⁴, han sido adoptadas al respecto de la posibilidad de pensar el binarismo sexo-genérico y el sistema patriarcal, para el caso de *Abya Yala*, como una imposición moderno-colonial. En aras de la consecución de este propósito, se abordarán un total de cinco objetivos secundarios:

1. Caracterizar el sistema sexo-género patriarcal a través de su abordaje teórico en el seno de los distintos feminismos, para así poder comprender qué es aquello que se está problematizando cuando se alude a la disputa sobre el carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*.
2. Trazar la genealogía de los feminismos descoloniales y comunitarios, así como presentar la consistencia de los quehaceres de mujeres indígenas. Ello, con el interés de conocer los fundamentos y postulados epistemológicos que subyacen a las corrientes de los feminismos desde las cuales el debate en torno a los orígenes del género binario y del patriarcado en el subcontinente será abordado.

⁴ Existe un debate en torno a la expresión con la que debe hacerse referencia a los pueblos que ya habitaban el subcontinente latinoamericano con anterioridad a la conquista. Esta discusión viene motivada, en buena medida, por el riesgo de homogeneizar, bajo un único término, a un conjunto de sociedades que presentaban modos de organización social, económica y política totalmente distintos. *Pueblos originarios* y *pueblos indígenas* han sido, quizás, las categorías más socorridas. Sin embargo, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) habría puesto de manifiesto cómo la noción de pueblos originarios parecería relegar a estas sociedades al pasado, privándolas de su coetaneidad con la modernidad. Desde esta crítica, se puede aludir a la conveniencia del concepto de *indígena* o *indio*, defendido por algunos activistas *aymaras* bajo la consigna “si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos”. Ahora bien, *lo indígena* o *lo indio*, en tanto construcción colonial cargada históricamente de un significado peyorativo, no aparece como identificativo para muchos otros pueblos originarios (Gargallo Celentani, 2014). Si bien comparto los señalamientos a las problemáticas que ambas denominaciones revisten, a falta de una alternativa más conveniente, para aquellos casos en los que, por referirme al conjunto de pueblos que ya habitaban el subcontinente antes de la conquista española, y no a uno concreto, no pueda utilizar el gentilicio correspondiente, emplearé indistintamente las expresiones *pueblos indígenas* y *pueblos originarios*.

3. Comparar los diferentes posicionamientos teóricos sostenidos por los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas al respecto de la existencia precolombina⁵ de un sistema sexo-género binario y patriarcal.
4. Analizar, desde estas corrientes, el modo en que la conquista habría influido en la (re)configuración de las relaciones de género en *Abya Yala*.
5. Profundizar, desde los feminismos descoloniales, comunitarios y otros quehaceres de mujeres indígenas, en la imbricación o fusión de opresiones, en aras de comprender cómo se relacionan los procesos de racialización y el sistema sexo-género en el contexto colonial.

2. Surgimiento de la idea de investigación... o de cómo llegué a los feminismos latinoamericanos

En agosto de 2019 llegaba, desde Santiago de Compostela (España), a la Universidad Nacional Autónoma de México como estudiante de intercambio de quinto semestre del *Grado en Filosofía*. Lo hacía, ya por aquel entonces, con una gran inquietud por las teorías feministas, inquietud que no estaba siendo saciada por una formación filosófica que privilegiaba, en exclusivo, y sin tapujos ni pretensión de disimulo, el pensamiento abstracto, desprovisto de todo compromiso social, de varones blancos y europeos. Asombrada por la gran cantidad de materias optativas entre las que podía elegir, una posibilidad inexistente en la pequeña facultad de la que provenía, decidía matricularme, no sin reticencias por parte de la coordinadora de mi universidad, en un seminario denominado *Feminismo y Ecofeminismo*.

Mi sorpresa fue mayúscula cuando, el día de la clase inaugural, la profesora encargada de impartir el seminario nos presentó el temario. Asumo, en efecto, haber

⁵ Se justifica el empleo de los términos *precolonial*, *precolombino* o *prehispánico* para el caso de esta investigación, no porque se defienda que la historia de los pueblos de *Abya Yala* deba ser leída desde los tiempos impuestos por los procesos de colonización, sino porque lo que en este trabajo está en juego es, precisamente, la reflexión crítica acerca de la existencia de una organización patriarcal del género antes de la invasión española y, en última instancia, la posibilidad de pensar el binarismo y la jerarquía de género como una construcción colonial. Por consiguiente, el proyecto colonial deviene en el parteaguas histórico que resulta de relevancia para este trabajo. Ello no va en detrimento, ahora bien, de la suscripción de un compromiso epistemológico y político por la descolonización de la temporalidad de los pueblos indígenas que en el subcontinente habitaron y habitan hasta la actualidad.

inscrito la materia por el atractivo de su nombre y no haber leído con anterioridad el programa académico. Reconozco, con todo, no arrepentirme; si lo hubiese hecho, quizás hoy no estaría emprendiendo esta investigación. El programa era algo así como: (i) la raíces ilustradas del feminismo, con Celia Amorós y Victoria Camps; (ii) el surgimiento del ecofeminismo, con Françoise d'Eaubonne; (iii) el ecofeminismo ilustrado, con Alicia Puleo, y el contextualista, con Karen Warren y Val Plumwood. Finalmente, dos horas iban a ir dirigidas al estudio del ecofeminismo de Vandana Shiva. Si bien es cierto que, en aquel momento, no era mi propósito el de incursionar en el feminismo latinoamericano, no por ello me resultó menos impactante que la práctica totalidad de las autoras contempladas en la materia fuesen europeas o pertenecientes a alguna región del Norte Global: sólo Vandana Shiva, ecofeminista india, se escapaba a ese paradigma. Por su parte, ni rastro de las contribuciones latinoamericanas al feminismo o a su vertiente ecofeminista.

Mientras todas estas ideas rebotaban en mi cabeza, decidí, por simple curiosidad y sin mayor afán crítico, preguntarles a mis compañeras el porqué de esa ausencia tan evidente de las voces feministas latinoamericanas, dado el contexto en el que nos encontrábamos. Su respuesta: era desde el continente europeo y desde Estados Unidos desde donde el feminismo estaba siendo teorizado y conceptualizado, mientras que, por el contrario, en el subcontinente latinoamericano apenas nos podíamos encontrar con algunos referentes que se limitaban a hacerse eco del pensamiento feminista proveniente del Norte Global. Esta respuesta no me resultó demasiado satisfactoria, si bien mi preocupación en aquel momento no debía ser mayor, pues no volví a preguntarme por el asunto, ni tan siquiera para hacer una búsqueda rápida en Internet; no, cuanto menos, hasta que me encontré, por casualidad, con el nombre de María Lugones. Recuerdo, este se hacía presente en un artículo que refería a las críticas a la noción de *colonialidad de poder* de Aníbal Quijano, un autor que estábamos trabajando en un seminario paralelo sobre *Marxismo y Latinoamérica*. Fue así como, transitando de Aníbal Quijano a María Lugones, llegué a los feminismos descoloniales latinoamericanos.

Mi interés en la teoría de(s)colonial y su vertiente feminista no hizo más que crecer con mi regreso a España y la obligación de terminar una carrera que, tras el pequeño paréntesis que había vivido en la UNAM, me conducía de nuevo a autores que, como Platón, Kant o Hegel, poco tenían que ver con la realidad que me rodeaba y con mis inquietudes teóricas. Sin embargo, conseguí que estas se viesan materializadas en mi

Trabajo de Fin de Grado, una crítica al feminismo ilustrado que recibió por título “Ao redor do feminismo decolonial en *Abya Yala*: xénero, raza e colonialidade” (2021). Por supuesto, no faltarían docentes que pondrían en cuestión que el mío fuese un verdadero trabajo de filosofía y no simple *doctrina moralista*. En la actualidad, me sigo cuestionando si esta traición al canon filosófico se debió a mi decisión de tratar *cosas de mujeres* o de hacer lo propio con *cosas de no-europeos*. O quizás a ambas. Sea como fuere, un año más tarde, terminaba mi máster en *Filosofía para los retos contemporáneos* por la Universitat Oberta de Catalunya con la tesis “(Re)pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género” (2022), una puesta en diálogo entre los feminismos descoloniales y la teoría *queer*, cuyo objetivo era el de advertir de la amenaza de que la teoría *queer* convirtiese al *monstrux blancx* (Piña Narváez, 2017, p. 41) en un sujeto hegemónico reproductor de la colonialidad si no tenía en cuenta los esfuerzos que, por hacer eclosionar las identidades, se estaban llevando a cabo en el Sur Global⁶.

A lo largo de estos tres años en los que se ha desarrollado mi incursión en los feminismos descoloniales, a los que posteriormente se sumaron los feminismos comunitarios y los quehaceres de mujeres indígenas, me he encontrado, en numerosas ocasiones, si bien abordado de manera fragmentaria y tangencial, con el debate acerca de si existía el sistema sexo-género patriarcal antes de la conquista o si, por el contrario, este habría sido impuesto en *Abya Yala* con los procesos de colonización. Esta se me figura, en efecto, como una discusión sumamente fructífera y con una larga trayectoria en el porvenir ya que, al contrario de lo que sucede con otras cuestiones en las que las autoras descoloniales y comunitarias concuerdan de manera unánime (a saber, la crítica al universal *Mujer* o la necesidad de repensar la relación entre racismo y sexismo), no existe un consenso acerca del carácter colonial del binarismo sexo-genérico y del patriarcado. No es hasta ahora, sin embargo, que habría tenido la oportunidad de profundizar en las posturas teóricas al respecto, cuyos resultados, espero, se materialicen en esta tesis.

⁶ A lo largo de esta tesis, hago uso de los términos *Norte Global* y *Sur Global* consciente, sin embargo, del riesgo que estos implican en la invisibilización del “norte en el sur y (...) del sur en el norte” (Chakavorty Spivak, 2017). Y es que, a pesar de las desigualdades socio-económicas existentes - de manera cada vez más acentuada- en el interior de los distintos estados-nación, entiendo que las nociones *Norte* y *Sur* siguen resultando adecuadas, si bien no aporreadas, para dar cuenta del modo en que los países se han visto, bien perjudicados, bien beneficiados, por la historia colonial. De forma análoga, permiten visibilizar la manera en que habría tenido lugar la explotación de recursos naturales, así como la extracción de plusvalía, en los territorios que conforman los dos tercios del mundo para el provecho exclusivo del tercio restante. También estas dos expresiones, *un tercio del mundo* y *dos tercios del mundo* (Talpade Mohanty, 2020), serán utilizadas con este mismo propósito.

3. ¿Por qué la pregunta por la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal? Justificación de la investigación y de los casos de estudio

En su libro *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (2006, pp. 175-176), Seyla Benhabib señala que son dos los caminos que, de forma complementaria, pueden y deben ser recorridos por la teoría feminista en la tarea de favorecer la emancipación de las mujeres y, yo añadiría, de todos aquellos sujetos que, de algún modo, son oprimidos por el sistema sexo-género patriarcal: *la vía de la crítica anticipatoria-utópica*, esto es, de la teorización, desde el cuestionamiento del orden de género actual, de un nuevo y más deseable modelo normativo de relacionamiento social y, en segunda instancia, *la vía de un análisis explicativo-diagnóstico*. Esta última consistiría en la elaboración de un diagnóstico de cómo es que históricamente se habría construido la opresión de las mujeres -y, énfasis de nuevo, de otros sujetos situados en los márgenes- en las distintas culturas y sociedades existentes. Es en esta segunda posibilidad donde, por preguntarme por el origen del sistema sexo-género y del patriarcado en *Abya Yala*, sitúo mi investigación.

Mi acercamiento a la construcción histórica de la opresión binaria y patriarcal en *Abya Yala*, como se adelantaba con anterioridad, no tendrá lugar de manera directa mediante el contraste empírico con la realidad, sino de forma mediatizada a través de las reflexiones que feminismos comunitarios, descoloniales y quehaceres de mujeres indígenas habrían hecho al respecto. La elección de estos tres casos de estudio no es, en efecto, una cuestión baladí. Por el contrario, responde a tres motivaciones principales, de las que intentaré dar cuenta a continuación: (i), la convicción de la existencia de una necesidad por parte del feminismo de contextualizar aquellos aportes que, históricamente, se habrían realizado tomando en consideración, única y exclusivamente, la realidad de las mujeres del Norte Global; (ii), la profundidad que los feminismos latinoamericanos contemplados nos ofrecen para problematizar la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal, en tanto defensores de posicionamiento teóricos diversos y, en última instancia, (iii), la creencia de que resulta urgente cubrir un vacío epistémico en el estudio de las aportaciones feministas que son llevadas a cabo desde las periferias globales.

Iniciaba esta introducción identificando la tendencia histórica por la que la teoría feminista habría pensado el binarismo de género y el patriarcado como sistemas universales, presentes, de forma simétrica, en todas las sociedades a lo largo y ancho del

mundo y del tiempo. Este ocultamiento de las particularidades culturales e históricas que permean las distintas formaciones y manifestaciones del patriarcado habría sido característico, en efecto, de un feminismo radical que comprendía el patriarcado como el *sistema de todas las opresiones* (Oppen, 2016), pero también de un feminismo marxista que, si bien concebía al patriarcado en interacción con el capitalismo, ignoraba la manera en que este se vincula, también, con el colonialismo o la raza (Hartmann, 1996; Young, 1992). A mi parecer, este afán del feminismo hegemónico⁷ por construir un conocimiento universalmente válido, elevando, en consecuencia, la experiencia de las mujeres blancas cis-heterosexuales y de clase media-alta al absoluto, respondería a esa misma lógica patriarcal que habría convertido al varón blanco cis-heterosexual y burgués en la medida de la humanidad (Espinosa Miñoso, 2016). Por ello, entiendo que deviene en una urgencia para la epistemología feminista recuperar el pensamiento, las experiencias y las realidades históricas de las mujeres y disidencias sexo-genéricas que no ocupan un posicionamiento privilegiado en aquellos ejes de clasificación social distintos al género (a saber: la raza, la clase social, la sexualidad, etc.). Esta es la tarea que emprenden, *de facto*, los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas.

Si la primera razón por la que escoger problematizar el origen del patriarcado en *Abya Yala* desde los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas responde a su esfuerzo por *hacer eclosionar* el sujeto del feminismo (Millán, 2018), la segunda tiene a ver con la diversidad de sus aportaciones, las cuales, apareciendo en ocasiones como contrarias, permiten observar el problema desde distintas perspectivas y en toda su complejidad, una mirada holística que no resultaría posible de existir un consenso al respecto de la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal. Se trata,

⁷ Francesca Gargallo (2014) reflexiona acerca de la dificultad de hablar de un feminismo hegemónico, en la medida en que, aún en la actualidad, este posicionamiento político debe seguir siendo justificado, defendido e impuesto en cualquier región del mundo que consideremos. Sin embargo, la escritora italo-mexicana asume la existencia de un feminismo que, proveniente del Norte Global y abanderado por mujeres predominantemente blancas, heterosexuales y de clase media-alta, comparte los ideales racionalistas y universalistas característicos del pensamiento androcéntrico y eurocentrado, sumándose además a la lógica del capitalismo y del desprecio de las emociones frente a la razón, o de la naturaleza en pro de la cultura. Si bien coincido con Gargallo en que la hegemonía dista de ser un rasgo que pueda ser predicado de alguna de las vertientes del feminismo, decido asumir la categoría de *feminismo hegemónico* en alusión a un feminismo de origen blanco, burgués y predominantemente liberal, por ser este un término ampliamente difundido entre los feminismos del Sur Global a modo de denuncia del racismo, colonial/imperialismo o clasismo subyacente a esa tradición feminista. Cabe destacar que, si bien el origen de este feminismo hegemónico se situaría en la región noroccidental (Europa y Estados Unidos), puede ser reproducido en otras partes del mundo por aquellas mujeres que poseen algún tipo de privilegio en la jerarquía racial o de clase al respecto de otras (véase el caso de las mujeres urbanas frente a las mujeres campesinas, o de las mujeres mestizas frente a las indígenas).

por ende, de una elección intencional de los casos de estudio con base en su diversidad. Ella se erige, a su vez, sobre la hipótesis de la existencia de dos posicionamientos en torno a los cuales se agrupan las representantes de estos movimientos, distinguiendo entre, (i), aquellas que piensan que el binarismo sexual y de género, así como el patriarcado, aparecen en *Abya Yala* por primera vez como el resultado de la conquista del subcontinente y, (ii), aquellas otras que sostienen que el sistema sexo-género, en su versión patriarcal, permeaba ya las sociedades preintrusión colonial. Cabe destacar que no existe una unanimidad en el interior de cada una de las corrientes de modo tal que, por pertenecer a una u otra, las intelectuales que las integran van a posicionarse necesariamente en uno de los polos del debate. Sin embargo, resulta posible advertir una tendencia subyacente a cada una de las vertientes, de forma que, por ejemplo, es un lugar común en el feminismo comunitario la defensa de la existencia de un patriarcado preintrusión colonial, mientras que las feministas descoloniales, aunque no en su totalidad, se muestran más partidarias de la posibilidad de ver en el patriarcado un constructo colonial.

En última instancia, considero de importancia destacar la existencia de un vacío en los estudios feministas en lo que respecta a la exploración de las diversidades genealógicas, epistemológicas y políticas existentes en el seno de los feminismos críticos de la periferia. La convicción de la necesidad de cubrir este vacío epistémico constituye el tercer eje de justificación de los tres casos de análisis desde los que se abordará el debate sobre la colonialidad de género en esta tesis. Acostumbrades a definir los feminismos del Sur Global en oposición a los feminismos hegemónicos, considero que se puede correr el peligro de invisibilizar aquel *corpus teórico* de los feminismos periféricos que no se centra, única y exclusivamente, en polemizar con el *feminismo blanco*. Nos arriesgamos, dicho de otro modo, a hacer de las distintas corrientes feministas del Sur Global un *totum revolutum*, una masa homogénea cuyas diferencias, tradiciones específicas y contenidos diversos queden difuminadas, al ser aquellas definidas, desde el canon de la historiografía feminista y la metáfora de las olas, por oposición al feminismo hegemónico.

La inexistencia de estudios sobre el debate que aquí se aborda -la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal- pone de manifiesto la referida *ignorancia asimétrica* (Chakrabarty, 2008) por parte del feminismo hegemónico en lo que concierne a las aportaciones que, desde los feminismos-otros, son llevadas a cabo en la problematización

del patriarcado, uno de los conceptos vertebradores del movimiento. En consecuencia, la disputa entre comunitarias, descoloniales y mujeres organizadas en movimientos indígenas al respecto de la posibilidad de pensar el género como un constructo colonial tan sólo habría sido objeto de breves referencias en algunos artículos (cfr. Cascón Calvo, 2020; Cumes, 2019c; Ochoa Muñoz, 2018; Oyhantcabal, 2021). Entiendo que el compromiso con la recopilación y sistematización de dichas aportaciones resulta urgente, dado que, en muchos casos, aquellas autoras habrían expuesto sus posicionamientos en capítulos dispersos o párrafos escuetos que no permiten que los lectores lleven a cabo un seguimiento continuo y clarificador de la discusión. Por todo ello, justifico la relevancia de este trabajo, así como también la selección de los feminismos comunitarios, descoloniales y quehaceres de mujeres indígenas como los tres casos de estudio desde los que problematizar la genealogía del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*.

4. De los retos y la metodología de la investigación

En un principio, mi anteproyecto de tesis aspiraba a hacer de esta aquello que Umberto Eco (1995, p. 23) caracteriza como una tesis panorámica de gran abordaje y de la que, nos advierte, debemos huir. Mi objetivo no era otro, en efecto, que el de intentar determinar si podíamos considerar, para el caso de América Latina, el género binario-patriarcal como una imposición colonial. A la luz de la orientación de mi asesora de tesis, Gabriela González Ortuño, ambas coincidimos en que la diversidad de comunidades existentes en *Abya Yala* antes de la conquista hacía de mi proyecto de investigación una empresa inabarcable. A su vez, la falta de familiaridad con las culturas originarias me llevó a asumir mi propia incapacidad para aplicar mi pregunta inicial a un contexto específico en el estudio histórico, antropológico y arqueológico del ordenamiento de género de alguna de las sociedades prehispánicas. De este modo, a fin de garantizar la viabilidad de mi investigación, me decanté por desarrollar aquella que es denominada por el propio Umberto Eco (1995, p. 29) como una tesis teórica.

En contraste con las tesis empíricas, las tesis teóricas permiten llevar a cabo un abordaje más abstracto del problema de investigación a partir, no de la experiencia obtenida en el mundo de lo real, sino de la problematización que otras corrientes de pensamiento ya han realizado en sus aproximaciones a esa misma temática. En virtud de ello, y por los motivos en la anterior sección explicados, me decidí a problematizar la

naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal desde las reflexiones que feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas habrían venido haciendo al respecto. Con este horizonte, llevé a cabo una investigación bibliográfica exhaustiva, cuyo propósito no habría sido sino el de identificar y analizar críticamente sus diversas argumentaciones. Ello, a través del contraste con otros trabajos de distinta índole: (i), con aquellos que, desde estas mismas vertientes de los feminismos latinoamericanos, sostienen posturas distintas a la analizada; (ii), con aquellos otros que historizan el patriarcado y sus vínculos con la modernidad colonial y capitalista desde otras regiones del mundo (Oyěwùmí, 2017; Federici, 2019; Allen, 1992) y, (iii), finalmente, con aquellos que, ajenos al debate descolonial y comunitario en torno a la colonialidad del género, arrojan evidencias desde disciplinas diversas, tales como la antropología o la historia. Cabe señalar que, a pesar de aparecer este como un proyecto más congruente con mi formación filosófica que aquel que habría sido concebido en un inicio, no por eso se encuentra, con todo, exento de aporías y entresijos menores, dificultades que aquí enuncio en un afán por hacer explícito el modo en que habrían condicionado y moldeado notoriamente mi aproximación a la temática de estudio.

La empresa que aquí me propongo no es, en efecto, tarea sencilla. El carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal se presenta como un tema que ha sido conceptualizado desde distintas corrientes del feminismo latinoamericano. Por ende, me enfrente al reto de perfilar el origen, consistencia y postulados clave de cada una de estas tradiciones. Se trata, además, de un reto doble si tomamos en consideración que, entre las tres vertientes contempladas, existen numerosos vínculos genealógicos que dificultan su delimitación y, por ende, la clasificación de las distintas intelectuales en una u otra corriente. Tal es el caso, por ejemplo, de Rita Segato, quien es habitualmente identificada como feminista descolonial, mas no autodesignada como tal. Un ejemplo no menos complejo es el de Aura Cumes, quien trabaja desde los movimientos indígenas de mujeres y rechaza nombrarse como feminista, al entender que el feminismo es una lucha que surge en Occidente y que difícilmente puede ser aplicada al caso de las comunidades originarias (Cumes, 2021, p. 25). La falta de claridad conceptual, quizás inevitable en investigaciones que toman como referentes movimientos sociales y teorías explicativas de reciente trayectoria, aparece entonces como la primera contrariedad a la que hago frente en este trabajo. No es, sin embargo, la única.

El segundo reto emergente, al que decidí aproximarme, más desde un afán de comprensión que de superación, está estrechamente relacionado con la pregunta acerca de *quién puede hablar y sobre qué podemos hablar* cada una de nosotras. En tanto persona no racializada proveniente de España y con una formación filosófica claramente eurocentrada, he dudado en numerosas ocasiones sobre si es a mí a quien corresponde reflexionar sobre la colonialidad del género binario y patriarcal en el contexto latinoamericano. Ello casi me lleva a desistir, en más de una ocasión, de emprender el viaje teórico que aquí inicio. No obstante, si bien han sido muchas las ocasiones en las que la voz de las mujeres racializadas ha sido invisibilizada, mi intención en esta tesis no es la de hablar por las sujetas subalternizadas, ni tampoco la de ofrecerle una voz que, considero, siempre han poseído y ejercido en sus prácticas de resistencia, sino, en todo caso, actuar como amplificadora de aquellos textos que, entiendo, pueden resultar relevantes en la comprensión de la opresión que viven las mujeres de tres cuartas partes del mundo y, en concreto, las habitantes de *Abya Yala*. En consonancia con las palabras de Chandra Talpade Mohanty (2020), aunque me reconozco como parte de la minoría social, con todos los privilegios que ello implica, “mis elecciones políticas, luchas y visión a favor del cambio, me colocan junto a los dos tercios del mundo” (p. 305). Es esta conciencia política, más que mi identidad personal, la que me capacitó, en última instancia, para desempeñar la empresa que en las siguientes páginas se puede ver materializada.

Finalmente, la viabilidad de este trabajo tan sólo podía ser garantizada a través de una selección acotada de las autoras descoloniales, comunitarias e indígenas cuyos argumentos habrían de ser trabajados. De lo contrario, el universo del discurso habría de resultar inagotable, dada la existencia de una ingente cantidad de textos y autoras que han venido manifestando su interés por aprehender los orígenes del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*. Cabe destacar, a pesar de ello, que no todas las feministas descoloniales, comunitarias y representantes del quehacer de mujeres indígenas abordan la cuestión del carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal en sus obras, o no, cuanto menos, con base en una argumentación propia, razonada y extensa. Este es, por ejemplo, el caso de Ochy Curiel, Breny Mendoza, Karina Ochoa o Yuderkys Espinosa, quienes, si bien recogen en sus textos los planteamientos de María Lugones e incluso pareciera que se posicionarían a favor de la consideración del género como una invención colonial, no terminan por realizar aportaciones originales en lo que a este debate refiere.

En otros casos, como el de Silvia Rivera Cusicanqui, Verónica López Nájera, Rosalva Aída Hernández del Castillo o Gladys Tzul Tzul, nos encontramos con una producción teórica que, aunque resulta de gran relevancia para las corrientes descoloniales, comunitarias e indígenas, se mantiene ajena al debate que compete a esta investigación. Es por este motivo que dichas autoras, si bien serán referidas en la presentación de las claves epistemológicas de cada una de las vertientes del feminismo latinoamericano en la que se enmarcan, no fueron consideradas como integrantes del universo de este trabajo ni, por ende, seleccionadas como parte de la muestra. Ello, en resumen, porque no problematizan -o no, cuanto menos, con profundidad- el fenómeno que aquí nos ocupa: la colonialidad del género.

La selección de la muestra para la revisión bibliográfica fue llevada a cabo, entonces, de manera intencional, con el objetivo de escoger, en primer lugar, a aquellas autoras que hayan resultado fundamentales en el debate sobre el carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal. En este sentido, se trataría de una *muestra de casos importantes*, esto es, aquella que se focaliza en la identificación de los casos cuyo estudio resulta indispensable en la problematización de un determinado fenómeno (Hernández Sampieri et al., 2014). Sin embargo, se trata, también, de una *muestra variada*, pues dicha selección intentó abarcar representantes de distintas perspectivas al respecto del debate sobre el origen colonial del sistema sexo-género patriarcal. De igual modo, esta diversidad fue procurada en lo que respecta a su pertenencia a cada una de las corrientes consideradas: el feminismo comunitario, descolonial y los quehaceres de mujeres indígenas. El valor de este tipo de muestras de gran variación reside, precisamente, como observa Sampieri (2014, p. 387), en la posibilidad que nos ofrecen, a través de la recogida de puntos de vista diversos, de aprehender la complejidad del fenómeno, así como de resaltar, no sólo las diferencias entre las distintas perspectivas -y, para el caso que nos compete, corrientes del feminismo latinoamericano-, sino también puntos de convergencia que, *a priori*, parecerían ocultos.

Siguiendo los criterios de importancia y diversidad arriba descritos, son tres las *conditio sine qua non* que cumplen las autoras seleccionadas: (i), la inclusión en el universo o la población de estudio, para lo cual su pertenencia a los feminismos descoloniales, comunitarios o quehaceres de mujeres indígenas fue considerada necesaria pero no suficiente, ya que también figuraba como un requerimiento que abordasen la cuestión de la colonialidad de género como campo específico de estudio; (ii), su

caracterización como referentes de primera línea en otras investigaciones sobre la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal, y, (iii), la diversidad. En función de esta última condición se procuró que, en su conjunto, de todas las autoras escogidas, hubiese como mínimo una integrante de cada uno de los tres feminismos latinoamericanos considerados, así como un mínimo de una representante de los dos posicionamientos teóricos existentes al respecto de la colonialidad de género (a saber: aquel que defiende la existencia precolombina del sistema sexo-género patriarcal y aquel otro que percibe en él una imposición colonial).

Conforme a los indicadores anteriores, entiendo que el estudio del pensamiento de María Lugones, fundadora del feminismo decolonial y punto de partida en las reflexiones latinoamericanas sobre la naturaleza colonial del género, resulta irrenunciable. Ella aparece, *de facto*, como la pensadora de referencia por excelencia en todas aquellas investigaciones que hacen alusión al problema de la naturaleza colonial del género (Mendoza, 2014a; Montanaro Mena, 2016; Oyhantcabal, 2021). De interés, también, las aportaciones de Julieta Paredes y Adriana Guzmán, quienes, pertenecientes al feminismo comunitario, dialogan de manera muy estrecha con los argumentos de Lugones en aras de su refutación. Por formar parte, también, del feminismo descolonial pero mantener, paradójicamente, un posicionamiento teórico más próximo al de las comunitarias que al de María Lugones, la obra de Rita Laura Segato constituye nuestra tercera unidad de análisis. En última instancia, por ser exponente de los quehaceres de mujeres indígenas y conversar, de forma crítica, con los argumentos de Rita Segato, el pensamiento de Aura Cumes figura como la última de nuestras unidades de análisis. Las obras y reflexiones de estas cinco pensadoras nos ocuparán, entonces, a lo largo de los capítulos que conforman esta tesis.

5. Sobre la estructura: qué -y en dónde- encontrarás en esta tesis

Son cuatro los capítulos en los que se estructura la presente investigación. El primero de ellos, en consonancia con el objetivo destinado a caracterizar el sistema sexo-género patriarcal, propone un recorrido por el concepto de *patriarcado*, desde su nacimiento en el seno del feminismo radical, hasta sus posteriores complejizaciones de la mano de los feminismos negros y marxistas. De igual manera, aborda su desplazamiento en pro de la adopción de la noción de *sistema sexo-género* propuesta por Gayle Rubin (1986). De las

limitaciones de esta última, en lo que a la universalización del binarismo de género y del dimorfismo sexual respecta, también daré cuenta en este primer capítulo. Ello, a través de una aproximación a los planteamientos de la teoría *queer* y a los posicionamientos poscoloniales y descoloniales. Una vez clarificado en qué consiste el sistema sexo-género patriarcal y el porqué de la elección de este complejo conceptual en lugar de las expresiones individuales *sistema sexo-género* o *patriarcado*, el segundo capítulo, “Feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas”, se erigirá a modo de cartografía de las perspectivas desde las cuales el origen de aquel será abordado para el caso de *Abya Yala*.

En la medida en que son tres las corrientes de los feminismos latinoamericanos desde las cuales la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal será problematizada, así serán tres, también, las secciones que conformarán el capítulo segundo. En él, intento detallar, en primer lugar, el origen teórico del feminismo decolonial, entendiéndolo como el resultado de la convergencia del giro decolonial abanderado por la red Modernidad/Colonialidad y de los feminismos de color estadounidenses, con especial relevancia de la propuesta de la interseccionalidad. Justifico, en segundo término, el modo en que la diversificación del feminismo decolonial habría dado lugar al florecimiento de *diversos feminismos descoloniales*, unidos, sin embargo, por una serie de preocupaciones comunes: la denuncia del racismo de género que permearía el feminismo hegemónico, la crítica al régimen político/colonial de la heterosexualidad, la apuesta por la recuperación de las voces y luchas de las mujeres indígenas, o las reflexiones en torno a las relaciones entre modernidad, colonialidad y patriarcado, son tan sólo algunos ejemplos. La segunda sección de este capítulo se encuentra destinada, por su parte, al análisis de los postulados claves y del devenir genealógico del feminismo comunitario abanderado por las feministas aymaras bolivianas y las mujeres xinkas integrantes de la *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán* (Jalapa, Guatemala). Finalmente, en “Quehacer de mujeres indígenas”, le lector podrá identificar un intento por comprender los largos caminos de lucha recorridos por aquellas mujeres indígenas que, organizadas en torno a la defensa del cuerpo y del territorio, muestran su rechazo al feminismo bajo la asunción de que se constituye este como un movimiento eurocéntrico y colonial.

Si los dos primeros capítulos se articulan a modo de marco teórico-conceptual con el propósito de aprehender los fundamentos del sistema sexo-género patriarcal, por

constituir sus orígenes el objeto de estudio de esta investigación, así como de los feminismos comunitarios, descoloniales y quehaceres de mujeres indígenas, por ser estas las perspectivas desde las cuales el objeto de estudio será observado, los dos últimos capítulos se encomiendan a exponer, propiamente, cuáles son los posicionamientos que, desde las consabidas corrientes del feminismo latinoamericano, son sostenidos al respecto de la naturaleza colonial del binarismo y la jerarquía sexo-genérica. Bajo la hipótesis de que las exponentes comunitarias, descoloniales e indígenas se dividen entre aquellas que afirman la existencia de un patriarcado preintrusión colonial y aquellas otras que defienden su naturaleza colonial, el capítulo tercero recoge los argumentos esgrimidos por estas últimas mientras que, por su parte, el último capítulo, “Tras las pistas de un patriarcado precolonial”, hace lo propio con aquellos otros apuntalados por las feministas comunitarias y por la feminista descolonial Rita Segato, quienes se posicionan a favor de la primera posibilidad teórico-histórica.

Acorde con la selección de la muestra arriba detallada, es el pensamiento de María Lugones y Aura Cumes el que ocupa las páginas destinadas a la presentación de los posicionamientos a favor de la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal. El tercer capítulo se divide así en dos secciones, la primera de las cuales se entrega a la exposición de los referentes teóricos que, provenientes de latitudes y culturas diversas, posibilitaron a la filósofa argentina afirmar, por vez primera, que el género binario y patriarcal figura, para el caso de *Abya Yala*, como una imposición colonial. Por su parte, el segundo epígrafe, “Aura Cumes: una lectura del género maya desde el *Popol Vuh*”, recoge las razones argüidas por Aura Cumes en el planteamiento de una paridad complementaria de los géneros que, con anterioridad a los procesos de conquista, habría articulado la sociedad maya quiché. Especial énfasis se hará en su lectura en clave descolonial del relato de origen *Popol Vuh*, planteado por ella como un testimonio de la complementariedad de los géneros que, presumiblemente, habría imperado en la Mesoamérica ancestral.

En el cuarto y último capítulo, le lector podrá acercarse a la contraparte de los planteamientos presentados en el capítulo tercero: aquellos que sostienen la existencia del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala* con anterioridad a la conquista. De nuevo, conforme a la selección de la muestra en el apartado metodológico detallada, para este fin se congrega, en primer lugar, al pensamiento de Julieta Paredes y Adriana Guzmán, quienes, desde el feminismo comunitario aymara, llevan a cabo un esfuerzo cuasi

arqueológico por desentrañar el pasado del *Tawantinsuyu* en lo que a su organización de género respecta, concluyendo la existencia en él de un patriarcado originario que entroncaría, posteriormente, con el patriarcado colonial ibérico. De forma similar, Rita Segato habría conceptualizado el tránsito de un patriarcado de baja intensidad con base en la dualidad a un patriarcado de alta intensidad construido sobre el binarismo con motivo de la conquista. De este esquema conceptual es que se dará cuenta en la última sección de este capítulo cuarto que, al igual que su anterior, irá acompañado de evidencias históricas que, provenientes de otras fuentes, tendrán como objetivo servir de refuerzo o contrapunto, según el caso, de las hipótesis sostenidas por las distintas autoras.

Se espera, al final de esta investigación, le lectore contará con las claves necesarias para distinguir entre las distintas posiciones que, en el seno de los feminismos latinoamericanos contemplados, han sido planteadas y argumentadas al respecto del origen colonial del sistema sexo-género patriarcal. De igual modo, se prevé, podrá (re)conocer los principales testimonios históricos que avalan o refutan las argumentaciones anteriores para, desde su compleja ambivalencia, forjar una opinión propia acerca de la naturaleza colonial del binarismo y de la jerarquía sexo-genérica en *Abya Yala*.

CAPÍTULO I. EL PATRIARCADO Y EL SISTEMA SEXO-GÉNERO. APROXIMACIONES DESDE LOS FEMINISMOS

Como se podrá comprobar, en esta investigación se ha optado por hacer uso del término *sistema sexo-género patriarcal*, dos nociones que, por lo general, suelen ser empleadas independientemente como sustantivas y exhaustivas. Tanto es así que, cuando Gayle Rubin acuñó el sistema sexo-género en su obra “El tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo” (1986), tenía como objetivo el elaborar un concepto que sustituyese al patriarcado como una de las categorías claves en el análisis feminista (Fernández Domingo, 2013, p. 16). Y es que, al contrario que la expresión *patriarcado*, el sistema sexo-género, aclaraba en aquel texto Gayle Rubin (1986, p. 96), refería a los procesos de construcción de la masculinidad y feminidad a partir del sexo dimórfico⁸, los cuales no implican, necesariamente, la subordinación de lo femenino frente a lo masculino. En otras palabras: la antropóloga estadounidense defendía la posibilidad de una organización de género que no por ello fuese, *a fortiori*, jerárquica, es decir, patriarcal (1986, p. 105).

El motivo por el que se ha decidido, para este trabajo, adjetivar el patriarcado y añadirlo al sistema sexo-género, es doble: por un lado, se busca dejar constancia de que, cuanto menos desde la expansión de la modernidad, el patriarcado ha sido la forma de organización del sistema sexo-género por excelencia en *Abya Yala*, siendo este nuestro contexto geográfico de referencia; en segundo lugar, nos referimos al sistema sexo-género, y no en exclusivo al patriarcado, porque, en los argumentos esgrimidos desde los feminismos descoloniales y comunitarios, no sólo está en juego el carácter moderno/colonial de la subordinación de las mujeres, sino también de la organización de la sociedad latinoamericana en dos géneros exhaustivos contruidos en correlación con la sexuación dimórfica de los cuerpos.

⁸ El dimorfismo sexual refiere al imaginario que defiende la existencia de dos sexos biológicos exhaustivos (macho/hembra), sobre los cuales se fundamentaría la construcción social del género masculino y femenino. Desde la teoría *queer* y la biología reciente se refuta esta concepción binaria del sexo, detallando la existencia de múltiples marcadores sexuales (cromosomas, caracteres sexuales externos, caracteres sexuales internos, hormonas, etc.) que pueden aparecer en combinaciones diversas (Alcántara, 2013; Córdoba García, 2005; Fausto-Sterling, 2006).

A. FEMINISMOS Y PATRIARCADO. ORIGEN, DEFINICIÓN Y DEBATES TEÓRICOS

En sentido etimológico, *patriarcado* alude al gobierno del *pater*. Históricamente, esta noción habría sido empleada para caracterizar aquella “organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aún lejanos de un mismo linaje” (Real Academia Española, s.f., definición 5). No obstante, fueron los teóricos marxistas y, en segunda instancia, las feministas radicales, las encargadas de introducir este término en las ciencias sociales (Lagarde y de los Ríos, 2005). Los primeros lo hicieron aludiendo al patriarcado como un sistema de relaciones entre hombres que organizaba las jerarquías en las sociedades feudales pero que, sin embargo, no tendría cabida en aquellas sociedades capitalistas donde la dominación de clase se habría impuesto como eje estructurador de la sociedad. Distinta concepción sería sostenida, por su parte, por el feminismo radical, para cuyas exponentes el patriarcado aparecía como un sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres (Hartmann, 1996, pp. 11-12).

El concepto de patriarcado habría permeado por vez primera en los estudios de género, como se adelantaba, de la mano de las feministas radicales. Con su uso, aspiraban a caracterizar el que consideraban como el sistema de opresión primario en todas las sociedades y fundamento, por su parte, de todos los demás sistemas de dominación existentes (Sánchez Muñoz, Beltrán Pedreira, & Álvarez, 2001). Argumentaban, las explicaciones anteriormente formuladas en torno a la subordinación de las mujeres resultaban insuficientes por subsumir, en su mayoría, las relaciones de género bajo otras categorías analíticas, como la clase social. *De facto*, el feminismo radical habría surgido, en buena medida, como un revulsivo ante el tratamiento que el pensamiento marxista clásico habría hecho de *la cuestión de la mujer*, cuestión que, bajo su mirada, parecía ser fagocitada por el análisis de la lucha de clases y la utopía comunista (Beltrán Pedreira & Maquieira D’Angelo, 2001, p. 79). Por este motivo, las feministas radicales consideraban de urgencia la búsqueda, por parte del feminismo, de un término que hiciese alusión a la relación, desigual y específica, entre hombres y mujeres (Oppen, 2016). Este vacío epistémico vendría a ser solventado, precisamente, con la reformulación de la noción de *patriarcado* y su introducción a los estudios de género y feministas.

1. El marxismo clásico y la cuestión de las mujeres

En esta primera sección se problematizará el modo en que la cuestión de las mujeres figuraba presente en la obra de los autores marxistas clásicos, a fin de entender las cegueras e insuficiencias que habrían dado lugar al nacimiento del feminismo radical y a la necesidad de llevar a cabo una reapropiación de la noción de patriarcado en alusión a la relación específica entre los sexos. Se hablará de *marxismo y cuestión de las mujeres* y no de *marxismo y feminismo* siguiendo la tipificación de Heidi Hartmann (1996, p. 3), quien detalla cómo, mientras el feminismo procura analizar las causas de la existencia de una desigualdad entre los sexos, la inmensa mayoría de los marxistas clásicos habrían explicado la situación en la que se encuentran las mujeres, no desde su relación con los varones, sino desde su posicionamiento en el sistema económico. En este sentido, no sólo no podríamos apuntar a la existencia de un análisis feminista en los textos canónicos del marxismo, sino que incluso sería posible referir a la presencia de un enfrentamiento teórico-conceptual entre ambas corrientes.

Cuando se habla de marxismo, explica Catharine A. MacKinnon (1995), se denota, en sentido amplio, aquella teoría que “analiza críticamente las leyes dinámicas del movimiento en la sociedad en su totalidad, su materialidad y su historicidad, combinando la determinación con la agencia, el pensamiento con la situación, y se basa de modo complejo en el interés” (p. 86). A esta definición, se podría incorporar la centralidad que el antagonismo entre clases sociales adquiere en los estudios marxistas, así como el proyecto de construcción de una sociedad donde aquellas no tengan cabida. Se puede considerar, por ende, al marxismo como una teoría social que, como tal, no sólo identifica la causa de la injusticia social en la realidad actual, sino que también propone una solución (Guzmán Arroyo & Paredes Carvajal, 2014, p. 64).

En la medida en que el marxismo procura ofrecer un análisis exhaustivo de la vida social a través de la explicación del modo de producción capitalista⁹ y de la relación entre las clases sociales que de aquel derivan, una de las principales denuncias que desde su seno se habría dirigido al feminismo tendría a ver con la amenaza que este movimiento supondría para la clase obrera, al promover su división e imposibilitar, presuntamente, la

⁹ Se entiende por *modo de producción* la forma en la que se organiza la economía para producir bienes y servicios, así como la manera en que aquellos son distribuidos e intercambiados. En las sociedades capitalistas, aquel se caracterizaría “por el fenómeno del trabajo asalariado, que permite que el dinero se transforme en capital, con una inevitable tendencia a la acumulación y a la concentración” (Ocariz Braña, 1977, p. 1072).

adquisición de una conciencia proletaria común (Hartmann, 1996; MacKinnon, 1995). Si bien esta fue una de las críticas más comúnmente referidas por los marxistas frente a la teoría y la lucha feminista, no fue, con todo, la única: la acusación de forjar alianzas con la burguesía, por pertenecer, algunas de sus representantes, a la clase media-alta; su caracterización como movimiento individualista, debido a la centralidad que sus agentes le otorgarían a la vida privada, o el escepticismo ante la idea de que la división sexual es tan fundamental como la determinada por las clases sociales, son tan solo algunos de los argumentos más recurridos por el marxismo para evitar poner la cuestión feminista en el centro (MacKinnon, 1995). Se analizará en el tercer apartado cómo, sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, y con los precedentes de Flora Tristán o Alexandra Kollontai, entre otras, habrían emergido voces significativas en el intento por forjar una alianza fructífera entre marxismo y feminismo.

Aunque no resulte posible hablar de la incorporación de una perspectiva feminista en los textos canónicos del marxismo, no por ello la reflexión acerca de la situación de las mujeres habría estado completamente ausente, si bien en muchos casos resultaría ciega al género (Hartmann, 1996, p. 2). Ejemplo de ello son los análisis realizados por Karl Marx en sus obras. Muy crítico con todas las teorías naturalistas acerca de las desigualdades humanas, Marx habría replicado esos mismos argumentos, sin embargo, en lo que atañe a la situación de las mujeres. De este modo, al mismo tiempo que señalaba la necesidad de explicar la clasificación de la población en clases sociales desde una perspectiva constructivista, argüía que la separación de los sexos y su ubicación en distintas esferas resultaba del todo natural: “dentro de las familias... surge naturalmente una división del trabajo debido a las diferencias de sexo y edad, una división que consecuentemente tiene una base puramente física”, concluía el filósofo (1967, p. 352). Así mismo, el escritor de *El Capital* se mostraba muy crítico con el impacto que la implementación del capitalismo habría tenido sobre las mujeres al encomendarlas al trabajo remunerado, más preocupado por el hecho de que debido a ello no podrían dedicarse completamente a las tareas del hogar y al cuidado de la familia que por la carga que esta doble jornada suponía para ellas (MacKinnon, 1995, p. 48). Ahora bien, es en la obra de su compañero Friedrich Engels donde resulta posible rastrear un intento más elaborado de explicar la situación de las mujeres desde el marco teórico marxista.

Al contrario que Marx, Engels sí percibía la jerarquía entre hombres y mujeres como una cuestión social; no obstante, atribuía sus causas, en exclusivo, a la forma que la familia habría adoptado con el nacimiento de la propiedad privada y, con ella, de las

clases sociales (De Beauvoir, 2017; Lagarde y de los Ríos, 2005). Para el autor de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, es con la aparición de la propiedad privada que surge, si bien no la división sexual del trabajo, sí su distinta valoración, privilegiando aquellas labores que, de forma supuestamente natural, habrían sido desempeñadas históricamente por los varones. Sería a partir de ese momento, por tanto, cuando la riqueza, ahora acumulable, pasaría a estar en manos de los hombres, siendo a ellos a los que les correspondería el derecho de heredar sus propiedades a su descendencia. La organización familiar, fundamentada con anterioridad en la línea materna, pasaría entonces a depender del derecho del padre, implementándose el mandato de la monogamia femenina, concluye Engels, en aras de que el varón pudiese cerciorarse de que aquel al que le iba a ceder su legado *post mortem* pertenecía, verdaderamente, a su linaje (Ciriza, 2007; MacKinnon, 1995; Miranda Mora, 2018).

En resumen, siguiendo la línea argumentativa de Engels, es con el nacimiento de la propiedad privada y de las clases sociales que la sociedad igualitaria habría dejado paso a una sociedad jerárquica donde el trabajo desempeñado por las mujeres devendría en objeto de una menor valoración, el derecho de la madre sustituido por la hegemonía del derecho paterno y el cuerpo y la sexualidad de las mujeres controlados en aras de la protección de la legítima herencia (MacKinnon, 1995). La condición de posibilidad de la restauración de este igualitarismo primario, por su parte, es identificada por el sociólogo alemán en la erradicación de las causas que habrían habilitado la jerarquía sexual: la propiedad privada y las clases sociales. Por ende, el autor de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* no habría dudado en alentar a las mujeres a que se incorporasen como trabajadoras asalariadas a la esfera de la producción y se uniesen, en última instancia, a los varones en la acción revolucionaria contra el capitalismo (De Beauvoir, 2017; Hartmann, 1996).

A pesar de que en la obra de Engels las mujeres aparecen como sujetos clave, la explicación que de su situación ofrece no resulta, pese a ello, exenta de aporías. En primer lugar, nos podríamos cuestionar, junto con Simone de Beauvoir (2017, p. 87), si verdaderamente el origen de la opresión de las mujeres se sitúa en el nacimiento de la propiedad privada o si, más bien, es la dominación que sobre ellas ya pesaba con anterioridad la que habría permitido que a los varones se le adjudicase la realización de aquellos trabajos más valorados y, a su vez, el privilegio de posesión y acumulación de riqueza. Del mismo modo, del argumento de Engels se seguiría que tan sólo aquellos varones con propiedades que heredar pueden ejercer una opresión real sobre las mujeres,

eximiendo a la clase obrera de reproducir la desigualdad entre los sexos. Esta sería, por ende, una característica de la familia burguesa, y no del total de la población. La situación de las mujeres parecería quedar explicada, en definitiva, desde su posición en el sistema capitalista, negando que los varones obreros pudiesen ejercer una verdadera relación de poder sobre las mujeres de su misma clase social. Sin embargo, parece cuestionable que sólo existan desigualdades entre hombres y mujeres en las clases burguesas. Engels erraría, por consiguiente, en la defensa de un determinismo económico por el que las cuestiones de género quedarían reducidas a la clase social (De Beauvoir, 2017; MacKinnon, 1995).

Tanto en Marx como en Engels es posible detectar una ceguera ante el modo en que el patriarcado habría influido y moldeado la propia existencia del sistema de producción capitalista, así como una explicación reduccionista de las relaciones de género desde las relaciones económicas. En otras palabras, ambos autores habrían derivado la situación de las mujeres de la situación de la clase obrera y, por ende, subordinado la primera a la segunda. Este movimiento argumentativo fue denominado por MacKinnon (1995) como un *derivar y subordinar*, y sería común a otras grandes figuras del marxismo como August Bebel, Fidel Castro, Mao Tse-Tsung o Alexandra Kollontai. Sin embargo, no fue este el único lente desde el cual el marxismo habría de aproximarse a las relaciones de género. Otra perspectiva recurrente habría consistido en un ejercicio de *igualar* el sexo a la clase y *hundir* al primero, atribuyéndole las mismas características que a la clase social. Lenin, León Trostky o Rosa Luxemburgo serían algunas de las figuras que habrían optado por esta segunda técnica (MacKinnon, 1995). Sin embargo, al pensar el género desde el paralelismo de la clase, habrían ocultado la especificidad de aquel y hecho de la clase una categoría omniabarcante, ignorando, como apunta Marcela Largade (2005), que las mujeres ni son solo oprimidas por su clase social, ni tampoco explotadas como si de una clase se tratase:

Las mujeres no constituyen una clase, pero están en todas ellas. La teoría de las clases permite comprender aspectos de sus vidas y de las sociedades en que ocurren, pero no su condición genérica. Las mujeres son oprimidas por ser mujeres, no son explotadas (sólo algunas por su posición de clase). Entonces no es válido homologar opresión y explotación (...) Es necesario definir

aproximaciones metodológicas claras y categorías específicas o se cometerá el error de aplicar conceptos y categorías de otros fenómenos y llegar a conclusiones teóricas y políticas equivocadas. (pp. 100-101)

Es como consecuencia de la insuficiencia del análisis marxista para dar cuenta de la situación de opresión vivida por las mujeres, en la medida en que esta quedaba en las explicaciones de aquel subsumida a la cuestión de clase, que surgiría, en el seno del feminismo, la necesidad de crear categorías analíticas específicas para problematizar la jerarquía de género. Emergen, en este contexto, dos intentos de superación del marxismo clásico: el abanderado por el feminismo radical, en cuyo seno es que tendría lugar el nacimiento del *patriarcado* como concepto de análisis feminista y, en segundo término, el propulsado por las feministas marxistas, que, conscientes de la necesidad de reformular el marco teórico de un marxismo que resultaba ciego al género, rehusaron, sin embargo, renunciar al abordaje marxista y apostaron, *sensu contrario*, por explorar las fronteras y conexiones entre el capitalismo y el patriarcado. Los dos siguientes apartados van destinados, precisamente, a llevar a cabo una inmersión en estas dos corrientes del feminismo y en la trayectoria que en ellas habría de recorrer la noción de *patriarcado*, clave, recuérdese, para la presente investigación.

2. La introducción del patriarcado en los estudios feministas. El feminismo radical

En el intento por definir aproximaciones metodológicas claras y categorías concretas que permitiesen un abordaje más específico de la situación de las mujeres -no reductibles, en última instancia, al análisis marxista-, es que surge el feminismo radical. Representado por figuras como Kate Millett o Sulamith Firestone, el feminismo radical se habría desarrollado en Estados Unidos entre los años 1967 y 1975, según la cronología de Alice Echols (1989), si bien su influencia se habría expandido por todo el mundo, con notable incidencia hasta nuestros días. Bajo el lema *lo personal es político*, el feminismo radical habría emergido como una crítica al marxismo y al papel secundario que este le otorgaba a la subordinación de las mujeres frente a la explotación de clase. Autoproclamándose *La Nueva Izquierda*, las feministas radicales defenderían así que la opresión de las mujeres es la opresión primaria en todas las sociedades, fundamento para todos los demás sistemas

de dominación existentes y anterior, por consiguiente, a la lucha de clases (Beltrán Pedreira & Maquieira D'Angelo, 2001, p. 79).

El feminismo radical, cabe destacar, no emerge únicamente como contrapunto del marxismo, sino también del feminismo liberal. Mientras el feminismo liberal habría percibido históricamente la sociedad como un conjunto de individuos y definido, por tanto, a las mujeres desde la mujer individual, el feminismo radical habría apostado, desde sus orígenes, por ver en las mujeres un colectivo con voluntades e intereses comunes. De forma similar, la vida social no aparece para feministas radicales como nada más que la suma de las agencias concretas, sino que se compone también de leyes estructurales que escaparían al libre albedrío de los individuos. En última instancia, las feministas radicales no conciben la situación de las mujeres como resultado de un escenario de disparidad en el acceso a determinados ámbitos de la sociedad, sino como la consecuencia de un sistema de subordinación exhaustivo que debe ser destruido (MacKinnon, 1995). La centralidad que las feministas radicales le concederían a la opresión de las mujeres habría forjado en ellas la necesidad de acuñar *de facto* un término que hiciese referencia exclusiva al sistema de dominación de los sexos, al cual consideraban independiente de todos los demás existentes. A él se terminarían por referir bajo la denominación de *patriarcado*.

El concepto de *patriarcado* aparece por primera vez en los estudios feministas de la mano de Kate Millett, quien lo definía en su *Política sexual* como aquella “institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres)” (1995, p. 170). Dicha obra es, quizás, uno de los textos más significativos del feminismo radical, junto con *Sisterhood is Powerful* (1970), de Robin Morgan; *The Female Eunuch* (1970), de Germaine Greer, o *La dialéctica del sexo* (1970), de Shulamith Firestone. Estas dos últimas pensadoras habrían emprendido en sus textos la tarea de indagar dónde es que se encuentra origen del patriarcado. La respuesta por ambas ofrecida resultó ser muy similar, y fue resumida por Firestone en la siguiente formulación: “fue la biología reproductiva de la mujer la razón de su opresión original e ininterrumpida después” (1976, p. 64). Si bien la genealogía firestoniana permite otorgarle una base material al patriarcado, considerado por algunas feministas marxistas nada más que una estructura ideológica, el naturalismo es una de las críticas, a mi parecer acertadas, que a ella pueden ser dirigidas (MacKinnon, 1995; Young, 1992). Y es que, si la biología reproductiva y la maternidad fungen para la feminista radical como la causa de la opresión de las mujeres, se sigue de ello que, en todas las épocas y

culturas, el patriarcado pesó y pesará sobre las mujeres, sin otra posibilidad de escapatoria que el rechazo a la reproducción de la especie. En otras palabras, la consecución de la igualdad por parte de las mujeres implicaría, en última instancia, la extinción de la propia humanidad. Ante este escenario, considero, el feminismo tendría poco por lo que luchar.

En la caracterización del origen del patriarcado realizada por Firestone se puede rastrear uno de los postulados del feminismo radical más cuestionados por las demás teorías sociales: la ahistoricidad y el esencialismo que por sus exponentes le es concedida al patriarcado. Pareciera, por las formulaciones de las feministas radicales, que el patriarcado habría existido desde siempre como un fenómeno transhistórico y transcultural que subyuga a todas las mujeres por igual, proclamando así una unidad entre ellas en lo que a su opresión refiere (Acker, 1989, p. 16; Butler, 2007). De este modo, estarían retornando al esencialismo explicativo del que el feminismo, desde su nacimiento, habría pretendido rehuir (Oppen, 2016, p. 174). En palabras de Sheila Rowbotham (1983), feminista socialista: “la palabra ‘patriarcado’ tiene sus propios problemas. Implica una forma a-histórica y universal de opresión que nos lleva a la biología -y por lo tanto oculta no solo cómo surgió la necesidad de reconocer diferencias biológicas, sino también la multiplicidad de maneras en las que sociedades han definido el género” (p. 210). Una ahistoricidad y universalidad que, paradójicamente, atravesaría incluso los análisis historiográficos que sobre el origen del patriarcado se habrían hecho desde el feminismo radical, tal y como se evidencia en la obra de Gerda Lerner.

Habría sido Gerda Lerner (1990) una de las primeras feministas radicales que, rechazando la hipótesis biologicista de Firestone, habría intentado arrojar luz sobre el origen del patriarcado. Lejos de secundar tampoco aquellas teorías que apuntan a la existencia de un matriarcado originario que, con motivo de una derrota histórica, habría dejado paso a la dominación masculina (Webster & Newton, 1979), Lerner (1990) percibirá en la construcción del patriarcado un proceso de larga duración que se habría empezado a fraguar en el Próximo Oriente del 3100 a.C. y que no habría culminado hasta el 600 a.C. para el caso de la civilización occidental. El punto de inflexión para Lerner se situaría en el nacimiento de la agricultura, el cual habría supuesto el incremento de la necesidad de mano de obra y, por ende, de someter a control la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres. Si bien la historiadora austríaca-estadounidense habría acotado la aplicación de su teoría sobre el origen del patriarcado al caso de Occidente, ella misma reconoce que opina que su hipótesis tiene aplicación universal. De este modo,

aunque rehúye del esencialismo subyacente al pensamiento de otras autoras como Shulamith Firestone, no por ello pareciera hacer lo propio con el carácter transcultural y cuasi trans-histórico que le concede al patriarcado, ignorando el modo en que este se habría manifestado en las distintas culturas a lo largo del tiempo y, así mismo, la forma en que habría interactuado con otros sistemas como la raza o la clase, fenómenos que, a mi entender, resultan decisivos para comprender el origen y desarrollo de la dominación masculina.

Si el marxismo clásico no resultaba satisfactorio en la explicación de la subordinación de las mujeres a causa del carácter omniabarcante que a la clase, en detrimento del género, le era otorgado, mi convicción es la de que tampoco la totalización con la que el feminismo radical concibe al género, en ocultamiento de otros organizadores sociales, resulta adecuada en el análisis de la subordinación de las mujeres. Ello deriva, en última instancia, en un efecto homogeneizador que piensa a las mujeres como iguales en su condición de oprimidas e ignora la existencia de diferencias de clase, raza, sexualidad, etc. que nos sitúan, a algunas de nosotras, en una condición de privilegio frente a otras. A pesar de ello, considero que los esfuerzos de las feministas radicales por conceptualizar la situación de las mujeres a través de la creación de nuevas categorías, como la de *patriarcado*, son dignos de ser recuperados. A continuación, expongo el modo en que, desde el feminismo marxista, se habría llevado a cabo una reapropiación de esta herramienta conceptual para ponerla en diálogo con el sistema capitalista, una empresa que, entiendo, resulta de gran importancia en la historización del patriarcado y en la ruptura con cualquier intento de aproximación descontextualizada y universalizadora.

3. Clase y patriarcado. Hacia la construcción de un feminismo marxista

Desde los años setenta, al intento del feminismo radical por diseñar un marco teórico en el que el análisis de la situación de las mujeres no resultase subordinado a las clases sociales, cabe sumarle la apuesta de otras pensadoras por tejer una alianza entre marxismo y feminismo. Asistimos así al nacimiento de un feminismo marxista que, con precedente en autoras como Flora Tristán o Alexandra Kollontai, habría surgido con el objetivo de superar la propuesta de un marxismo clásico ciego al género, pero también de un feminismo radical que se habría mostrado indiferente ante la diversidad de mujeres existente, siendo esta resultado de otros ejes de clasificación social distintos del género,

como la clase social. Son dos los enfoques que se hicieron latentes a lo largo del siglo XX en el seno de este emergente feminismo marxista: un enfoque dual, adoptado por aquellas autoras que, como Heidi Hartmann o Juliet Mitchell, abordan el patriarcado y el capitalismo como dos sistemas yuxtapuestos pero, a la vez, autónomos e independientes, y el enfoque unitario. Desde este último es que autoras como Iris Young, Mariarosa Dalla Costa, Roswitha Scholz o Silvia Federici vendrían pensando al capitalismo como un sistema totalizante, con independencia del cual el patriarcado no puede ser conceptualizado (Calderaro, 2019). A continuación, se exponen los fundamentos teóricos subyacentes a ambas posiciones del feminismo marxista.

La economista estadounidense Heidi Hartmann es, como se mencionaba con anterioridad, una de las principales exponentes de la teoría del sistema dual. En su artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” (1996), Hartmann ponía de manifiesto la necesidad de superar un análisis marxista que subordinaba la cuestión de las mujeres e intentaba explicarla desde su relación con la economía y no con los varones, mas también de reformular la noción de patriarcado tal y como habría sido concebida por las feministas radicales. De este modo, Hartmann (1996) definirá el patriarcado como un “conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres” (p. 12). En esta definición se puede observar cómo, al contrario que otras teóricas del enfoque dual que, como Juliet Mitchell, habrían concebido al patriarcado nada más que como una superestructura ideológica (Young, 1992), Hartmann entiende que la dominación masculina posee una base material, consistente en el control que los varones ejercen sobre la fuerza de trabajo de las mujeres, al excluir su acceso a algunos recursos productivos o restringir su sexualidad (Calderaro, 2019).

Patriarcado y capitalismo figuran en el pensamiento de Hartmann (1996) como dos caras independientes del modo de producción actual, motivo por el que ninguno debe ser pensado como subordinado a otro, ni ambos como fusionados. Es más, señala la economista cómo, si bien en la actualidad es posible hablar de una retroalimentación entre ambos sistemas, en los orígenes del capitalismo, este habría supuesto una amenaza para un patriarcado que llevaba siglos erigiéndose como sistema ordenador de la sociedad. Ello se debería a que, con los macroprocesos de industrialización, mujeres, niños y niñas habrían sido llamados a incorporarse al ámbito de la producción, poniendo así en peligro

su reclusión, históricamente legitimada, en el espacio doméstico. El salario familiar y la brecha salarial, apunta Hartmann (1996), habrían sido los mecanismos que patriarcado y capitalismo habrían encontrado a lo largo del siglo XX para acomodarse y reforzarse. A pesar de ello, ambos siguen apareciendo, a ojos de la feminista marxista, como sistemas independientes, en tanto ni el fin del patriarcado supondría necesariamente la erradicación del capitalismo, ni tampoco, a la inversa, la desaparición del capitalismo aparecería como condición suficiente para la destrucción del patriarcado.

El enfoque dual habría sido ampliamente criticado desde las teorías multisistemas, las cuales apuntarían a la insuficiencia de la clase y el género, en exclusión de otros sistemas de opresión (raza, etnia, religión, orientación sexual, etc.) para explicar la dominación de las mujeres. Con todo, también diversas críticas habrían sido esgrimidas desde el propio feminismo marxista (Beltrán Pedreira & Maquieira D'Angelo, 2001). En concreto, Iris Young (1992) replicó la concepción del capitalismo y del patriarcado como sistemas de producción material independientes, en tanto, a ojos de la filósofa neoyorkina, Hartmann no estaría sino legitimando la conservación intacta de las categorías marxistas. Ello, a pesar de que la propia autora de "Un matrimonio mal avenido" habría reconocido la ceguera del marco teórico marxista al respecto del sexo y, por ende, su incapacidad para explicar la situación de la mitad de la población. Esta indiferencia haría del marxismo, a ojos de Young, una filosofía política ilegítima en tanto que, al reconocerse como insuficiente en el análisis de la situación de las mujeres, también lo sería en su propósito de dar cuenta de la totalidad de las relaciones de producción vigentes en la sociedad. El segundo cuestionamiento que Young dirige a la propuesta de Hartmann versa, por su parte, en torno a la inexistencia de los criterios necesarios y suficientes para delimitar las esferas comprendidas por el patriarcado y por el capitalismo. En su artículo, Hartmann señalaba, en efecto, que el patriarcado, lejos de aparecer como una superestructura de carácter ideológico que se sobrepone al capitalismo, se erige como un sistema de relaciones materiales *sui generis*, por medio del cual los varones pueden ejercer un control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres. La pregunta que Young se plantea frente a esta tesis refiere a la ausencia de la posibilidad, una vez se acepta con Hartmann que el patriarcado gobierna las relaciones sociales materiales -no sólo en la esfera privada, sino también en la pública-, de diferenciarlo del sistema capitalista, en la medida en que ambos permearían el ámbito de lo económico y político de nuestras sociedades.

En virtud de las críticas a la teoría del sistema dual esgrimidas, Young planteará, en su célebre artículo “Marxismo y feminismo. Más allá del ‘matrimonio infeliz’ (una crítica al sistema dual)” (1992), la necesidad de asumir un enfoque unitario que permita pensar al capitalismo y al patriarcado como un mismo sistema, al que denominará *patriarcado capitalista*. Son dos las evidencias fundamentales en las que la autora se apoya para elaborar una teoría conjunta del patriarcado y el capitalismo: (i) el supuesto de que la marginalización de la mujer como fuerza de trabajo secundaria habría aparecido como inherente al capitalismo desde sus orígenes y, (ii), la convicción de que, si bien el patriarcado habría existido antes del modo de producción capitalista, con su nacimiento, habría experimentado modificaciones estructurales de tal magnitud que impedirían que pueda ser analizado ya de manera independiente. Del mismo modo que las clases sociales existían antes del capitalismo, pero difícilmente la relación entre siervo y amo resulta conmensurable con el vínculo entre el burgués y el obrero, argumenta Young (1992, p. 13), tampoco la relación entre hombres y mujeres en momentos anteriores de la historia, aun siendo ambas de subordinación, posee los mismos contenidos que los que adquiere esta misma relación a partir de la creación del capital.

El camino del enfoque unitario formulado por Young como una alternativa a la perspectiva dual se habría materializado, con posterioridad, en las teorías de la reproducción social, desde las que autoras como Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici o Roswitha Scholz habrían criticado la exclusión del trabajo de cuidados de la esfera productiva por parte del marxismo clásico y señalado, en segunda instancia, la necesidad de visibilizar cómo el trabajo realizado históricamente por las mujeres en los hogares también es generador de valor de cambio, en tanto permite la supervivencia del obrero y, por ende, la reproducción de la fuerza de trabajo. En este sentido, resultaría problemático delimitar dónde es que termina el capitalismo y empieza el patriarcado y viceversa, ya que el modo de producción actual se habría beneficiado, desde sus orígenes, del patriarcado, pero también el patriarcado habría sido reforzado con el surgimiento del capitalismo. Cómo ambos sistemas se habrían co-constituido y reconfigurado desde los orígenes de la modernidad es la pregunta de investigación a la que Silvia Federici le hace frente en *Calibán y la bruja* (2019).

En su obra, Federici asume la empresa de historizar del patriarcado, retratando cómo, a la par de la acumulación primitiva del capital que habría tenido lugar a lo largo de los siglos XVI y XVII, se produce el despojo de los conocimientos, los terrenos y la

autonomía sexual y moral de las mujeres. Ello, por medio de la exacerbación de la división sexual del trabajo, del control sobre la reproducción y de su reclusión en el espacio doméstico. Emerge así el patriarcado moderno que, para la autora, habría resultado tan decisivo en la acumulación primitiva del capital como la conquista de América, la expropiación de las tierras comunales, o la separación de las fuerzas y los medios de producción, todos ellos fenómenos develados por el propio Marx (Federici, 2019, pp. 94-181). Y es que, finalmente, el disciplinamiento del cuerpo y la sexualidad de las mujeres que en este momento tendría lugar, permitía garantizar la reproducción de la mano de obra necesaria para el crecimiento del capital emergente. Lejos de tratarse este de un proceso pacífico y gradual, concluye Federici (2019, p. 254), la gran *caza de brujas* habría constituido el medio por el que todas aquellas subjetividades que suponían una amenaza para el orden capitalista en configuración (trabajadoras sexuales, mujeres infértiles o con control sobre su salud reproductiva) pudieron ser aniquiladas.

Una reflexión similar a la de Federici es llevada a cabo por la feminista socialista Roswitha Scholz, quien entiende el patriarcado, más que como un resquicio pre-capitalista destinado a desaparecer con la modernidad, como el producto resultante de la acumulación originaria que se inicia a partir del siglo XVI: “esto no quiere decir que esa relación no posea una historia premoderna; sin embargo, con la universalidad de la mercancía alcanzó una cualidad completamente nueva (...) El patriarcado no es, pues, un residuo de la Antigüedad y el Medievo que tenderá a desaparecer en las actuales sociedades capitalistas, sino que (...) es el capitalismo el que lo embrutece (2013, p. 49). Esta reflexión de la intelectual y periodista alemana sintetiza, de manera prolija, los aportes de la extensa investigación realizada por Federici y por ella misma, aportes que, a mi parecer, resultan muy acertados en la contextualización de un sistema patriarcal que se habría entretejido históricamente con el modo de producción capitalista, al que refuerza y por el que, simultáneamente, se ve reforzado. Con todo, entiendo, dichas contribuciones resultan insuficiente en la medida en que ignoran el modo en que el capitalismo y los procesos de racialización, así como estos últimos y el patriarcado, habrían figurado entrelazados entre sí desde el inicio de la modernidad. Serían las feministas negras y, posteriormente, chicanas y latinoamericanas, las encargadas de solventar esta laguna presente en el seno del feminismo marxista.

4. Raza y patriarcado. Abordajes interseccionales desde el feminismo negro

Al legado de las feministas marxistas en la desesencialización e historización del patriarcado, cabe sumar las aportaciones de las feministas negras y chicanas que, de manera sistematizada desde finales de los años setenta en Estados Unidos, habrían dirigido sus esfuerzos a esclarecer cómo la opresión patriarcal no se imbrica únicamente con el capitalismo, sino también con los procesos de racialización. Estas pensadoras y activistas manifiestan así que su experiencia como mujeres negras y chicanas no sólo viene determinada por la diferencia sexual, ni tampoco por su clase social, sino también por su condición de personas racializadas en un sistema racista (Davis, 2018; hooks et al., 2004; Moraga & Castillo, 1988). Niegan, en consecuencia, la supuesta unidad en la opresión de las mujeres que había sido proclamada por el feminismo radical, haciendo así un llamamiento a la necesidad de observar cómo el patriarcado adquiere distintas formas, no sólo en los diversos sistemas de producción, como habrían apuntado las feministas marxistas, sino también en los diferentes lugares del mundo en los que se entretajan con otros sistemas de opresión, como la raza¹⁰.

El feminismo negro surge, como lo señala la filósofa Mercedes Jabardo (2012), en la “confluencia (y tensión) entre dos movimientos, el abolicionismo y el sufragismo, en una difícil intersección” (p. 27) . Los primeros (des)encuentros entre ambas luchas sociales pueden ser rastreados a lo largo del siglo XIX, cuando las mujeres blancas estadounidenses de clase media-alta se volcaron en la empresa de apoyar y, en algunos casos, incluso liderar, las campañas en contra de la esclavitud de la población negra. De esta experiencia es que muchas de ellas habrían adquirido conciencia de su propia opresión como mujeres, empezando así a establecer los primeros paralelismos entre la esclavitud y su situación como esposas relegadas a la vida doméstica. De igual modo, de su participación en la organización del movimiento abolicionista es que aprenderían a recaudar fondos, participar en asambleas públicas, convocar reuniones y difundir escritos

¹⁰ A lo largo de esta tesis, el término *raza* será referido en numerosas ocasiones. Ahora bien, cabe mencionar, no por ello se piensa aquella como un rasgo inherente a las corporalidades humanas, sino que con su denominación aludo, más bien, y siguiendo al sociólogo Anibal Quijano (2009, 2014b), a una *ficción*: la cristalización de un patrón de poder global que, fundamentado en la colonialidad y en la inferiorización de lo no-blanco, se habría implementado y consolidado a partir del siglo XVI con motivo de la invasión ibérica de *Abya Yala*. En este sentido, también apuesto, en diversos lugares, por el uso de la expresión *procesos de racialización*, la cual pone énfasis en el carácter constructivo, pro-yectivo y en devenir, en función de los intereses de las dinámicas capitalistas y coloniales del momento, de aquello que comúnmente conocemos como *raza*.

(Davis, 2018). Todas estas técnicas habrían resultado fundamentales para que, a partir de 1840, luego de que algunas abolicionistas fuesen excluidas por sus compañeros varones de la *Convención Mundial Contra la Esclavitud* celebrada en Londres, emprendiesen la construcción de un movimiento independiente por la emancipación de las mujeres (Davis, 2018; Royo Herrera, 2018; Sánchez Muñoz, 2001).

Si bien la situación de las mujeres habría sido ignorada por un movimiento abolicionista ciego al género, el feminismo sufragista estadounidense que habría surgido de la mano de las mujeres blancas como contrapunto de aquel, reprodujo, desde sus orígenes, esa misma exclusión hacia las mujeres negras. Así se puso de manifiesto en la petición, por parte de las sufragistas, de que las mujeres negras caminasen de forma separada en las manifestaciones. Otros ejemplos paradigmáticos habrían sido la discriminación de los clubs de mujeres negras o su exclusión de la convención de *Seneca Falls* (Jabardo et al., 2012). Siendo este el primer acto público en el que las sufragistas, con Elizabeth Cady Stanton y Lucrecia Mott a la cabeza, reivindicaron su derecho al voto, no hubo en él cabida para mención alguna a aquellas mujeres negras sobre las que pesaba, no solo la dominación sexista, sino una doble y, en muchos casos, una triple opresión: la sexista, la clasista y la racista (Davis, 2018).

Es en este contexto donde aparecen las primeras voces que, como la de Sojourner Truth o Ida Wells, dedicarán sus esfuerzos a denunciar las múltiples opresiones que marcaban sus cuerpos de mujeres negras y la exclusión a la que habrían sido sometidas, no sólo por parte del movimiento antirracista, sino también del feminismo sufragista (Jabardo et al., 2012). No será hasta los años ochenta del siglo XX, sin embargo, cuando, en el marco de la tercera ola feminista, se empiece a hablar de la existencia de un feminismo negro. Ello se debió, en parte, a la aparición en su seno del enfoque de la interseccionalidad, que, acuñado por la abogada Kimberlé Crenshaw (2012), buscaba dejar constancia de cómo las distintas relaciones de poder, en concreto, la raza y el género, interactúan en el condicionamiento de la experiencia de las mujeres negras. Pese a ello, cabe señalar que la propuesta de Crenshaw, posteriormente introducida en los estudios feministas de la mano de Patricia Hill Collins (2002), no haría más que condensar el conjunto de aportes que, a lo largo del siglo XIX y XX, Sojourner Truth, Sueli Carneiro o la *Colectiva Río Combahee*, entre otras, habrían venido haciendo en aras de perfilar el modo en que racismo, clasismo y sexismo se retroalimentan y refuerzan entre sí (Viveros

Vigoya, 2016). Así se referían las integrantes del *Colectivo Río Combahee* en su declaración de 1977 al *eslabonamiento de opresiones*:

Estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica (...) basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan (...). Encontramos difícil separar la opresión racial de la clasista y de la sexual, porque en nuestras vidas (...) son una experiencia simultánea. (p. 172)

Desde el enfoque interseccional que atraviesa, sea de forma implícita o explícita, la inmensa mayoría de los aportes del feminismo negro, la hipótesis radical conforme a la cual el patriarcado es pensada como la opresión primera y determinante del igual destino de todas las mujeres resulta, en efecto, aporética. Reconocen las exponentes del feminismo negro, es cierto, que, en nuestras sociedades, el patriarcado aparece como una fuerza opresiva para las mujeres; critican, sin embargo, que esta sea considerada la única que incide en sus vidas. Y es que, apuntan, otros factores, como la raza, la orientación sexual o la clase, que también atraviesan los cuerpos de las mujeres, devienen en generadores de una diversidad de experiencias que imposibilitan hacer referencia a una opresión común vivida por todas ellas (hooks et al., 2004). El género es, en definitiva, un condicionante, pero no un determinante único. A modo de ilustración, describía bell hooks (2021) la forma en que, si bien los cuerpos de todas las mujeres son devaluados, “en una sociedad sexista supremacista blanca (...) los cuerpos de las mujeres blancas se valoran un poco más que los cuerpos de las mujeres de color” (p. 98). En otras palabras: en una sociedad que no es únicamente sexista, sino también racista, inevitablemente la opresión vivida por las mujeres racializadas es mayor que aquella otra experimentada por las mujeres blancas.

No sólo el patriarcado le ofrece distinta posición y tratamiento a mujeres blancas y negras, sino también a los varones. Otro de los errores del feminismo radical, apuntan las feministas negras, es la creencia de que el compromiso masculino en la conservación del patriarcado es compartido por todos los varones en igualdad de condiciones (hooks, 2021). Nada más lejos de la realidad, precisan, los varones negros no ostentan el mismo

poder en la matriz patriarcal que los varones blancos. Prueba de ello es la incidencia que habría alcanzado en el imaginario social el *mito del violador negro*: mientras los hombres blancos habrían abusado sexualmente de manera impune de las mujeres negras desde la época de la esclavitud, sobre los hombres negros recae desde antaño la sospecha sistemática del violador. Demuestra el estudio de Joseph Washington cómo, en muchos casos, estas acusaciones responderían nada más que al pánico social de que las jerarquías puedan ser destruidas a través de las amistades y/o matrimonios interraciales (hooks, 2020). Por este motivo, muchos hombres negros habrían sido y son señalados, hasta la fecha, como agresores potenciales únicamente por el hecho de establecer una conversación o un mínimo de contacto físico con una mujer blanca.

Si bien el pensamiento feminista negro no es ajeno ni condescendiente ante el sexismo que permea también las conductas de los varones negros, la conciencia de la simultaneidad de opresiones habría conducido a sus exponentes a procurar alianzas con el movimiento antirracista y a rechazar, por ende, los espacios separatistas que son propios de las feministas radicales. Es por ello que algunas de sus exponentes llegaron a rechazar la etiqueta de feministas para pasar a autoidentificarse como partidarias del *womanism*, término acuñado por Alice Walker en referencia a una apuesta por la justicia social que iría más allá del feminismo al combatir el racismo y el clasismo y al incluir a los hombres, en último término, como parte del movimiento (Collins, 2012). Así expresaba la colectiva *Combahee River* (1977), en su declaración, la necesidad de que las mujeres negras tejiesen un movimiento en alianza con los varones de su comunidad.

Somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres negros progresistas y no abogamos por la división separatista que demandan las mujeres blancas. Nuestra situación como personas negras necesita de la solidaridad en torno a la cuestión de la raza, algo que, obviamente, las mujeres blancas no necesitan tener con los hombres blancos, a menos que sea una solidaridad negativa con los opresores raciales. Nosotras luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos también con los hombres negros contra el sexismo. (Combahee, 1977, pp. 212-213)

Mientras el feminismo hegemónico habría tenido que combatir la naturalización de la dominación masculina por parte del imaginario común, el feminismo negro habría tenido que hacer lo propio con la creencia de que en las comunidades afrodescendientes habría existido históricamente un matriarcado. Así lo resolvió el *Informe Moyunihan* (1965), el cual atribuía la común disolución de matrimonios, el frecuente nacimiento de hijos ilegítimos y la abundancia de las familias monomarentales entre la población racializada a la existencia en estas sociedades de un matriarcado, es decir, de un privilegio hegemónico del poder de las mujeres (Jabardo et al., 2012). Angela Davis (2018) detalla cómo el mito del matriarcado se remonta a la época de la esclavitud. Sin embargo, arguye, aquello que se habría leído como matriarcado, en verdad, no era más que una posible situación igualitaria entre hombres y mujeres negros. La autora apunta, en este sentido, a la inexistencia de evidencias que prueben la presencia de una división sexual del trabajo rígida y jerárquica entre la comunidad esclava. Ello podría fungir como indicio de que el patriarcado no operaba como el sistema sexo-género organizador, de haber alguno, de la población negra que habitaba el territorio estadounidense actual, sino que, por el contrario, aparecería aquel como el resultado de la imposición colonial. Esta tesis será la defendida, también, por algunas feministas descoloniales para la región del subcontinente latinoamericano, como es el caso de María Lugones o Sylvia Marcos.

A lo largo de esta sección, se ha retratado el modo en que el feminismo negro conseguiría dar un paso adelante al respecto de los postulados del feminismo marxista para evidenciar la manera en que, no sólo la clase social interacciona con el sistema de opresión patriarcal, sino también así lo hacen los procesos de racialización. Ahora bien, aunque las reflexiones que surgen en el seno del feminismo negro habrían puesto en entredicho aquellos supuestos que el feminismo hegemónico habría pretendido elevar a universales (a saber: la opresión común de las mujeres o la universalidad histórica del patriarcado), considero igualmente importante situar sus aportes en el contexto de las mujeres afrodescendientes de Estados Unidos e Inglaterra, y evitar proyectarlos, sin adecuación previa, a la experiencia de las mujeres racializadas de otras regiones del mundo, como las chicanas, indígenas o mestizas latinoamericanas. De lo contrario, se corre el riesgo de invisibilizar los diversos procesos de construcción de la raza, así como las distintas formas en que las mujeres son atravesadas por ella. Esta es, precisamente, la

tarea que emprenden los feminismos chicanos y poscoloniales, pero también los feminismos descoloniales y comunitarios que en este trabajo nos ocupan.

5. Conceptualizaciones contemporáneas y dimensiones del patriarcado

Las conceptualizaciones del patriarcado han resultado, en vistas del recorrido histórico realizado, múltiples y diversas: mientras algunas feministas lo consideran como un sistema independiente, para otras resulta indisoluble de la raza o del capitalismo; de igual modo, mientras unas sostienen que es universal y transhistórico, para otras aparece como una construcción social que no necesariamente ha prevalecido a lo largo de la historia en todas las culturas. En lo que todas estas autoras parecen estar de acuerdo, sin embargo, es que el patriarcado constituye, como así lo define Ara Wilson en la *Encyclopedia of Women* (2000), un “expandido sistema social de dominación de género” que debe ser combatido (citado por Oppen, 2016, p. 164). En la actualidad, algunas autoras como Celia Amorós (1992) o Rosa Cobo (1995) habrían conceptualizado el patriarcado como un pacto interclasista entre varones que, con independencia de su posicionamiento social, acuerdan un reparto de poder entre iguales en lo que respecta al dominio sobre el cuerpo de las mujeres. Sylvia Walby, por su parte, en su artículo “Theorising Patriarchy” (1989), lo entiende como “el sistema de estructuras sociales, y prácticas en el que los hombres dominan, oprimen y explotan a las mujeres”¹¹ (p. 214).

Desde los feminismos de *Abya Yala* que articularán nuestra investigación también se han venido fraguando, en las últimas décadas, diferentes caracterizaciones de aquello que es el patriarcado. Por ejemplo, para Francesca Gargallo (2020), el patriarcado se erige como “una organizada facilitación social, religiosa, simbólica y económica de la vida de los hombres a través de la sumisión ideológica y la explotación laboral de las mujeres (y de todo lo que culturalmente pudo asociarse con ellas, desde la tierra hasta lo irracional y oculto)” (p. 122). De igual modo, desde Bolivia, la feminista comunitaria Julieta Paredes (2014) se refiere al patriarcado, en sintonía con los postulados del feminismo radical, como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las

¹¹ Traducción propia.

mujeres” (p. 77). También la antropóloga argentina Rita Segato (2017) coincidirá con las comunitarias en identificar en el patriarcado, en última instancia, el origen de todas las otras formas de desigualdad, concibiéndolo como “un sistema opresor sobre lo femenino que está diseminado en hechos y prácticas sociales de modo capital en las sociedades que vivimos”. Por el contrario, frente a estas definiciones transversales desde el punto de vista histórico, Aura Cumes declara que el patriarcado, esto es, aquel sistema de opresión que “coloca a los hombres y a lo masculino en el centro de la existencia”, habría emergido “en sociedades específicas, bajo una historia particular”: la modernidad occidental (2021, p. 18), siendo, por ende un sistema indisoluble del otras formas de dominación como la capitalista o la relativa a los procesos de racialización.

De las anteriores aproximaciones al patriarcado es posible intuir, de antemano, cuáles serán los posicionamientos de las autoras latinoamericanas nombradas al respecto del carácter moderno/colonial de la jerarquía de género. Ahora bien, es menester, en primer lugar, asentar un terreno común de comprensión de aquello en lo que consiste el patriarcado, esto es, establecer unos indicadores que, de poder ser observados en una sociedad concreta, denotarían la existencia en ella de un sistema patriarcal. Dicha operacionalización hará posible que, en el análisis de los posicionamientos en torno a la existencia del sistema patriarcal en *Abya Yala*, resulte posible dirimir si los fenómenos antropológicos, históricos y sociales a los que las autoras refieren constituyen condiciones necesarias y suficientes para concluir la existencia de una organización social patriarcal en el subcontinente. En esta tarea, considero que las seis dimensiones con las que Sylvia Walby (1990) caracteriza el patriarcado resultan adecuadas como indicativas de la presencia de un sistema sexo-género jerárquico, también para el caso de América Latina.

En su texto *Theorizing patriarchy*, Walby (1990) diferencia, en efecto, seis ámbitos de operatividad del patriarcado, a saber: la exclusión de las mujeres de la vida política, la violencia de género, el control de la sexualidad, la representación/ausencia de las mujeres en la cultura, la producción doméstica no remunerada y la brecha salarial. Estas dos últimas, cabe destacar, no podrán ser consideradas indicadores en la determinación de la existencia de un sistema patriarcal en las sociedades de la *Abya Yala* prehispánica, por tratarse aquellas de sociedades no-capitalistas donde no existía ni el salario ni tampoco el concepto de remuneración económica. Sin embargo, en su lugar, es posible referir a la división sexual -y jerárquica- del trabajo como una quinta dimensión en la que el patriarcado se pondría de manifiesto. Se entiende por división sexual del

trabajo, como así la define Iris Marion Young (1992), “la diferenciación del trabajo estructurada, según el género, dentro de una sociedad” (p. 7). Dicha distinción, entiendo, para figurar como patriarcal, tendría que ser jerárquica, de modo que las actividades asignadas a las mujeres fuesen desvalorizadas frente a aquellas otras desempeñadas por los varones, tal y como sucede con los trabajos de cuidado en la actualidad. No es tarea sencilla, es cierto, rastrear la existencia de una división sexual jerárquica del trabajo, pues ello implicaría acceder al imaginario social y a la escala de valores de las sociedades prehispánicas, una empresa inabarcable de tomar en consideración el genocidio epistémico al que estas habrían sido sometidas desde hace más de quinientos años. Con todo, las crónicas de la conquista, las cerámicas y las pinturas conservadas pueden devenir en testimonios relevantes en aras de determinar la existencia de algún tipo de asociación de las mujeres con determinadas labores, y de los hombres con otras. Si bien difícilmente estas podrán arrojar luz acerca de la existencia de una jerarquía entre estos trabajos, sí resultarían valiosas, cuanto menos, en la constatación de una organización social constituida con base en un sistema sexo-género.

La segunda dimensión del patriarcado contemplada por Walby (1989; 1990) no es otra sino la violencia en contra de las mujeres. La violencia en contra de las mujeres fue definida por la *Declaración para la Eliminación de la Violencia en Contra de la Mujer* (2011, artículo 1) como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al género femenino, que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la esfera pública como en la privada”. Acciones como el menosprecio de las capacidades intelectuales o físicas de las mujeres, la privación de su libre movimiento, la coacción para mantener relaciones sexuales, etc. pueden ser consideradas, entonces, como indicadores de control sobre las mujeres y de ejercicio de violencia en contra de estas. Ahora bien, en la medida en que, en muchas ocasiones, estas violencias se producen en el ámbito considerado como *privado* y rara vez trascienden a la posteridad en forma de relatos históricos o manifestaciones artísticas, resulta de gran dificultad que se puedan rastrear indicios de violencia contra las mujeres en los periodos anteriores a la conquista. Del mismo modo, la descontextualización de las prácticas ancestrales y su lectura desde el imaginario occidental contemporáneo, puede sumirnos en el riesgo de interpretar como violencias aquellos fenómenos que no lo son, y así mismo, a la inversa. En cualquier caso, espero, la aproximación a los relatos míticos

de los pueblos, así como las narraciones que de sus costumbres hicieron los cronistas podrían proporcionar, si bien nunca de manera no aporética, alguna pista al respecto.

La tercera dimensión referida por Walby (1989; 1990) alude al control de la sexualidad. Entiendo, este está estrechamente vinculado con aquello que Rita Segato (2013b) habría denominado como *mirada pornográfica*, una mirada “alienante, objetificante y fetichizadora” que es dirigida sobre los cuerpos de las mujeres y los convierte “no solamente en un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña” (p. 124). El fenómeno del intercambio de mujeres, proclamado como universal por el antropólogo Claude Lévi-Strauss (cfr. Rubin, 1986), la mistificación de la *pureza sexual* femenina o el acceso sexual irrestricto a los cuerpos de las mujeres por parte de los varones son tan sólo algunos ejemplos del control de la sexualidad. De nuevo, considero que el acceso a la información sobre los relacionamientos sexuales en la *Abya Yala* preintrusión colonial no resulta sencillo. Sin embargo, la conservación de algunas narraciones prehispánicas, como el *Popol Vuh* o el *Chilam Balam*, puede arrojar luz sobre el modo en que tenían lugar los acercamientos sexuales, el papel del consentimiento en ellos, la presencia o ausencia de una objetualización de los cuerpos femeninos, la valoración de la considerada como *pureza sexual*, etc.

Finalmente, Sylvia Walby (1989; 1990) señala la importancia de la participación política y de la representación cultural de las mujeres como las dos últimas dimensiones en las que se manifiesta el patriarcado. La brecha de género en la participación política en nuestras sociedades, donde la gran mayoría de las mujeres no tuvieron posibilidad de voto hasta entrado el siglo XX, resulta evidente hasta nuestros días. La presencia de las mujeres en la toma de decisiones, así como las oportunidades de las que estas disponían para llegar a los puestos de autoridad política en las sociedades precolombinas figuran, entonces, como muestras adecuadas en aras de determinar su acceso a la vida pública. No son, sin embargo, las únicas. Ello, de tomar en consideración otras formas de hacer política en las que no existe necesariamente una separación entre lo público y lo privado, sino que el ámbito de lo doméstico, aún siendo ocupado por mujeres, es pensado como político. Así lo arguye Rita Segato (2013b) para el caso de las sociedades de *Abya Yala* preintrusión colonial, complejidad esta la de la vida política no-liberal que dificulta, en efecto, la determinación de la participación de las mujeres en ella. En cualquier caso, a la injerencia femenina en la vida política que es nombrada por Walby, entiendo, resulta menester sumarle su presencia en la vida religiosa, en la medida en que esta adquiriría una

gran relevancia en muchas de las comunidades anteriores a la invasión: el rol que en las ceremonias, de estar presentes, las mujeres desempeñaban aparece, en este sentido, como un indicio de suma importancia. También lo es, en última instancia, su representación cultural. Y es que, si algo caracteriza al patriarcado, es la puesta del varón en el centro de su ontología y, por ende, de las representaciones culturales. A la par, las mujeres figuran en ellas, bien ausentes, bien caracterizadas bajo la mirada masculina. Observar si las mujeres tienen cabida en las pinturas, en las narraciones prehispánicas o en otros productos culturales, así como el modo en que estas están representadas (¿aparecen solo como cuerpos o desempeñan alguna actividad? ¿las actividades realizadas son variadas o, por el contrario, monótonas?), es la última dimensión por considerar, entonces, en la determinación de la existencia del patriarcado en *Abya Yala*.

Cabe señalar, una vez más, la dificultad de que la observación de las anteriores dimensiones pueda tener lugar, debido, precisamente, a los escasos registros históricos que se conservan del período precolonial y a los sesgos e intereses que atraviesan las narraciones que se pueden rastrear en las crónicas de conquista. De igual manera, es importante considerar lo problemático de proyectar algunas herramientas conceptuales actuales a culturas y momentos históricos distintos. Aquello que en la actualidad se entiende como violencia de género o control de la sexualidad, por ejemplo, pudo haber adquirido otras connotaciones, no necesariamente negativas, en imaginarios sociales diferentes al actual. Finalmente, el género no aparece como un ordenamiento aislado de todas las demás relaciones que conforman la realidad, sino que las circunda y las afecta, de la misma manera que se ve por ellas afectado. En este sentido, se torna, de algún modo, en una suerte de atmósfera en la que habitamos pero que difícilmente puede ser aprehendida y cuya comprensión depende, necesariamente, de una aproximación a los demás ejes de organización social. Es por ello que Rita Laura Segato (2003c) concluye que “los géneros no son precisamente observables ni siquiera en el orden empírico, pues ellos son, en última instancia, el registro en el cual nos instalamos al ingresar en una escena, en una trama de relaciones” (p. 58).

A pesar de las complejidades arriba señaladas, considero que las cinco dimensiones mencionadas constituyen una guía útil en aras de analizar los argumentos de las pensadoras descoloniales, comunitarias e indígenas que afirman o refutan la existencia de un patriarcado anterior a la conquista. Ahora bien, como mencionaba en el inicio de este capítulo, aquello que está en juego en las investigaciones de las autoras que

en este trabajo serán abordadas, no es única y exclusivamente la existencia de una jerarquía de género en el período previo a la conquista, sino inclusive la articulación de las distintas sociedades que en el subcontinente habitaban de acuerdo con un binarismo de género. A este binarismo es que nos referiremos, siguiendo la denominación de Gayle Rubin, con el término *sistema sexo-género*. La última sección de este primer capítulo se encuentra destinada, precisamente, a problematizar dicha noción.

B. CONTRAPUNTOS A LAS TEORÍAS SOBRE EL PATRIARCADO: EL SISTEMA SEXO-GÉNERO

1. Del patriarcado al sistema sexo-género. Gayle Rubin y “El tráfico de mujeres”

Si bien, a pesar de los matices y críticas internas, son muchas las autoras feministas que han decidido suscribir el término de patriarcado, algunas otras habrían apostado por emprender la búsqueda de un concepto alternativo capaz de rehuir de la amenaza del esencialismo y a-historicidad. Tal fue el caso de Gayle Rubin quien, en el año 1975, escribía su “Tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo” con el propósito de dirimir la estructura que alberga las relaciones que hacen de las mujeres un colectivo oprimido. La respuesta la encontrará, no en el patriarcado, sino en el sistema sexo-género, entendido este como el “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986, p. 96). Dicho de otro modo: el sistema sexo-género es aquel por el cual la sexuación de los cuerpos es intervenida socialmente y deviene en producto de una actividad simbolizadora humana, convirtiendo a los machos y hembras en mujeres y hombres sociales (Córdoba García, 2005; Lamas, 2016; Rubin, 1986, p. 159). Cada sociedad, nos advierte Rubin (1986, p. 114), posee un sistema sexo-género, un modo de significar el sexo propio que, lejos de permanecer estático, está sometido a un constante proceso de transformación y cambio.

El patriarcado, entendido como el conjunto de *fuerzas que sostienen el sexismo* en una sociedad, argumenta Gayle Rubin (1986, p. 104), no es el único medio en el que se puede proyectar el sistema sexo-género. Del mismo modo que el capitalismo es tan sólo una de las formas capaz de adquirir la economía de clases, el patriarcado aparece únicamente como una de las posibles formas que puede ser adoptada por el sistema sexo-

género, mas no la única (1986, p. 105). No se debe confundir, entonces, advierte la antropóloga estadounidense, la necesidad de creación de un mundo sexual, la cual permea a todas las sociedades, con los modos concretos en que aquel es construido, los cuales varían de una sociedad a otra, como se puede constatar en la división sexual del trabajo: si bien todas las civilizaciones, de acuerdo con el planteamiento de Rubin, poseen algún tipo de división de las tareas por sexos, las labores asociadas a hombres y mujeres en cada una de ellas resultan substancialmente distintas (1986, p. 114). De la misma forma, se puede entonces dar la coyuntura por la cual una sociedad, a partir de una diferenciación binaria de los sexos, le otorgue a los miembros de cada una de las categorías sexuales distintas connotaciones sin que estas estén, con todo, jerarquizadas:

Toda sociedad tiene algunos modos sistemáticos de tratar el sexo, el género y los bebés. Ese sistema puede ser sexualmente igualitario, por lo menos en teoría, o puede ser 'estratificado por géneros', como parece suceder con la mayoría o la totalidad de ejemplos conocidos (...). Sistema de sexo-género (...) es un término neutro que se refiere a ese campo e indica que en él la opresión no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan. (Rubin, 1986, p. 105)

Aun concibiendo la posibilidad de un sistema sexo-género en el que la feminidad no sea subordinada a la masculinidad, añade Gayle Rubin (1986, p. 115), no por ello la estructura social deja de ser opresiva, en tanto, arguye, la construcción de la mujer y del hombre socio-culturales implica una supresión de sus semejanzas naturales, es decir, la represión de aquellos rasgos característicos de la humanidad en su totalidad, los cuales son abandonados en el énfasis de la diferencia entre sexos. Uno de estos mecanismos de diferenciación en nuestras sociedades, apunta la antropóloga, es la heterosexualidad, la cual habría sido conceptualizada posteriormente por las feministas materialistas, como Monique Wittig (2006) o Adrienne Rich (1980), más que como una orientación sexual, como un régimen político institucionalizado sobre el que se proyecta la obligatoriedad. La construcción de la feminidad y de la masculinidad le aparecen así a Rubin como una opresión por sí misma, en la medida en que constriñe las posibilidades de configuración

de la subjetividad de los individuos. Su apuesta no podría ser otra, por consiguiente, que la de la erradicación del género:

Nosotras no solamente estamos oprimidas como mujeres: estamos oprimidas por tener que ser mujeres, u hombres, según el caso. Personalmente, pienso que el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor. (Rubin, 1986, pp. 135-136)

A pesar de que la obra de Gayle Rubin (1986) se muestra muy crítica con el imaginario del binarismo de género, entendido como la convicción de que de los cuerpos machos y hembras se derivan, naturalmente, determinadas conductas, temperamentos y modos de ser (Núñez Noriega, 2016, p. 61), no somete a problematización el binarismo sexual. El binarismo sexual se instituye como la rígida creencia en la existencia de dos sexos que, definidos por los genitales y por otras características biológicas (los cromosomas, las hormonas, etc.), clasifican a la humanidad, de manera exhaustiva e integral, en machos u hembras, siendo estas dos categorías pensadas como opuestas y complementarias entre sí (Núñez Noriega, 2016, pp. 53-54). Rubin (1986) parece asumir, *de facto*, que la división de la sociedad en machos y hembras es una cuestión biológica, el punto cero desde el que todas las sociedades significan culturalmente los cuerpos, dando lugar a los géneros. Prueba de ello es que el horizonte al que apuntan sus aspiraciones es la desaparición del género, esto es, de las representaciones y prescripciones que una cultura construye en torno a lo que es propio de los hombres y de las mujeres (Lamas, 2000, p. 4), mas no así del sexo. Ello, debido a que la autora asume que *los hombres y las mujeres son diferentes* sustancialmente (1986, p. 114).

Desde que el psicólogo John Money emplease por primera vez el término *género* para diferenciarlo de *sexo*, científicos y científicas, así como un número significativo de

pensadoras feministas, habrían caracterizado al sexo como un conjunto de diferencias biológicas que dividen a los individuos de una especie en machos y hembras. El sexo aparecería, así, como lo dado, lo no-discursivo, lo transcultural y lo ahistórico (Fausto-Sterling, 2006, p. 18). Por su parte, “la investidura de significados que en cada sociedad concreta asume el sexo biológico” y permite la conversión de los machos y hembras en hombres y mujeres sociales recibiría el nombre de *género* (Córdoba García, 2005, p. 35). En otras palabras, el género se construiría como la expresión psicológica, social y cultural de una identidad biológica ontológicamente anterior al individuo: el sexo. Es en aquella primera envoltura discursiva y no en la base anatómica, por tanto, en la que, entendía el movimiento feminista, debía rastrearse el origen de la desigualdad y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres. Esta es la línea de pensamiento en la que también se debe enmarcar el pensamiento de Gayle Rubin; sin embargo, no es la única posible, tal y como se expondrá en la siguiente sección.

2. Críticas a la propuesta de Rubin: deconstruyendo el sexo, descolonizando el género

Si bien son muchas las teóricas feministas que, en el seno del feminismo radical o del feminismo ilustrado, habrían secundado la diferencia entre un sexo biológico y un género socialmente construido -como así lo pensaba, también, Gayle Rubin-, desde la década de los noventa habrían surgido, por su parte, las primeras voces que cuestionarían algunas de las premisas más latentes en el “Tráfico de mujeres”, a saber: (i), que el sexo sea el fundamento ontológico de la construcción del género y, (ii), que el sistema sexo-género se haya erigido como eje estructurador de la vida social en todas las culturas desde el surgimiento de la civilización (Butler, 2007; Lugones, 2008; Oyěwùmí, 2017). Ambas críticas conducen a una doble deconstrucción del sexo y descolonización del género, dos desplazamientos epistemológicos que, se argumentará, también serán suscritos en esta investigación.

Una de las autoras más críticas con el supuesto de que el sexo figura como la base prediscursiva del género ha sido la filósofa postestructuralista Judith Butler. De ella se dice que protagonizó un giro causal en la descripción de la relación entre el sexo y el género: mientras que en la caracterización tradicional es el sexo el que aparece como fundamento biológico para su expresión cultural -el género-, Judith Butler defenderá que

son las relaciones de género las que ofrecen las claves necesarias para la interpretación del cuerpo sexuado (Córdoba García, 2005, p. 53). Dicho de otro modo: es la dicotomía masculinidad/feminidad la que se proyecta sobre los cuerpos, y no a la inversa. Tan sólo en un contexto donde los géneros son pensados como binarios, reflexiona Butler, el cuerpo puede ser leído como dimórfico: “quizá [el sexo] siempre fue género” (Butler, 2007, p. 55). La sexuación dimórfica de los cuerpos, subraya Butler, no resulta gratuita, sino que atiende a un importante cometido: proteger la clasificación social y los roles de género de los cuales deriva. Así lo considera también el sociólogo sinaloense Guillermo Núñez Noriega (2016, p. 54), para quien la lectura de los cuerpos sexuados como opuestos y complementarios únicamente puede derivarse de un pensamiento dicotómico que define los cuerpos en virtud de los genitales y bajo la atenta mirada de la heterosexualidad y la práctica sexual reproductiva obligatoria a las que busca sostener y retroalimentar. En este sentido, cualquier vida que aspire a desarrollarse al margen del dimorfismo sexual supone una amenaza para la heteronormatividad de género y, por ende, debe ser corregida o, en su caso, excluida (Fausto-Sterling, 2006).

Esta condición de amenaza ha sido representada, históricamente, por los cuerpos intersexuales, aquellos cuyos indicadores del sexo biológico (cromosomas, hormonas, genitales externos e internos, caracteres sexuales secundarios, gónadas) aparecen en combinaciones anómalas y disidentes respecto a los polos sexuales masculino y femenino (Bernini, 2018, p. 46). El siglo XX ha sido testigo de cómo una infinidad de cirugías correctivas habrían sido realizadas a recién nacidos con el único propósito de favorecer la adecuación de sus cuerpos a las dos categorías sexuales reconocidas. Pero, ¿bajo qué criterios se llevan a cabo estas asignaciones de sexo? Pensemos, por ejemplo, en un bebé que nace con dos cromosomas X y un útero, pero con un pene externo. La historia nos muestra que, ahí donde existe capacidad reproductiva, los cirujanos apuestan por su preservación y por la consiguiente asignación de una categoría sexual femenina; no así, sin embargo, en caso contrario, donde es el tamaño del pene el que determina si el cuerpo del bebé ha de ser corregido *como hombre o como mujer* (Fausto-Sterling, 2006, pp. 78-79). Ambos criterios de asignación del sexo -la reproducción biológica y el falo- son, como resulta evidente, criterios sociales.

Dilucida Eva Alcántara (2013, p. 190) el modo en que, desde el momento en que tiene lugar la inscripción del sujeto en la diferencia sexual a manos de un profesional, empiezan a proyectarse sobre él diversas características identitarias y promesas de lo que se espera de su persona. Sin embargo, más que tratarse la del doctore de una

preferencia descriptiva, adquiriría aquella un carácter performativo: la figura de autoridad, al nombrar a le sujete como *niño* o *niña*, no estaría tanto describiendo un hecho biológico como produciendo, por el contrario, una realidad nueva que será interiorizada en momentos posteriores por las demás personas. Prueba de ello es el caso de las personas intersexuales, cuya consideración como varones o hembras no se produce desde la observación y adecuación de los conceptos a los cuerpos, sino desde una asignación socialmente construida. Y es que, tal y como señala la filósofa, bióloga y sexóloga Fausto-Sterling (2006, p. 19), el binarismo sexual no puede ser sino una construcción socio-histórica, en tanto los cuerpos apuntan, más que a un dimorfismo, a un *continuum biológico*, por el que diversos caracteres sexuales pueden ser combinados entre sí. Por ende, no son los cuerpos, sino el acto profesional de declarar a un bebé *niño* o *niña*, el que instituye una diferencia sexual que resultará, a su vez, crucial en la proyección de toda una serie de expectativas sociales sobre las personas recién nacidas (Alcántara, 2013, p. 190).

Etiquetar a alguien como varón o como mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia (...) Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que 'sexo' no es una categoría puramente física. Las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género. (Fausto-Sterling, 2006, p. 17)

El sexólogo e historiador turco-estadounidense Thomas Laqueur (1994) habría reflexionado sobre la manera en que la división de la humanidad en dos sexos opuestos y excluyentes, la cual Rubin parece considerar transversal a todas las épocas, en verdad surge en las sociedades occidentales como un fenómeno reciente. Si bien existe un cuerpo

humano que es fisionómicamente transcultural y transhistórico, explica Laqueur (1994, p. 42), este habría sido leído en Occidente desde dos concepciones sexuales muy distintas: el modelo de un solo sexo, vigente desde la antigüedad griega hasta la modernidad, y el modelo de dos sexos que, desde entonces, se habría expandido hasta nuestros días. De este modo, el modelo de un solo sexo concebía a los varones y a las mujeres como anatómicamente análogos, siendo los órganos sexuales femeninos una inversión, si bien defectuosa, de los órganos sexuales masculinos (Laqueur, 1994, pp. 21-22). Representativo de este paradigma es el pensamiento del médico Galeno de Pérgamo: “Volved hacia fuera (los órganos genitales) de la mujer, doblad y replegad hacia adentro, por así decirlo, los del hombre, y los encontraréis semejantes en todos los aspectos” (citado por Laqueur, 1994, p. 55). Será a partir del siglo XVIII que la racionalización científica del mundo impondría la necesidad de establecer una diferenciación radical entre el cuerpo masculino y femenino. Surge, en este momento, el imaginario del dimorfismo sexual, el cual concibe al macho y a la hembra humanas como substancialmente distintos. A pesar de ello, tampoco el criterio de determinación de la diferencia entre los sexos habría sido estático, transitando desde un modelo gonadal que consideraba que el verdadero sexo se encuentra en el tejido ovárico o testicular, hasta un modelo hormonal y genético y, finalmente, un modelo cerebral que ubicaría la diferencia sexual en el funcionamiento del cerebro (Serret, 2015, p. 41).

De acuerdo con el análisis de la feminista mexicana Estela Serret (2015, p. 36), este tránsito que en la modernidad se produce del modelo de un sexo al modelo dimórfico, lejos de resultar genuino, habría atendido a la necesidad imperante de los agentes conservadores de la sociedad de aferrarse a la diferencia entre sexos para perpetuar su desigualdad. Ello, en un contexto en que el feminismo ilustrado empezaba a cuestionar la opresión de las mujeres y a reivindicar sus derechos como ciudadanas iguales a los varones. El discurso anti-feminista del siglo XVIII necesitaba, entonces, consolidar los límites entre los géneros, y la biología sería la encargada de ofrecer los argumentos que aquel precisaba. La cientifización de aquello en lo que consistía ser mujer permitiría, finalmente, acallar todas las dudas que habrían surgido como consecuencia del discurso feminista y de la declaración de su igual capacidad frente a los varones en lo que al ejercicio de la agencia racional y moral respecta. Penetra así el sexo dimórfico en el imaginario social, de acuerdo con Serret (2015), como el resultado de la necesidad que emerge en la época moderna de polarizar la diferencia entre los géneros en aras de mantener una jerarquía cuya legitimidad, por primera vez, empezaba a ser cuestionada:

A diferencia de lo que podría colegirse a primera vista, no es el cuerpo sexuado (cualquier cosa que eso signifique) el que sirve a la modernidad para erigir un modelo binario de género, sino, por el contrario, es el discurso hegemónico de una sociedad que responde a la incertidumbre sobre la verdad del género con su extrema polarización la que crea el sexo de acuerdo con un modelo binario incontrastable. (p. 32)

La deconstrucción de la concepción biológica del dimorfismo sexual supone, en efecto, una desestabilización de la categoría misma de género: si este ya no puede ser comprendido como la expresión exterior de una realidad biológica anterior, entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos de género? De acuerdo con Judith Butler (2006, p. 13), el género debe ser comprendido como una puesta en escena, sin otra esencia más que la de su propia exteriorización performativa: es la repetición de las expresiones concretas de la masculinidad y la feminidad, y no un modelo ontológicamente anterior a las mismas, las que dotan de consistencia al género (Córdoba García, 2003, p. 89). Ahora bien: el hecho de que las *performances* no aludan a un original no significa, sin embargo, que aquellas estén sujetas, por completo, a la voluntad de cada quién. Por el contrario, poseen una importante carga normativa, y de su puesta en escena dependerá que el cuerpo de le actore sea leído como genéricamente inteligible o expulsado, por el contrario, al otro lado de lo ontológicamente accesible para el imaginario social. Se espera de él, a fin de cuentas, una correspondencia estricta entre la categoría sexual asignada (hembra o macho), el género (mujer u hombre) y el deseo (expresado siempre hacia el sexo/género opuesto). Esta expectativa es a la que Judith Butler (2002; 2007) denominará *matriz de inteligibilidad*, término que privilegiará en su obra sobre el uso de los conceptos de *patriarcado* o *sistema sexo-género*.

En este trabajo se apostará por el uso del concepto *sistema sexo-género*, no bajo la concesión del supuesto que asume que el sexo aparece como biológico y prediscursivo frente al género, el cual fungiría como su investidura sociocultural. Más bien, en la línea de Judith Butler, Núñez Noriega, Thomas Laqueur o Estela Serret, definiendo, aun sin negar la materialidad de los cuerpos, que la diferencia sexual dimórfica está atravesada por las rígidas distinciones asociadas a la masculinidad y a la feminidad desde el inicio de la

modernidad. Pese a ello, apuesto por mantener el vocablo *sistema sexo-género* en un intento por dejar constancia de cómo, el discurso moderno que se proyectará, también en *Abya Yala*, naturaliza las diferencias de género a través del sexo, asumiendo la necesidad de una coherencia entre la categoría sexual asignada y la identidad de género. Suscribo, además, la tesis de Rubin conforme a la cual se entiende que el sistema sexo-género es, *per se*, opresor, en tanto la construcción de la masculinidad y feminidad en coherencia con la sexuación de los cuerpos restringe y coacciona la configuración de la subjetividad individual. Finalmente, al sistema sexo-género decido añadir la adjetivación *patriarcal* con el propósito de subrayar la forma en que la construcción específicamente moderna-colonial del sistema sexo-género se caracterizará por la subordinación de las mujeres y otros sujetos feminizados.

A la crítica que el feminismo postestructuralista dirige a Gayle Rubin en tanto defensora de la naturalidad del binarismo sexual, se suma una segunda, a mi parecer, legítima: aquella que impugna la creencia de que el sistema sexo-género, entendido, para efectos de este trabajo, como la exigencia, para cada nueve agente social, de que su construcción genérica (masculino/femenino) se adecúe a la categoría sexual asignada (macho/hembra), es transversal a todas las culturas históricamente existentes. En este sentido, la académica feminista nigeriana Oyeronké Oyěwùmí (2017) habría cuestionado la presencia, en la sociedad yoruba precolonial, del género como eje estructurador de la vida social. De acuerdo con la autora de *La invención de las mujeres*, las diferencias anatómicas no poseerían para los yorubas significación social alguna antes de la conquista por parte del Imperio Británico. Más bien, habrían sido otros factores, como la edad, los que habrían actuado como ejes organizadores fundamentales de la sociedad. No niega, con ello, la existencia o percepción de la diferencia sexual por parte de los yorubas. Más bien, advierte que aquella no habría adquirido ninguna connotación social hasta que los procesos de colonización hubieron tenido lugar.

La tesis formulada por Oyěwùmí contradice los postulados de algunas feministas que, como Celia Amorós (2013) o Estela Serret (2002), sostienen que el género fungió, en todas las sociedades y en todas las épocas, como la categoría primaria de articulación de la vida social. Sin embargo, aquella sería secundada por otra pensadoras que, como María Lugones (2008) o Sylvia Marcos (1995, 2010, 2012), habrían destinado buena parte de su obra a investigar y fabular en torno a la posibilidad de que, para el caso de las sociedades mesoamericanas, no sólo el patriarcado, sino también la organización social con base en el sistema sexo-género, hubiese sido impuesta por la colonia. Defenderán así

estas autoras la naturaleza colonial sistema sexo-género patriarcal: lejos de figurar los pueblos de *Abya Yala* organizados con base en el dimorfismo sexual y la jerarquía de género, argumentan, estos patrones habrían sido impuestos con los procesos de colonización ahí donde, con anterioridad, o bien el género no figuraba como eje articulador de la sociedad, o bien lo hacía desde la reciprocidad, la fluidez y el igualitarismo.

Los ejercicios descolonizadores del pensamiento protagonizados por Oyèwùmí, Lugones o Marcos, entre otras, surgen como aportaciones muy relevantes en aras de combatir una tendencia que, desde Gayle Rubin, habría sido propia del feminismo hegemónico: la universalización del sistema sexo-género patriarcal desde la elevación al absoluto de la particularidad noroccidental. Si bien, entiendo, los fundamentos históricos de estas hipótesis deben estar sujetos a una revisión exhaustiva, con independencia de sus resultados, nos ofrecen la posibilidad de imaginar civilizaciones futuras construidas con base en una articulación del género no dimórfica, o incluso en una organización social donde el género no figure como eje vertebrador. Nos ofrecen, parafraseando a Donna Haraway (2020), otras historias con las que contar historias-otras; nuevos relatos del pasado con las que poder pensar, también, relatos-otros para el futuro: ordenamientos de género más justos, “posibilidades para llevarse bien” (p. 184). Tan sólo por ello, entiendo, las tesis postuladas desde los feminismos descoloniales y otros quehaceres de mujeres indígenas resultan dignas de valor. En el siguiente capítulo se presentarán estas corrientes del feminismo latinoamericano, así como el feminismo comunitario para, en los dos capítulos restantes, dar paso, finalmente, a la exposición del debate protagonizado por algunas de sus exponentes acerca del carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal.

CAPÍTULO II. FEMINISMOS DESCOLONIALES, COMUNITARIOS Y QUEHACERES DE MUJERES INDÍGENAS

A. FEMINISMOS DESCOLONIALES

1. Feminismo decolonial

Gran parte de las teóricas latinoamericanas sitúan el punto de partida del feminismo en el año 2008, con la publicación del artículo “Colonialidad y género”, de María Lugones. (Curiel Pichardo, 2014a; Espinosa Miñoso, 2016; Montanaro Mena, 2016). En el entretendido de sus reflexiones, son dos las principales fuentes de influencia de la autora: (i) los feminismos de color estadounidenses y, en concreto, la perspectiva interseccional en su seno fraguada y, (ii), el giro decolonial que empezaba a despuntar en la academia latinoamericana de la mano de la red Modernidad/Colonialidad (M/C) (Calvo Rivera, 2023). A continuación, se llevará a cabo una aproximación a ambos marcos teóricos con el objetivo de comprender sobre qué fundamentos se erige el feminismo decolonial y cuáles son sus principales apuestas.

1.1.Red Modernidad/Colonialidad

La red Modernidad/Colonialidad fue un proyecto de investigación que, activo durante la primera década del siglo XXI, se constituyó en torno a “la iniciativa de convocar a pensar -desde una mirada crítica- la colonialidad” (Espinosa Miñoso, 2014, pp. 28-29). Entre algunos de sus integrantes más importantes destacan las figuras de Catherine Walsh, Walter D. Dignolo, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, o de la propia María Lugones. La obra de estas y estos pensadores irá dirigida, en buena medida, a la profundización y crítica interna de las teorizaciones que Aníbal Quijano y Enrique Dussel, considerados los dos grandes bastiones del grupo, habrían hecho, respectivamente, de los fenómenos de la colonialidad y la modernidad.

El proyecto Modernidad/Colonialidad surge como un intento de síntesis superadora del economicismo que habría caracterizado a la teoría de la dependencia

latinoamericana¹² y del culturalismo que habría permeado los estudios poscoloniales y de subalternidad¹³ (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 16). De hecho, algunos de sus miembros habrían integrado en los años noventa el *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, el cual, siguiendo la estela trazada por los pensadores asiáticos, tenía como objetivo reflexionar sobre el modo en que las agencias subalternas habían sido olvidadas en la construcción de la historia de las naciones poscoloniales y, así mismo, sobre cómo las huellas del colonialismo permanecían bajo ellas subyacentes (Chakrabarty, 2010; Guha, 1996). Sin embargo, pronto repararían en la insuficiencia de las herramientas que los estudios subalternos y poscoloniales les ofrecían para abordar el caso latinoamericano, en la medida en que aquellos ignoraban: (i), la necesidad de incorporar un análisis económico-político a su crítica cultural, (ii), la trascendencia que el proceso de colonización iniciado en 1492 en *Abya Yala* habría tenido para la configuración del orden mundial y, (iii), la imposibilidad de hablar de lo poscolonial, si por *poscolonial* se entiende aquello que *va después de lo colonial*, en un contexto marcado por el auge del neoliberalismo y la implementación y posterior fracaso de los planes de desarrollo impuestos por la agenda internacional (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Curiel Pichardo, 2014a).

¹²La teoría de la dependencia adquirió notoriedad en los países latinoamericanos entre la década de los sesenta y setenta. Emergió como una alternativa al paradigma del desarrollo imperante a lo largo del siglo XX, de acuerdo con el cual la economía, la cultura y la organización política y social de los países del Sur Global eran pensadas como figurando en un estadio anterior a las vigentes en los países del Occidente hegemónico, cuyo ejemplo, especialmente en el ámbito económico, debían imitar para alcanzar su mismo grado de bienestar. Dicho de otro modo: las diferencias de desarrollo entre el Norte y el Sur Global eran pensadas desde aquel paradigma como diferencias de grado, mas no de modo (Tamayo-Acosta, 1990, p. 32). Es en este contexto de prevalencia del *mito del desarrollo* que surge la teoría de la dependencia. Su objetivo: evidenciar que el subdesarrollo de los países considerados tercermundistas no constituye una fase anterior al alcance de ese mismo desarrollo ya presente en el Norte Global. Por el contrario, la teoría de la dependencia afirma que dicho subdesarrollo aparece como la misma condición de posibilidad del desarrollo de los países noroccidentales: “el desarrollo de unos países requiere, simultánea y necesariamente, el subdesarrollo de otros para tener continuidad en el tiempo” (Mignolo et al., 2015). La premisa por excelencia de la teoría de la dependencia apuntará, entonces, al modo en que la producción capitalista global genera desarrollo y subdesarrollo de manera simultánea y necesaria. La liberación de América Latina no puede, en último término, concluir sus exponentes, conseguirse por medio de los mismos caminos recorridos por los centros hegemónicos, sino tan sólo desde la adecuación a las particularidades históricas de ese conjunto de países que habrían sido sostenidos históricamente en el subdesarrollo a causa de las necesidades del capitalismo global (Gutiérrez, 1975).

¹³ Fundado en la década de los ochenta por Ranajit Guha, el *Colectivo de Estudios Subalternos* agrupó a un conjunto de historiadores e historiadoras que, provenientes de la India y otras regiones de Asia, pero afincados en el Reino Unido, tenían como propósito el reflexionar sobre la naturaleza de sus sociedades de origen en el contexto poscolonial. Para ello, emprendieron la tarea de pensar en torno al concepto de *subalternidad* planteado por Antonio Gramsci, mas ahora aplicado, no en exclusivo a la clase obrera, sino también a aquellas subjetividades que, atravesadas por los procesos de colonización, aparecían como subordinadas frente al sujeto occidental hegemónico (Figueroa Burdiles, 2012; Modonesi, 2012).

Lo *pos-colonial* implicaría, en efecto, dar por superada la época colonial. Sin embargo, los miembros de la red M/C eran conscientes de que la independencia de los países latinoamericanos no había supuesto la desaparición del patrón de poder por el que históricamente habían sido subordinados a las antiguas metrópolis. Diferenciarán, entonces, entre *colonialismo*, entendido como aquella “relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131) y *colonialidad*, la cual refiere a aquella estructura lógica de poder que, si bien emerge con el colonialismo, lo trasciende, organizando de forma jerárquica a la totalidad de la población mundial en las distintas dimensiones de su existencia: trabajo, conocimiento, autoridad, intersubjetividad y sexo. Ello, con base en la idea de la raza y de las necesidades de la modernidad capitalista (Quijano, 2014a). Es la colonialidad, precisamente, la que aún no habría podido ser superada tras la consecución de la independencia de las naciones latinoamericanas. Por este motivo, más que hablar de lo *poscolonial*, para el grupo M/C urgiría reflexionar en torno a la necesidad de un *giro decolonial* capaz de completar el proceso de descolonización en la negación, no sólo de la soberanía jurídico-territorial de Europa, sino también de la hegemonía política, epistémica y cultural encarnada en la Europeidad (Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2000).

1.1.1. Enrique Dussel y los mitos de la modernidad

Mientras en Europa se empezaba a hablar de lo posmoderno, los pensadores del proyecto M/C se preguntaban, no por el fin de la modernidad en *Abya Yala*, sino por el modo en cómo esta habría sido implementada en el subcontinente. Su conclusión: la modernidad se habría manifestado en América Latina, desde sus orígenes, en su cara oscura, mas igualmente constitutiva: la colonialidad (Dussel, 2001; Grosfoguel, 2016; Mignolo, 2007). Quizás fue Enrique Dussel (1993, 2001, 2008b) el que trabajó, con mayor profundidad, sobre la cuestión de la modernidad, con el objetivo de refutar el paradigma habermasiano, conforme al cual la modernidad, si bien debía ser pensada como la apertura del mundo a la racionalidad, la emancipación o la igualdad, se habría originado en Europa como resultado del diálogo de esta consigo misma a través de un conjunto de fenómenos. Entre ellos, habrían destacado, la Ilustración, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial.

Frente a esta concepción eurocéntrica de la modernidad, Dussel (1993) propone una perspectiva mundial por la que, en lugar de ser aquella concebida como un fenómeno intraeuropeo, sea percibida como el resultado de un conjunto de sucesos globales que habrían visto en la colonización de *Abya Yala* su condición de posibilidad. Es con la conquista, reflexiona Dussel (2008b, 2011), que los países europeos, hasta aquel momento sitiados por la ecúmene musulmana en condición de periferia, pueden afirmarse, por vez primera, como el centro de un mundo cuya población es organizada, en su totalidad y de forma sistémica, en virtud de la ficción de la raza. No obstante, dicho centro tan sólo pudo haber sido constituido gracias a la existencia de otra entidad pensada como periferia. Este fue el estatuto que, tras la conquista, le habría sido otorgado a *Abya Yala*. Únicamente con el capital económico, epistémico y ontológico obtenido del extractivismo ejercido en las colonias (*Primera Modernidad*) es que la Ilustración, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial, a las que Dussel concibe como fenómenos propios de una *Segunda Modernidad*, habrían podido tener lugar (Dussel, 1993, 2008b).

El nacimiento de la filosofía moderna es, quizás, uno de los ejemplos más ilustrativos en lo que refiere a la dependencia de la modernidad frente a la colonialidad. Es un lugar común considerar a Descartes como el padre de la filosofía moderna: su célebre frase *cogito, ergo sum* (*pienso, luego existo*) habría representado, *de facto*, el punto de inflexión hacia la construcción de un modelo de pensamiento caracterizado por la independencia de la razón frente a la fe y la confianza en las potencialidades del entendimiento humano para abarcar la totalidad del mundo en un conocimiento objetivo y universal. Ahora bien, a pesar de que el *cogito* cartesiano figura como un sujeto descorporeizado, situado en ningún lugar y en ningún tiempo, Dussel (2008a, 2011) señala que *semejante arrogancia* de una mente que se cree capaz de descifrar la totalidad del universo sólo podría haber provenido de un sujeto que, a partir de la negación del otro-negro, indígena, mujer, musulmán, se habría situado, como *Ser Imperial*, en el centro del mundo. El *ego cogito* habría sido precedido, por ende, por un *ego conquiro*, siendo este el que le habría otorgado a aquel la confianza necesaria para elevarse como la medida universal del pensamiento.

El puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2013) completará las aportaciones de Enrique Dussel incorporando un tercer momento entre el *ego cogito* y el *ego conquiro*: el *ego extermino*. Con esta expresión, el sociólogo remite al genocidio y epistemicidio al

que *Abya Yala* habría sido sometida tras los procesos de conquista y que habría posibilitado, (i), el despojo de los conocimientos de las sociedades originarias y la apropiación de aquellos otros que resultaban útiles para el nuevo modelo de pensamiento y de ciencia emergente y, (ii), la occidentalización de la población sobreviviente al genocidio y esclavitud. Ahora bien, Grosfoguel subraya que el de *Abya Yala* no habría sido el único caso de genocidio/epistemicidio sucedido en el tránsito del siglo XV y XVI, sino que a este es necesario sumarle otros tres: (i), el perpetrado contra los pueblos africanos en el tráfico de personas esclavizadas; (ii), el dirigido hacia aquellas mujeres que, en posesión de conocimientos y libertad sexo-reproductiva, habrían sido asesinadas bajo la acusación de brujería y, (iii), en última instancia, aquel al que fueron sometidas las poblaciones musulmanas y judías que habitaban la Península Ibérica en el contexto de la Reconquista. Grosfoguel destaca, en efecto, el estrecho vínculo existente entre la colonización de *Abya Yala* y la Reconquista de *Al -Andalus*, la cual se da por concluida en el mismo año en que Cristóbal Colón emprende su expedición a *Las Indias*. Tan presente estaba el imaginario de las cruzadas cristianas en los procesos de conquista de América Latina que, apunta Grosfoguel (2013, p. 42), el propio Hernán Cortés habría confundido los templos sagrados de los mexicas con mezquitas árabes, empleando en el *Nuevo Mundo*, en consecuencia, muchos de los métodos genocidas que con anterioridad habrían sido utilizados en contra de las poblaciones moriscas y judías en la península.

Si la concepción de la modernidad como un fenómeno intrínsecamente europeo es uno de los denominados por la red Modernidad/ Colonialidad como *mitos de la modernidad*, no es, con todo, el único. A este cabe sumarle la creencia de que la civilización europea, por ser caracterizada como *moderna*, es superior a las culturas colonizadas y, por ende, debe ser considerada por estas como un espejo en el que ver reflejado su futuro. Se justificaría así todo tipo de violencia ejercida en territorios no-modernos, por entender que se trata de un mal necesario en el propósito de *acompañar* a los pueblos considerados *bárbaros* o *salvajes* en el camino hacia la civilización. Se piensa al europeo, en última instancia, como un *héroe civilizador* y a los pueblos colonizados como culpables de la violencia que se dirige hacia ellos, en tanto incapaces de transitar, por sí mismos, hacia la *mayoría de edad* que representaría la modernidad (Dussel, 1993, 2008a)

1.1.2. Aníbal Quijano y la colonialidad de poder

Fue el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014a) el primero en arrojar luz en la diferencia entre colonialismo y colonialidad. Lo hizo en su conceptualización de aquello en lo que consiste el poder, concebido por él, siguiendo la hipótesis foucaultiana, no de manera represiva, sino productiva. Para Quijano, el poder debe ser definido como un conjunto de relaciones sociales de explotación, dominación y conflicto en las que se juega el control de los cinco ámbitos más importantes de la existencia humana, a saber: (i) el trabajo y sus productos; (ii) la naturaleza y sus recursos; (iii) el sexo y la reproducción de la especie; (iv) la subjetividad e intersubjetividad y, en última instancia, (v), la autoridad y sus instrumentos de coerción.

En el mundo contemporáneo, de corte eurocentrado, global y capitalista, apunta Quijano, el poder se articula en torno a los ejes de la raza y el capitalismo o, siguiendo la lectura de Lugones, de la modernidad y la colonialidad, entendiendo por esta una estructura que clasifica de manera jerárquica de la población mundial en virtud de la raza. La raza aparece para Quijano (2000, 2009, 2014a) como una invención que, lejos de ser biológica, emerge como resultado de las relaciones de dominación entre colonizador y colonizado, las cuales, *a posteriori*, son cristalizadas y naturalizadas sobre los cuerpos de los individuos. Es la raza, junto con el capital, la que determina cuál es la posición que colonizados y colonizadores ocuparán, entonces, en la disputa por el control de los distintos ámbitos de la existencia humana: trabajo, autoridad, (inter)subjetividad, naturaleza y género.

Quijano (2014a) se mostrará muy crítico con el marxismo al no tomar en consideración el modo en que la raza habría estructurado históricamente la división del trabajo y cómo en las sociedades capitalistas el trabajo asalariado no habría sido el único modo de explotación existente. Por el contrario, arguye el sociólogo peruano, el proletario habría convivido con los plebeyos, campesinos, siervos o esclavos, siendo estos la población predominante en *Abya Yala* y la condición de posibilidad de la existencia de una relación salarial en la metrópolis. En otras palabras: sin la existencia de la esclavitud en las colonias (a la que podríamos incorporar el trabajo no remunerado realizado por las mujeres en el ámbito doméstico), de la que se extraía la mayor parte del plusvalor, difícilmente se habría podido sostener la retribución salarial en las metrópolis (Quijano, 2009, 2014a; García Bravo, 2021).

Del mismo modo en que la colonialidad habría permeado la división del trabajo, también habría hecho lo propio con la autoridad: la conquista, reflexiona Quijano (2014a), habría deslegitimado los modos característicos de organización indígena e impuesto estructuras socio-políticas coloniales y desprovistas de arraigo en el contexto histórico. Algo similar habría sucedido con las relaciones (inter) subjetivas, pues, con la colonización, las poblaciones originarias habrían sido desposeídas de su cultura y sus saberes, viendo impuestos los valores estéticos, sociales y éticos europeos como el modelo al que debieran aspirar. En última instancia, Quijano (2014a) señala cómo la conquista habría modificado, también, las formas de parentesco propias de las distintas sociedades de *Abya Yala*, legitimando, además, el acceso irrestricto de los hombres blancos a las mujeres indias y negras, a la par que en Europa se estaba fraguando el ideal de la familia nuclear monógama y de feminidad moderna (la mujer como frágil, pura, pasiva, etc.). Con todo, la insuficiencia con la que el género habría sido problematizado por Quijano será señalada por María Lugones (2008), quien teorizará, siguiendo la conceptualización del sociólogo peruano, acerca de la *colonialidad de género*.

A pesar del reconocimiento del valor de la lógica de los ejes estructurales, María Lugones, en dos de sus más célebres ensayos, "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System" (2007) y "Colonialidad y género" (2008), somete a crítica el uso del concepto *género* en la obra de Quijano, por considerar que el autor de "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina" estaría limitando su significado al producto resultante de la organización del sexo, asumiendo que el dimorfismo sexual es natural y que el género opera, por su parte, como la construcción social que en torno a él se articula. A través de la recuperación de los estudios sobre intersexualidad, María Lugones concluirá que las intervenciones en los cuerpos de aquellos recién nacidos que presentan combinaciones de caracteres tradicionalmente asociados a machos y hembras para adecuarse al binarismo sexual, "revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido" (2008, p. 84). No obstante, la problematización del dimorfismo sexual no estaría presente en la obra de Quijano: desvela Lugones, al mismo tiempo que combate la naturalización de la raza, caracterizándola como una ficción, más vinculada a una cuestión del patrón de poder mundial capitalista que al fenotipo, el teórico de la colonialidad de poder estaría asumiendo el sexo como una categoría natural de la cual se deriva, de modo no problemático, la distinción entre lo masculino y lo femenino

(Lugones, 2007, p. 139). Por contrapartida, Lugones concluirá que “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género -ambas son ficciones poderosas” (2008, p. 94).

Si la denuncia frente a la universalización del género, resultante de la asunción del sexo como categoría biológica, aparece como la primera de las críticas que Lugones dirige al pensamiento del sociólogo peruano, no es, sin embargo, la única. De hecho, Lugones considera que la comprensión del género sostenida por aquel se caracteriza por ser eurocentrada, capitalista y global, es decir, por reproducir la significación hegemónica que al género le es atribuido desde los centros de poder tan criticados por el propio Quijano (Lugones, 2008, p. 78). Esto se debe a que, en su tesis de que el género es resultado del control del sexo, sus productos y recursos, el autor estaría dando por hecho que son los varones los que lideran la disputa por el dominio del sexo, mientras los cuerpos de las mujeres son percibidos como objetos de sometimiento y recursos naturalizados (Lugones, 2007, p. 194). Se asumiría así que la construcción de la masculinidad y la feminidad implicaría, necesariamente, la heterosexualidad, el dimorfismo sexual y la jerarquía patriarcal entre hombres y mujeres. Nada más lejos de la realidad, precisa Lugones, estos son los rasgos que caracterizan al género que aplica al Occidente hegemónico, pero no a todas las organizaciones de género existentes históricamente. Es más, de acuerdo con su hipótesis, no sería necesario que el género articulase las relaciones de *Abya Yala* antes de la conquista, motivo por el cual no habría razón para pensar que los cuerpos de las mujeres hubiesen sido percibidos como recursos, ni que los varones se identificasen, por su parte, como agentes de lucha por el sometimiento de aquellos.

El género no necesita organizar los arreglos sociales, incluidos los arreglos sexuales sociales. Pero los arreglos de género no necesitan ser ni heterosexuales ni patriarcales. No es necesario que lo sean, es decir, como una cuestión de historia (...) El dimorfismo biológico, el heterosexualismo y el patriarcado son todas características de lo que llamo el lado luminoso de la organización moderna/colonial del género. Hegemónicamente, estos se escriben a lo grande sobre el significado de género. Quijano parece no darse cuenta de que acepta este sentido hegemónico del género. (Lugones, 2007, pp. 190-194)

1.1.3. *De la colonialidad del ser y de saber*

Así como María Lugones acuñaría su propia versión de la colonialidad de poder en referencia al género, otros pensadores de la red Modernidad/Colonialidad harían lo propio en lo que respecta al saber y al ser. En concreto, resulta menester destacar las aportaciones de Santiago Castro-Gómez (2007, 2010) en la crítica al mito de la *hybris del punto cero*, esto es, a la pretensión del saber europeo de elevarse como conocimiento universal y absoluto desprovisto de cualquier marca contextual, así como de Nelson Maldonado Torres (2007) en su conceptualización de la *colonialidad del ser*. A través de ella es que el filósofo puertorriqueño denunciará la deshumanización de las personas sometidas a procesos de racialización en *Abya Yala* y su imposibilidad, a causa de las estructuras coloniales, de alcanzar un estatuto ontológico análogo al de aquellos que habitan el Norte Global.

Uno de los rasgos principales de la ciencia y del pensamiento moderno que se fragua a partir de la Ilustración europea es el de la aspiración a la neutralidad, la cual implicaría la supresión de toda referencia al sujeto o a su contexto socio-histórico. En otras palabras, la sociedad europea habría jugado, desde el siglo XVII, a performar como una divinidad capaz de alzarse por encima del mundo para situarse en una plataforma fuera de todo tiempo y espacio, desde la cual poder un conocimiento evidente y certero. Sin embargo, esta pretensión no dejaría de ser una ilusión para una humanidad que, necesariamente, se enuncia siempre desde un lugar específico y, en el caso de Europa, desde un lugar de privilegio en el sistema-mundo moderno/colonial. Se trataría, por tanto, de *un jugar a ser Dios* en ausencia del reconocimiento de los límites de lo humano. Ello no podría constituir sino un pecado, una *hybris*.

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda.

Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios,

pero no o logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente. Pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. (Maldonado-Torres, 2007, p. 83)

La elevación al absoluto del conocimiento moderno europeo, caracterizado por el análisis racional-cuantitativo y la experimentación, habría condenado al epistemicidio (Grosfoguel, 2013) a formas de conocer-otras que, presentes en la tradición de las mujeres europeas despojadas de sus saberes o de las poblaciones originarias de *Abya Yala*, fueron consideradas irracionales y, en consecuencia, aniquiladas o, en el mejor de los casos, apropiadas, conduciendo a sus portadores originarios a una ignorancia inducida. Esta perspectiva del conocimiento por la que se entiende que Europa, como región hegemónica, es superior a nivel epistémico, cultural y socio-político a las demás regiones del mundo es lo que se denominará como *eurocentrismo* (Quijano, 2014b).

En última instancia, lo que denuncia la colonialidad de saber es que la imposición del *ego cogito* cartesiano sólo pudo tener lugar a través la negación del pensamiento a los pueblos colonizados. Sin embargo, sus consecuencias van más allá de lo epistemológico y comprenden también el plano ontológico: si para Descartes la afirmación del pensamiento aparecía como la afirmación de la existencia, entonces la negación del pensamiento de los sujetos-otres implica, por extensión, la negación de su existencia. Tanto es así que la duda acerca de la humanidad del indígena ha estado permanentemente presente para el caso de *Abya Yala* desde los procesos de colonización, siendo el *Debate de Valladolid* entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé uno de los episodios más conocidos. A este permanente cuestionamiento es a lo que Nelson Maldonado Torres (2007) se referirá con la denominación de *escepticismo misantrópico racial*.

Cabe destacar, en última instancia, que incluso aquellos que defendían, en la época de la colonia, la humanidad de los pueblos indígenas, se resistían a concederles el mismo estatuto ontológico que aquel que le era otorgado a la población europea. Tal es el caso

del propio fray Bartolomé de las Casas que, si bien se opuso a la esclavitud y genocidio, percibía a la población racializada como menores de edad incapaces del ejercicio de su racionalidad y necesitados de una pedagogía evangélica. Es en este sentido que Karina Ochoa (2014) hablará de la *feminización del indígena*: le sujete indígena, al igual que las mujeres, sería pensada como situada permanentemente en la minoría de edad y necesitada de amparo bajo la tutela de los varones blancos europeos. Se hablará entonces de feminización y no de infantilización porque, al contrario que los niños, la población racializada, de forma similar a la feminizada, concluye Ochoa, nunca alcanzará el estatuto ontológico propio de los varones blancos, sino que será condenada a ser percibida permanentemente como integrante de una humanidad de segunda categoría, incapaz de valerse de su propia razón y necesitada de orientación (Maldonado-Torres, 2007; Ochoa Muñoz, 2014).

1.2. Los feminismos de color estadounidenses y el enfoque interseccional

Hacia los años setenta, con el emerger de los feminismos críticos y del así denominado por Carolina Meloni (2012) como *giro de la conciencia feminista*, se produce el florecimiento, en el contexto estadounidense, de los conocidos como *feminismos de mujeres de color*. Bajo esta denominación, se reúnen mujeres afroamericanas, chicanas, asiático-americanas, afrocaribeñas, afrolatinas, indígenas, etc. cuyas experiencias e intereses habrían sido ignorados por el feminismo hegemónico (Lugones, 2015). Su objetivo, al agruparse bajo el complejo conceptual *mujeres de color*, más que el de homogeneizar sus diferencias constitutivas, no habría sido otro sino el de hacer evidente la coalición de todas aquellas mujeres que, habitantes de las periferias corporales, raciales y geopolíticas, se organizaban entonces en defensa de sus derechos. Es este el contexto donde María Lugones, afincada desde muy joven en Estados Unidos, hacía madurar su pensamiento, abrevando de aquellas herramientas metodológicas que, consideraba, habían de resultar más útiles en la configuración de un feminismo de cuño latinoamericano. Es así como el enfoque interseccional se convertiría en el segundo bastión epistemológico del feminismo decolonial.

La noción de interseccionalidad alude a un enfoque o herramienta epistemológica que, de manera explícita desde finales de los años ochenta del siglo pasado, ha sido empleada en las ciencias sociales con el propósito de dar cuenta de la complejidad del

mundo y de una vida social que necesariamente se encuentra condicionada, no por un único elemento, sino por factores múltiples (Collins & Bilge, 2016, p. 14). En concreto, la interseccionalidad evidencia cómo las desigualdades sociales no pueden ser explicadas unilateralmente desde un organizador social o eje de categorización, sea este la posición económica, el género, la edad, la orientación sexual o la diversidad funcional, entre otros existentes (Gandarias Goikoetxea, 2017; Platero, 2014). *Sensu contrario*, en aras de dar cuenta de las relaciones de poder existentes en la sociedad, la perspectiva interseccional apuesta por dirimir cómo es que aquellos ejes de división social interactúan en relaciones recíprocas y operan conjuntamente en la configuración de la experiencia de las personas (Platero, 2014; Viveros Vigoya, 2016).

Como se adelantaba en la sección “Raza y patriarcado. Abordajes interseccionales desde el feminismo negro”, la herramienta de la interseccionalidad surge en el seno del feminismo negro. Lo hace de la mano de Kimberlé Crenshaw y su artículo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex”, publicado en 1989. No obstante, si bien fue la abogada estadounidense la primera en acuñar el término de *interseccionalidad* para dar cuenta de cómo el género, la clase social y la raza operan de manera relacional, no lo fue en la empresa de problematizar esta interacción. Mara Viveros Vigoya (2016) relata cómo la propia Olympe de Gouges, ilustrada francesa, planteaba en sus escritos la existencia de una analogía entre las mujeres y los esclavos, así como las abolicionistas estadounidenses habrían señalado, ya en el siglo XIX, las similitudes entre el racismo y el sexismo. Es en Estados Unidos donde, coinciden los teóricos, resulta posible rastrear los antecedentes más elaborados de la interseccionalidad. Ejemplo de ello es el discurso “¿Acaso no soy yo una mujer?”, pronunciado por Sojourner Truth a mediados del siglo XIX en un intento por poner de manifiesto cómo su socialización en tanto mujer negra y, otrora, esclava, no se asemejaba en nada a la recibida por las mujeres blancas que lideraban las campañas por el sufragio. A él cabe sumarle, por su parte, el manifiesto de la *Colectiva del Río Combahee* (1977), cuyas integrantes referirían, un siglo después que Sojourner Truth, al fenómeno de eslabonamiento de un conjunto de opresiones (raza, clase, género) que condicionaban, de manera simultánea, su experiencia. De gran importancia también las aportaciones, en el sur del continente, de pensadoras como las mexicanas Mercedes Olivera y Lourdes Arizpe o las brasileiras Sueli Carneiro, Lélia González y Thereza Santos quienes, desde los años setenta, ya habrían venido

problematizando la tríada raza-clase-género que atravesaba la experiencia de sus compatriotas.

El conjunto de las anteriores contribuciones habría constituido el caldo de cultivo para la conceptualización que de la interseccionalidad habría sido llevada a cabo por Kimberlé Crenshaw. En su texto fundacional, publicado en 1991, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex”, la intención de la abogada no era otra que la de poner de relieve cómo, en el ámbito jurídico, no existía el andamiaje legal necesario para atender las necesidades de las trabajadoras negras de la compañía *General Motors* a las que representaba, las cuales no sólo eran afectadas por una cuestión de raza, sino también por su posición socioeconómica y por el hecho de ser mujeres (Viveros Vigoya, 2016). Un año más tarde, escribía “Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color”, artículo en el que definía la interseccionalidad como una noción que le permitía “señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y como generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral” (2012, p. 89) y refería a la analogía del cruce de caminos, por su parte, como una metáfora capaz de dar cuenta de la esencia de la interseccionalidad:

Consideremos la analogía del tráfico en una intersección, yendo y viniendo en cuatro direcciones distintas al mismo tiempo. La discriminación, como el tráfico en una intersección, puede fluir en una dirección o puede fluir en otra. Si ocurre un accidente en una intersección puede ser causado por vehículos provenientes de diferentes direcciones y en ocasiones desde todas ellas. (Crenshaw, por Gandarias Goikoetxea, 2017, p. 76)¹⁴

De acuerdo con el planteamiento de Crenshaw, se podría pensar que los distintos sistemas de opresión (racismo, sexismo o clasismo, entre otros) fluyen por separado en distintas direcciones como complejos independientes. Sin embargo, siempre estarían sujetos a la posibilidad de confluir en un punto común, como si de un accidente en un

¹⁴ Traducción propia.

cruce de caminos se tratase. Es en esta convergencia donde se generaría la experiencia de las mujeres negras de clase obrera, cuyas vidas estarían determinadas por una *interseccionalidad estructural*, entendida esta como la interacción de distintos ejes de división social (Crenshaw, 2012, p. 115). Ahora bien, en su “Mapping the margins”, Crenshaw aludía también a un segundo tipo de interseccionalidad: la *interseccionalidad política*, la cual refiere a la necesidad de que los distintos movimientos sociales renuncien al purismo identitario y a la mirada homogeneizante que históricamente les habrían sido propios. Sólo así resultaría posible superar, en consecuencia, la exclusión de las mujeres negras tanto de un movimiento feminista ciego a la raza como de un antirracismo ciego al género. A este fenómeno es a lo que Crenshaw denomina como *desempoderamiento interseccional* (Gandarias Goikoetxea, 2017, p. 77), el cual sólo podrá ser combatido de construir las luchas desde una perspectiva interseccional. En otras palabras: si la experiencia de las mujeres negras sólo puede ser explicada en el intersticio entre el género y la raza, entonces su opresión sólo podrá ser combatida desde una movilización social en la que tanto *su condición de subordinación como mujeres frente al patriarcado* como *su estatuto de personas negras frente al racismo* sean tomadas en consideración.

Desde que Crenshaw realizase su planteamiento inicial, la noción de *interseccionalidad* habría recorrido un largo camino en el feminismo. Ello, de la mano de autoras como Patricia Hill Collins (2002), quien la introdujo como paradigma en las ciencias sociales, o de Ange Marie Hancock, quien emprendió la tarea de sistematizar dicho modelo y asentar algunos de sus fundamentos (Viveros Vigoya, 2016). En efecto, el enfoque de la interseccionalidad habría resultado de gran valor para las ciencias sociales desde su nacimiento, permitiendo romper con la ficción de la pureza identitaria, sacando a la luz experiencias hasta entonces invisibilizadas, y poniendo de manifiesto el modo en que el privilegio y la opresión pueden convivir en un único cuerpo (Gandarias Goikoetxea, 2017; Platero, 2014). Ahora bien, el inmenso alcance de la interseccionalidad también supuso, ocasionalmente, la pérdida de su espina crítica, deviniendo en una *caja negra* en la que todo tiene cabida (Lykke, 2011), en un *remedio mágico* (Falcon & Nash, 2015, p. 7) o, como lo habría formulado Kathy Davis (2008, p. 68), en un *neologismo a la moda* desde el que escribir artículos académicos o diseñar políticas públicas (Gandarias Goikoetxea, 2017).

En virtud de lo anterior, resulta especialmente urgente combatir la tendencia a la idealización de un paradigma que, como todos los conocidos hasta la actualidad, también

exhibe vacíos y aporías varias; la interseccionalidad no se erige, en efecto, como un enfoque omniabarcante, ni tampoco como la solución a todos los problemas sociales. En esta tarea de develamiento de las limitaciones de la interseccionalidad, Gandarias Goikoetxea (2017) señala cómo el sujeto interseccional, aquel sobre el que operan múltiples articuladores sociales, termina por convertirse, por veces, en una suerte de *sujeto perchero*, es decir, en un individuo sobre el que se van sobreponiendo distintas categorías, como si de un perchero sobre el que colgar prendas varias se tratase. De este modo, sobre las mujeres blancas burguesas sólo colgaría, por ejemplo, la opresión de género; sin embargo, sobre las mujeres negras trabajadoras se sobrepondrían hasta un total de tres vectores: raza, género y clase. Concuerdan Goikoetxea (2017) y Lucas Platero (2021) que esta deriva de la interacción de opresiones en una superposición artificial acabaría por fomentar una suerte de *juegos olímpicos de las opresiones*, esto es, una competición que giraría en torno a los individuos y en torno a *cuál de todes elles está peor*. El planteamiento inicial de la interseccionalidad que ponía énfasis en la necesidad de reparar en cómo los distintos organizadores sociales se articulaban entre sí se habría visto sustituido, entonces, por otro donde aquellos son percibidos como “elementos separados que podían ir añadiéndose de forma lineal, de modo que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, con más fuerza afirmaba su derecho a ocupar un estado moral superior” (Brah, 2004, p. 110).

En continuidad con las críticas internas a la interseccionalidad, también Lugones hará la suya propia al reconocer que, si bien la interseccionalidad habría permitido dar cuenta de la simplificación intracategorial de categorías como *mujer o negro* (2015, p. 84), en tanto que permanece anclada a la lógica categorial, que es la propia de la dominación, no tendría la capacidad para poner de manifiesto la experiencia de las mujeres negras, sino tan solo para señalar un vacío ahí donde aquellas deberían estar presentes (2011, 2015). Todas las categorías identitarias, alega Lugones, son ciegas a las diferencias, en la medida en que, en un movimiento homogeneizador, seleccionan al dominante en el conjunto como su regla. De este modo, “«mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente” (2008, p. 82). De este borrado de la heterogeneidad llevado a cabo por la lógica de las categorías es de lo que, de acuerdo con Lugones, las teóricas de la interseccionalidad, desde Kimberlé Crenshaw, habrían dado cuenta. Sin embargo,

paradójicamente, estas autoras persistirían en el uso de las categorías de *negro* y *mujer*, en un intento por hacer visible, en su intersección, la experiencia de las mujeres negras. Ahora bien, si tomamos en consideración que tanto *mujer* como *negro* excluyen, por definición, a las mujeres negras, en su cruce, ahí donde ellas deberían estar situadas de acuerdo con la perspectiva interseccional, en realidad sólo puede aparecer su ausencia (Lugones, 2005, 2011, 2015).

La insuficiencia de la teoría de la interseccionalidad residiría, entonces, en su permanencia en la lógica categorial, por ser esta una lógica de la dominación que, en tanto separa opresiones que, nos dirá Lugones (2005, p. 69), resultan indisolubles, no permite ver el sufrimiento de aquellas personas que se sitúan en el entre-categorías. Por este motivo, Lugones (2008) dará un paso adelante en la teorización de las opresiones como constituyentes de una urdimbre o de una trama en la que género, raza o clase aparecen indisolublemente fusionadas y co-constituyentes. Acuña así la noción de *fusión de opresiones*, sumándose, con ella, a la empresa que algunos pensadores habrían enarbolado en los últimos años al acuñar nociones alternativas a la interseccionalidad desde las cuales pensar, por su parte, la interrelación profunda de los distintos sistemas de opresión: *ensamblaje* habría sido la propuesta de Jasbir K. Puar (2017); *imbricación*, la de autoras como Jules Falquet (2022); *consubstancialidad*, la de Elsa Dorlin y Mara Viveros (2016) y *fusión o urdimbre de opresiones*, de especial importancia para este trabajo, la de María Lugones (2008). A través de esta categoría, Lugones habría procurado evidenciar que el género aparece siempre mediatizado por la raza, y a la inversa, concluyendo, de algún modo, que no existe raza sin género, ni género sin racialización. Nos encontramos así ante uno de los fundamentos del feminismo decolonial en sus orígenes, así como ante el germen de la postura sostenida por la filósofa argentina acerca de la inexistencia de un ordenamiento binario y patriarcal del género de las sociedades originarias de *Abya Yala*.

2. Del feminismo decolonial a los feminismos descoloniales

Desde que María Lugones vertiese sus reflexiones en su artículo “Colonialidad y género” (2008) y acuñase la denominación de *feminismo decolonial*, sus aportes habrían sido recuperados y profundizados por numerosas autoras latinoamericanas. Algunas de ellas se agruparían en la conocida como *Red de Feminismos Descoloniales* que, desde el año

2008, acoge el pensamiento de antropólogas, sociólogas y teóricas provenientes de otras disciplinas, entre las que sobresalen Sylvia Marcos, Márgara Millán, Raquel Gutiérrez, Guiomar Rovira, Mariana Mora, Verónica López Nájera o Rosalva Aída Hernández del Castillo. De gran importancia también la apuesta del *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS), integrado desde 2007 por las activistas afrocaribeñas Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, la educadora y activista comunitaria Bienvenida Mendoza, la académica colombiana Teresa Garzón u, otrora, por la propia María Lugones (Ochoa Muñoz, 2018).

Si bien muchas de las autoras mencionadas con anterioridad se identificaban, en sus primeros escritos, como feministas poscoloniales (Curiel Pichardo, 2007; Hernández Castillo, 2008) y, con posterioridad, siguiendo la estela de María Lugones, como decoloniales (Curiel Pichardo, 2014a; Espinosa Miñoso, 2017), en la actualidad, la gran mayoría de los escritos producidos por las integrantes de GLEFAS y de la *Red de Feminismos Decoloniales* se acogen a la denominación de *feminismo decolonial* (Espinosa Miñoso, 2016; Espinosa Miñoso, Gómez Correal, & Ochoa Muñoz, 2014; Millán, 2014). La diferencia entre feminismo decolonial y descolonial resulta, en efecto, ambigua y difícilmente caracterizable, más si se tiene en consideración que algunas autoras parecen utilizar ambos términos de manera indistinta. Tal es el caso de María Lugones, quien en sus artículos “Colonialidad y Género” (2008) y “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” (2012) refería a un feminismo decolonial, mientras que en el 2011 firmaba el texto “Hacia un feminismo descolonial”, mismo concepto al que se acogerá en la reedición del texto “Colonialidad y Género” en el año 2014, al que dará por título “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial”.

Dadas las anteriores consideraciones, pareciera que feminismo decolonial y descolonial resultan análogos y comparten, de hecho, las mismas premisas y postulados clave. Sin embargo, otros autores consideran que la *s* del feminismo descolonial no se incorpora de forma gratuita, sino que señala un punto de ruptura con la red Modernidad/Colonialidad, la cual no ha resultado exenta de polémicas. Una de las pensadoras más críticas con el giro decolonial latinoamericano ha sido la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien plantea la necesidad de problematizar la relación de las figuras integrantes del grupo M/C, afincadas en su mayoría en

Norteamérica, con las luchas populares e indígenas que se fraguan en el sur del continente (Grosfoguel, 2016, pp. 133-137). Es por este motivo que, en conversaciones con mi directora de tesis, Gabriela González Ortuño, esta me señalaba el estrecho vínculo que el feminismo descolonial establece con los movimientos sociales, ampliando así su horizonte más allá de la reflexión epistemológica de la red Modernidad/Colonialidad.

Se podría pensar, entonces, que mientras el feminismo decolonial surge en el seno del proyecto de investigación liderado por el grupo Modernidad/Colonialidad, mismo del que María Lugones formaba parte, el feminismo descolonial emerge de la necesidad de algunos autores y activistas de desmarcarse de aquel para incluir, por su parte, reflexiones provenientes de otros contextos, entre ellos, de las propias luchas sociales (Cascón Calvo, 2020, p. 20). Así lo parece entender también Aura Cumes, quien, en una conferencia magistral dictada en 2021, se pronunciaba del modo que sigue al respecto de lo decolonial y lo descolonial: “Entiendo lo descolonial como proceso concreto (...) no tiene nada que ver con la teoría decolonial que no la entiendo en absoluto (...) Hablo de lo descolonial como acción política concreta”. De igual forma, la incorporación de *s* de lo *descolonial* bien podría ser considerado el producto de la maduración histórica de un mismo movimiento que, aunque aparece a raíz del giro decolonial, con la disolución de la red Modernidad/Colonialidad, da un paso adelante para abreviar de nuevas perspectivas y proyectos que no aluden directamente a los postulados de aquella. Es en este sentido que Karina Ochoa (2018) refiere a la necesidad de hablar de *feminismos descoloniales*, y no de un feminismo decolonial o descolonial¹⁵, incluyendo así a pensadoras y activistas provenientes de tradiciones, corrientes y trayectorias de vida muy distintas.

En este trabajo, suscribo la apuesta de Karina Ochoa en el uso de *feminismos descoloniales* como categoría descriptiva. Con su empleo, entiendo, resulta posible honrar la heterogeneidad existente en su seno pero, al mismo tiempo, rehuir de la tendencia actual que refiere a una ruptura irreconciliable entre lo decolonial y lo descolonial. Ello, con el objetivo, así mismo, de no petrificar a sus figuras representativas,

¹⁵ Si bien en este trabajo se apostará, también, por hacer uso de la denominación *feminismos descoloniales*, en aras a una mayor economía del lenguaje, también se utilizará, en ocasiones, el término *feminismo descolonial*. Con él se abarcará tanto el feminismo decolonial como la apuesta por la descolonización del feminismo propugnada tanto desde los movimientos sociales como desde la academia encarnada por GLEFAS o la *Red de Feminismos Descoloniales*. Por el contrario, cuando se hable de feminismo decolonial se aludirá, en exclusivo, al feminismo que surge de la mano de María Lugones y que se desarrolla en estrecho vínculo con la Red Modernidad/Colonialidad.

bien como intelectuales aisladas del activismo, bien como activistas aisladas del quehacer teórico, en la medida en que es común que la mayoría de ellas transiten, de manera escurridiza, de un ámbito a otro a lo largo de su trayectoria vital. De igual manera, diferenciar lo decolonial de lo descolonial por analogía con la academia y la praxis política podría incurrir, de forma peligrosa, en una reproducción de la dicotomía teoría/praxis, cuyo origen no se situaría sino en el canon más clásico de la filosofía occidental¹⁶.

Los siguientes apartados están encomendados, *de facto*, al intento por dilucidar cuáles son aquellas tesis y propuestas que, apareciendo como el mínimo denominador común del feminismo decolonial y descolonial, legitiman la hipótesis de que ambos movimientos forman parte de una misma matriz: los feminismos descoloniales. Entre estos postulados compartidos, figurará, en primer lugar, la denuncia a un racismo de género (Espinosa Miñoso, 2014, 2016) que, identificado en el feminismo hegemónico, haría de *La Mujer* un sujeto esencialista y del género, en segunda instancia, una categoría aislada al respecto de otros sistemas de opresión. Destaco, a continuación, la crítica que las feministas descoloniales dirigen al régimen de la heterosexualidad obligatoria y, en especial, el esfuerzo de sus exponentes en la recuperación de las voces y luchas de mujeres indígenas. Por último, refiero al vínculo entre la modernidad, el patriarcado y la colonialidad, cuya problematización es también un lugar común en los textos feministas descoloniales y, quizás, el principal eje diferenciador al respecto de otras corrientes críticas del feminismo. Es en este último objeto de reflexión donde se sitúa la cuestión del carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal, abordada en este trabajo de investigación.

2.1.La crítica al racismo de género en el feminismo hegemónico

Racismo de género es una expresión acuñada por la feminista descolonial Yuderkys Espinosa (2014, 2016) con el objetivo de poner de manifiesto el modo en que las teóricas feministas del Norte Global no habrían reconocido, históricamente, el lugar de enunciación privilegiado que ocupan en el sistema-mundo, borrando con ello las

¹⁶ Agradezco enormemente a la maestra Haydeé García Bravo por nutrir esta tesis y mi propio pensamiento con sus reflexiones al respecto de la necesidad de superar la dicotomía teoría/praxis y los enfrentamientos entre lo decolonial y lo descolonial que de aquella habrían podido devenir.

experiencias de aquellas mujeres que se encuentran en una escala inferior en el espectro geopolítico, de clase o en lo que a los procesos de racialización refiere. El racismo de género proviene, señala Espinosa, del universalismo con el que desde el feminismo hegemónico se habría concebido al género: al mismo tiempo que epistemólogas como Evelyn Fox Keller, Donna Haraway o Sandra Harding denuncian el androcentrismo que subyace a la pretensión de objetividad y universalidad de las ciencias modernas y reivindican la puesta en el centro del *punto de vista de las mujeres*, estarían reproduciendo, por otro lado, la misma lógica universal que critican, al referirse a las mujeres como si de un grupo homogéneo se tratase y al invisibilizar las diferencias de clase o de raza (Espinosa Miñoso, 2014).

El género habría sido concebido por la teoría feminista, denuncian las intelectuales descoloniales, como un sistema de opresión que actúa con independencia de la clase, de los procesos de racialización, del contexto geopolítico, de la etnia, la religión, etc. En este sentido, las feministas occidentales estarían cayendo en la misma *hybris del punto cero* que Castro-Gómez señala al respecto del pensamiento moderno, al considerar que sus condiciones de privilegio no influyen en su producción teórica cuando, en verdad, el no reconocimiento de su lugar de enunciación implica una elevación a lo universal de su condición de clase media-alta, su blanquitud o su apuesta por la secularización, como si se tratase de rasgos intrínsecos a la apuesta feminista. Es en este contexto en el que surge lo que la feminista poscolonial hindú Chandra Talpade Mohanty (2008), de gran influencia en el nacimiento de los feminismos descoloniales, denomina *colonización discursiva*, en referencia al modo en que desde el feminismo occidental se conceptualiza a las mujeres del Tercer Mundo.

La concepción de las mujeres blancas, de clase media-alta, heterosexuales, ateas y del Norte Global como el punto cero del feminismo habría supuesto, en numerosas ocasiones, que desde el propio feminismo se procurase la supresión de toda otra diferencia cultural, religiosa, o de clase, por considerarla incompatible con las demandas feministas. El resultado: la negación recurrente de la agencia social de las mujeres que se insertan en esta diferencia. Chandra Talpade Mohanty (2008, p. 156) reflexiona cómo, en esta línea, se habría pensado a las mujeres del Tercer Mundo como necesariamente “religiosas (léase: no progresistas); orientadas hacia la familia (léase: tradicionales); legalmente poco sofisticadas (léase: todavía no conscientes de sus luces); analfabetas (léase: ignorantes);

domésticas (léase: retrógradas)”, sometidas por sus culturas y religiones intrínsecamente *patriarcales* y necesitadas, por ende, del asistencialismo de las mujeres blancas.

En virtud de lo anterior, los feminismos blancos habrían asumido un paternalismo frente a las mujeres del Sur Global que, en analogía con el *mito del salvador blanco*, habría supuesto, en ocasiones, una alianza con el racismo u otras prácticas colonizadoras. Bien conocida es la complicidad de algunas feministas norteamericanas con la invasión de Irak y Afganistán por parte de Estados Unidos, bajo la premisa de que la occidentalización de estos países conllevaría una mejora del bienestar de sus mujeres (Mendoza, 2014b). Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) relatan, por su parte, el racismo que habría subyacido a la campaña inglesa *Reclama la Noche*, por la cual mujeres blancas se habrían manifestado en barrios de residentes mayoritariamente afrodescendientes con el propósito de incrementar en ellos la presencia policial. Se pretendía, a través de esta medida, garantizar la seguridad de las mujeres. Al mismo tiempo se estaba reforzando, sin embargo, el *mito del violador negro* e ignorando, de igual modo, que son muy pocas las personas racializadas (incluidas mujeres) las que confían en la autoridad policial ante la violencia que históricamente esta habría ejercido en contra de la población negra.

Siguiendo la estela de la interseccionalidad, las feministas descoloniales postularán la imposibilidad de comprender el género de manera aislada de otros sistemas de opresión, por ser su totalización el origen del racismo de género, de los programas asistencialistas o de la colonización discursiva. El género, alegan, aparece siempre estrechamente vinculado con los procesos de racialización o la clase social. En este sentido, María Lugones (2005, 2007, 2008) propondrá la denominación de *fusión de opresiones*, del mismo modo que Ochy Curiel (2015, 2017) abrazará la noción de *imbricación o consustancialidad de opresiones*. Ambas apuestas van un paso más allá de la intersección con el fin de dar cuenta de cómo raza, género, clase o heteronormatividad no aparecen como categorías separadas que, con posterioridad, se entrecruzan en la experiencia de las mujeres racializadas y empobrecidas. Más bien, su apuesta es la de que, desde un inicio, todos aquellos ejes de articulación social forman parte de una misma matriz de dominación, co-constituyéndose entre sí y resultando difícilmente separables.

Una vez comprendido que los distintos sistemas de opresión aparecen como consustanciales y codependientes, difícilmente se puede apostar por luchas que, en el combate en contra del racismo, el heterosexismo, el clasismo o el patriarcado, actúen de

forma separada. Y es que, si se reconoce que hay distintos modos de ser mujer en virtud de cómo la raza o la clase atraviesan el género, o distintas formas de ser negro en virtud de cómo el género o la clase hagan lo propio con la raza, resulta contradictorio el sostenimiento de un movimiento de lucha fundamentado en la identidad *mujer* o *negro*. Esta es la convicción de Ochy Curiel (2017), quien arguye que “no podemos seguir pensando que hay luchas exclusivas. Pensar (...) que hay una lucha afro que solo le pertenece al movimiento afro, o pensar que la lucha feminista solo le pertenece a las feministas. Esto es un error político. Creo que tenemos que ir articulando las luchas políticas pensando en cómo se imbrica en sexismo, racismo, el clasismo, la heterosexualidad obligatoria” (p. 7)

La crítica que Curiel dirige a las políticas de corte identitario es secundada también por Yuderkys Espinosa (2016), quien cuestiona la premisa de que tan sólo aquel sujeto que es afectado directamente por un régimen pueda ser protagonista de la lucha en contra de ese régimen. La unidad política, de acuerdo con ella, lejos de ser procurada en la identidad, debe ser hallada en la disposición de los sujetos a combatir sus propios privilegios. En cierta medida, este supuesto subyace a la presente tesis de maestría: como se adelantaba en la introducción, quien aquí escribe sobre feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas es una mujer blanca del Norte Global. No niego las aporías ético-políticas que derivan de un trabajo que, escrito por una mujer blanca, problematiza las experiencias y las opresiones vividas por personas racializadas cuya producción epistemológica, además, ha sido sistemáticamente invisibilizada. Sin embargo, entiendo, desde la lectura y escucha horizontal de sus voces, es el compromiso político, y no la identidad, el que nos otorga la autoridad como sujetos de conocimiento. De lo contrario, ninguna persona sería nunca lo suficientemente negra, lo suficientemente pobre o lo suficientemente feminizada como para afirmarse en contra de un sistema de opresión, sea este cual fuere. Del modo que sigue se pronuncia Yuderkys Espinosa (2016) al respecto:

Esta forma de construcción de la unidad política en base a que sólo puede actuarla quien está en posición de opresión es imposible de conciliar con la convicción que sostenemos las feministas descoloniales de que la opresión opera co-constitutiva e interdependientemente. Si admito que hay “mujeres” que gozan de prerrogativas y privilegios imposibles para otra parte de las mujeres, se vuelve al menos

complicado justificar una postura separatista solo asentada en el “ser mujer” producida por el patriarcado (cualquier cosa que esto signifique a estas alturas). En todo caso sostener una postura separatista asentada en una comprensión imbricada de opresión, no podría menos que implicar la construcción de espacios políticos dónde solo cabríamos (y tentativamente) gente-racializada-de ascendencia trabajadora-provenientes de países del sur... o sea, quedarían fuera de esta construcción una serie de compañeras que nos acompañan y trabajan arduamente contra la colonialidad y el racismo del género.

Ellas, ustedes, nosotras, estamos aquí no porque ocupemos lugares 'exclusivos' de opresión o privilegio; estamos aquí porque estamos comprometidas en combatir aquello que produce estos lugares diferenciados en los que nos encontramos; estamos aquí quienes estamos porque estamos dispuestas/os a perder, en muchos casos, los lugares de privilegio que sostienen nuestra propia enunciación. Si esto es así para 'nosotras', si ya sabemos que el 'nosotras' no se nutre de la falsa 'unidad en la opresión' tendremos que tomarnos en serio este paso (...) Es por tanto evidente que la política que se precisa, esa que hace posible enfrentar el sistema mundo moderno colonial patriarcalista, es una que nos permita caminar con quienes así se dispongan a enfrentar la opresión y la dominación en su conjunto, con quienes estén en la disposición de enfrentarse a sí mismos si fuera necesario...si hemos de ser separatista lo seremos construyendo unidad con quien está en la disposición de la tarea. (pp. 165-166)

2.2.La crítica al régimen político/colonial de la heterosexualidad obligatoria

Las feministas descoloniales, entre las que destacan de nuevo las figuras de Ochy Curiel (2007, 2014a, 2014b) y Yuderkys Espinosa (2015, 2016), se mostrarán también muy críticas con el régimen de la heterosexualidad obligatoria, recuperando las aportaciones

de las feministas lesbianas Monique Wittig (2006) y Adrienne Rich (1980). A finales del siglo pasado, estas pensadoras, francesa y estadounidense respectivamente, habrían argüido que la heterosexualidad, lejos de tratarse de una orientación del deseo, aparece más como un régimen político puesto a disposición de la opresión sexual y reproductiva de las mujeres: una prerrogativa, en última instancia, para la dominación masculina. Las mujeres serían así observadas, bajo la atenta mirada del pensamiento heterosexual, como *mercancía sexual para el consumo del hombre*. Su objetivo: legitimar el acceso irrestricto a los cuerpos de las mujeres por parte de los varones y, por ende, la violencia que subyace a las relaciones heterosexuales no deseadas (Rich, 1980; Wittig, 2006).

Si bien las feministas descoloniales rescatan los aportes de Monique Wittig y Adrienne Rich, van un paso más allá al conceptualizar la heterosexualidad, no sólo como un régimen político, sino también como un régimen político que, junto con aquellas instituciones que lo sostienen (la familia nuclear, la pareja monógama, los estados nacionales, etc.) posee un carácter colonial (Curiel Pichardo, 2015). La apuesta metodológica descolonial será, frente al diseño de ficciones emprendido por teóricas lesbianas o *queer* del Norte Global, la de indagar en el pasado de *Abya Yala* con el propósito de develar las diversidades sexuales e identitarias que, de acuerdo con algunas autoras, habrían gozado de una buena aceptación en las distintas civilizaciones que en el subcontinente habitaban con anterioridad a los procesos de colonización. Prueba de ello sería la tipificación del pecado de la sodomía por parte de los conquistadores (Picq, 2020), o la existencia del término *jkob-xinch'ok* en la lengua maya tzetzal, el cual hacía alusión, de forma previa a la invasión española, a los comportamientos homoeróticos (posteriormente dicha noción sería traducida al español como *puto que hace*) (Solís Mecalco, s.f.).

Como consecuencia de lo anterior, las feministas descoloniales se muestran muy críticas con los movimientos *gays* y *LGBTIQ+* que buscan imponerse como un imperativo ético-político en el Sur Global. Ello, en la medida en que, al mismo tiempo que reivindicán la diversidad de las identidades y deseos sexuales, estarían reproduciendo el racismo, la colonialidad y el clasismo, al pensar el movimiento desde el individualismo (en detrimento de la comunidad) y al recuperar, en segunda instancia, a la pareja, a la familia y al estado como el modelo en el que integrar la diversidad. Estos fenómenos son los que se conocen como *homonormatividad* y *homonacionalismo* (Curiel, 2013;

Espinosa Miñoso, 2016; Platero, 2014). En este sentido, arguyen algunas pensadoras descoloniales, las luchas LGBTIQ+, así como la teoría *queer*, si bien habrían surgido desde la eclosión crítica de las identidades, amenazarían con forjar de nuevo un sujeto hegemónico, al pensar al sujeto abyecto única y exclusivamente desde las disidencias sexo-genéricas e invisibilizar los contextos marginales de raza y clase que vieron emerger el movimiento. Así lo argumenta, también, la activista afrocaribeña Iki Yos Piña Narváez (2017): mientras en Occidente se habla repetidamente de *lo monstruoso, lo raro, lo tullido*, etc. como el paradigma futuro que debe ser alcanzado por las tres cuartas partes del mundo, se estaría invisibilizando, sin embargo, la carga opresiva que estas categorías han supuesto históricamente para las personas racializadas del Sur Global, así como para aquellas con diversidad corporal-funcional. Por este motivo, concluye Piña Narváez (2017, p. 38): “si lo *queer* es una categoría apropiada desde la blanquitud académica derivada a una moda, pues tampoco lo soy. No quiero ser parte de esta categoría neocolonial de construcción de nuestrxs cuerpxs. Soy intensamente negrx”.

2.3.La recuperación de las voces y luchas de las mujeres indígenas

Son quizás las integrantes de la *Red de Feminismos Descoloniales* las que se han implicado, en mayor medida, en la recuperación de las voces y luchas de mujeres indígenas como referentes a seguir en la descolonización del feminismo. Entre ellas, cabe hacer especial mención a las antropólogas Rosalva Aída Hernández (2000), Sylvia Marcos (1995, 2010) o Mágina Millán (2014), quienes habrían privilegiado en su obra el estudio del quehacer de las mujeres zapatistas, cuya organización y resistencia habría sido considerada, aún ellas sin asumirse como feministas, como un parteaguas hacia la construcción de lo que algunas denominan como *feminismo indígena*.

Jules Falquet, en su artículo “La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas” (2001), narra cómo la vida de las mujeres indígenas chiapanecas en los años anteriores al levantamiento zapatista¹⁷ estaba

¹⁷ El levantamiento zapatista refiere al alzamiento militar que el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) habría protagonizado en el inicio del año 1994 mexicano luego de que el gobierno de Salinas de Gortari hubiese firmado la reforma del artículo 27 de la Constitución, por la cual se suprimía la garantía social de la tierra y se decretaba su apertura al capital privado. Esta sería ratificada, con posterioridad, por el *Tratado de Libre Comercio*, firmado con Estados Unidos y Canadá el 1 de enero de 1994 (Ornelas, 2004). El EZLN se habría formado once años atrás en los altos de Chiapas como una escisión del grupo guerrillero *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN) y con gran influencia de Revolución Mexicana, la herencia guevarista y los levantamientos estudiantiles y agrarios que se habían sucedido en el país a lo largo de 1968 (Aguirre Rojas, 2008; Harvey, 2016). Su objetivo principal: la denuncia del extractivismo agrario y la

marcada por la ausencia de control sobre la maternidad, las dificultades de desplazamiento, las largas jornadas de trabajo y la violencia ejercida sobre sus cuerpos. Es por ello por lo que habrían decidido sumarse, en muchos casos, al movimiento zapatista, por ver en él la oportunidad de mejorar su bienestar. Lo hicieron a través de la proclama de la *Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas* (1993), a la que muchos dieron en reconocer como la primera insurrección zapatista, anterior incluso al levantamiento de 1994. Este documento, con origen en el intercambio de opiniones de las propias mujeres zapatistas, venía a reivindicar su derecho a participar en la lucha revolucionaria, a un trabajo y sueldos dignos, a decidir sobre su maternidad, a elegir a sus parejas sin coacción o a no ser maltratadas (EZLN, 1993). A pesar de los avances que esta ley permitió, las mujeres zapatistas han venido, desde entonces, liderando una revolución permanente en el señalamiento de nuevas demandas, como así lo constata Isabel, integrante del EZLN, en su entrevista con Hilary Klein (2019):

Se podrían incluir muchos otros puntos. Empezaron a surgir más propuestas, como por ejemplo en el caso de divorcios, (a) quién le queda el derecho de la tierra, los hijos. Se empezó a hacer más amplio (la *Ley Revolucionaria de Mujeres*) para incluir las nuevas propuestas. Aunque la redacción textual de la ley no se ha hecho pública, se sabe que abarca el derecho de las mujeres a ser propietarias de tierra y a heredarla, el derecho al descanso y la recreación, así como a defenderse de abusos físicos y verbales. Además, se establece que las viudas, madres solteras y

defensa de la tierra para los pueblos indígenas, a la cual posteriormente se le sumaron otras doce demandas relativas a la protección de las culturas y lenguas indígenas, la sanidad, la educación, la democracia, la justicia o la paz. Tras el fracaso de la implementación de los *Acuerdos de San Andrés* a los que el EZLN y el Gobierno mexicano habrían llegado en 1996, el EZLN habría decidido romper toda negociación institucional para declararse en *resistencia y rebeldía* (González Casanova, 2001; Landeros Suárez, 2014). Los territorios por él ocupados se encontraban, hasta finales de 2023, organizados en unidades territoriales autónomas e independientes de las reconocidas por el gobierno federal: se trataba de un total de 38 municipios autónomos (MAREZ) agrupados, desde el año 2003, en cinco caracoles, en los que eran las propias comunidades indígenas las que, a través de las *Juntas de Buen Gobierno* (JBG), se encargaban de desempeñar las funciones del gobierno (asegurar la buena realización de los proyectos comunes, vigilar el cumplimiento de las leyes, mediar en los conflictos que se producen, etc.) (Ávila Rojas, 2018; Landeros Suárez, 2014; Soriano González, 2013). No obstante, en la actualidad, estas estructuras se encuentran en un proceso de profunda transformación. Ello desde que, en enero de 2024, con motivo del treinta aniversario del levantamiento, se proclamasen los territorios zapatistas como comunes -y no rebeldes- y se anunciase, por su parte, la sustitución de las *Juntas de Buen Gobierno* y de los MAREZ por los denominados como *Gobiernos Autónomos Locales* (Radio Zapatista, 2024).

solteras deben ser respetadas por sus comunidades, y en caso de separación marital, la tierra y otros recursos deben ser divididos equitativamente. “Yo creo que así debe seguir -agregó Isabel- ampliándose, analizándose y haciéndose más fuerte, más grande”. (p. 268).

La organización de encuentros internacionales con las *Mujeres que Luchan* evidencia el anhelo de las mujeres zapatistas por permanecer, en diálogo constante con otras mujeres, en la reivindicación y la lucha por sus derechos. El *Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan* tuvo lugar en el Caracol de Morelia del MAREZ 17 y reunió, entre el 8 y el 10 de marzo de 2018, a un total de 7.000 mujeres, según los datos oficiales: 2.000 zapatistas y 5.000 invitadas de todo el mundo (Robles, 2018). En estos encuentros se realizaron mesas de trabajo, eventos deportivos y artísticos y, fomentando, sobre todo, discusiones e intercambios de opiniones en los que las mujeres de todo el mundo, pudiesen tener la oportunidad, de manera horizontal, de exponer sus problemas y procurar soluciones comunes.

En vista de lo anterior, son muchas las feministas latinoamericanas que ven en el movimiento zapatista un ejemplo de la posibilidad de hacer coexistir la defensa cultural de las comunidades indígenas con las reivindicaciones de género. Este es el caso de Rosalva Aída Hernández Castillo (2000), quien señala, desde la *Red de Feminismos Descoloniales*, que la lucha comunitaria y feminista no aparece, necesariamente, como un oxímoron. Las mujeres zapatistas serían prueba, en este sentido, de la posibilidad de defender la identidad étnica frente a la política de mestizaje que habría sido adoptada históricamente en México y condenar, al mismo tiempo, aquellas tradiciones que *hacen tristes a los corazones* (Marcos, 2010). Denunciarían así las zapatistas todo esencialismo en la petrificación del pasado indígena para apostar, *sensu contrario*, por una cultura en permanente cambio capaz de rechazar aquellos *usos y costumbres* que van en detrimento del bienestar, en este caso, de la mitad de la población: las mujeres. Y es que, si bien las demandas de las mujeres zapatistas habrían sido aceptadas, en ocasiones, con reticencia en el interior de sus comunidades, aquellas habrían mantenido su convicción de que “la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie” (Hernández Castillo, 2000, p. 4).

Así como la relación con las comunidades zapatistas nos siempre habría resultado sencilla para las *mujeres que luchan*, tampoco lo habría sido, sin embargo, su diálogo con el feminismo urbano y mestizo. Ejemplo de ello fueron las críticas que sus representantes habrían dirigido a la ilegalización de la infidelidad por parte de la *Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas*: mientras para las mujeres chiapanecas este artículo figuraba como un mecanismo de subversión frente a las infidelidad sistemática, estrechamente vinculada con la violencia doméstica, para las feministas mestizas y urbanas, aquel aparecía como una medida moralista y condicionada por la influencia de la religión en la región. Algo similar sucedió con la ley frente a la violencia doméstica, por cuya reforma las feministas urbanas chiapanecas habrían luchado durante años en aras del incremento de la condena para los violentadores. Habrían ignorado, sin embargo, el descontento expresado por todas aquellas mujeres indígenas que, tras su aprobación, habrían quedado desamparadas económicamente durante todo ese tiempo en que sus esposos permanecían encarcelados (Hernández Castillo, 2000).

Como se adelantaba, el auge del movimiento zapatista y la participación activa que las mujeres ejercen tanto en su base como en sus altos cargos¹⁸ supuso un punto de inflexión hacia la construcción de lo que algunos entienden como *un feminismo indígena*. Cabe destacar, no obstante, que con anterioridad ya había mujeres indígenas, también mexicanas, que cuestionaban el etnocentrismo de las demandas feministas y el sexismo de los movimientos indígenas. Se sabe, por ejemplo, que en la celebración del *Congreso Indígena* de 1974, si bien las mujeres permanecieron excluidas de la toma de decisiones, tuvieron un papel central en la elaboración de la logística de muchas marchas, plantones y encuentros que ahí tuvieron lugar. De igual modo, a partir de los años ochenta, en gran medida influenciadas por la teología de la liberación, algunas mujeres empezaron a cuestionar su desigualdad, inaugurando el *Área de Mujeres* dentro de la *Diócesis de San Cristóbal* o la *Coordinadora Diocesana de Mujeres* (Hernández Castillo, 2000). Desde entonces, es posible rastrear el surgimiento de numerosas organizaciones de mujeres indígenas en el contexto mexicano: las feministas de *Comaletzin* (1987), el *Centro de Investigación y Acción para la Mujer* (CIAM) o el *Grupo de Mujeres de San Cristóbal*

¹⁸ Bien conocidos son los nombres de la insurgenta mayor Ana María, de las comandantas Ramona y Esther, esta última la primera y única en hablar en el *Congreso Nacional*, o de María de Jesús Ruiz Palacios quien, más conocida como Marichuy, se postuló como candidata zapatista a la presidencia del gobierno federal en el año 2018.

de las Casas (1989), en apoyo a las mujeres indígenas y refugiadas guatemaltecas, son tan sólo algunos ejemplos (Hernández Castillo, 2001).

Pensadoras como Gargallo Celentani (2014) o Hernández Castillo (2000) refieren, en virtud de la configuración de los movimientos anteriormente enunciados, a la posibilidad de hablar de la configuración progresiva de un feminismo indígena. Estrechamente vinculado a las cosmovisiones originarias, este feminismo indígena se caracterizaría por articular una serie de supuestos y demandas ausentes en los feminismos mestizos, urbanos y occidentales. Una de sus primeras características sería la puesta en el centro del *nosotros comunitario* frente al individuo (Marcos, 2014). Ello implicaría, *de facto*, la renuncia a los espacios separatistas en la apuesta por una lucha feminista que, lejos de excluir a los varones, se movilizaría desde un *andar parejo*, que dicen las zapatistas, de unas y otros (Marcos, 2010). En segunda instancia, la reivindicación de la diversidad y la dualidad frente al *principio de identidad monomaniaco occidental* -el cual conlleva el privilegio de lo masculino sobre lo femenino-, sería otra de las apuestas del feminismo indígena: si el pensamiento moderno occidental se ha caracterizado por el binarismo jerárquico y excluyente, desde las cosmovisiones indígenas se reivindicará la dualidad complementaria, desde la cual cada uno de los miembros del par (noche-día, masculino-femenino, humano-no humano, arriba-abajo) sea considerado igualmente necesario e imprescindible (Favela, 2014). En última instancia, la defensa del cuerpo como primer territorio político aparece como un tronco común presente en los feminismos y quehaceres abanderados por las mujeres indígenas que, atravesadas por historias de extractivismo, guerras y ocupaciones, han presenciado el modo en que, en los distintos conflictos, sus cuerpos son considerados el primer espacio de sometimiento en aras de la consecución de la destrucción comunitaria (Cabnal, 2010).

Con todo, cabe señalar que, de forma paralela a pensadoras que, como Francesco Gargallo o Aída Hernández, refieren a la existencia de un feminismo indígena, existen otras figuras que, como Aura Cumes (2021), advierten de la problematización que subyace a esta categoría. Se argumenta, desde esta segunda perspectiva, que las mujeres indígenas se agrupan en torno a muchas y distintas corrientes del feminismo que no necesariamente comparten unos supuestos o agenda común. En este sentido, mientras algunas se organizan en torno a los feminismos descoloniales, otras lo hacen alrededor de los feminismos comunitarios y otras muchas, por su parte, rehúsan identificarse como parte del movimiento feminista, al que perciben como intrínsecamente occidental, etnocéntrico

y colonial. Al pensamiento, resistencia y organización de aquellas mujeres que rechazan nombrarse como feministas es que nos referiremos con la expresión de *quehacer de mujeres indígenas* (Gargallo Celentani, 2014). Esta diversidad de posturas feministas/no feministas tornaría en problemático, de hecho, la alusión a un único feminismo indígena, o incluso a varios feminismos indígenas. Ello, en tanto, se puede concluir, cualquier taxonomía del feminismo debería provenir, más que de categorías identitarias homogeneizadoras, de los posicionamientos epistemológicos y políticos de sus participantes.

2.4. Reflexiones en torno a modernidad, colonialidad y patriarcado

El feminismo decolonial surge, como se explicó con anterioridad, de la mano del proyecto Modernidad/Colonialidad del que su fundadora, María Lugones, era integrante. Recuérdese, los supuestos de este proyecto de investigación versaban en la problematización de la colonialidad como la cara oscura de la modernidad: la modernidad no podría haber penetrado en su lado luminoso-ilustrado en *Abya Yala* porque esta, argumentaban sus miembros, figuraba presa de su otro lado invisible, mas igualmente intrínseco: la colonialidad. Estas premisas serán abrazadas por algunas de las feministas descoloniales. Tal es el caso de la propia María Lugones (2008), de la investigadora caribeña Breny Mendoza (2014a, 2014b) en su conceptualización de la *colonialidad de la democracia*, o de Karina Ochoa Muñoz (2014) quien, doctorada en desarrollo rural, referirá a la feminización del indígena como el mecanismo por excelencia en aras de su deshumanización. Sin embargo, se argumentará, no todas las feministas descoloniales comparten la misma concepción de la modernidad, refiriendo a la existencia de modernidades alternativas que, forjadas en *Abya Yala*, más que superadas, deben ser recuperadas.

Recuérdese, les teóricas de la red Modernidad/Colonialidad, en una crítica radical a la modernidad, aludirán a la necesidad de abandonar el proyecto moderno/colonial en pro de una transmodernidad, entendida, no como una apuesta por un relativismo nihilista en detrimento del programa universal característico de la modernidad, sino como una substitución de la universalidad abstracta que eleva al absoluto la particularidad europea por una pluriversalidad que emerja de universalismos concretos, de un *andar preguntando*. La transmodernidad aparecería, entonces, como la

construcción de un proyecto pluriversal capaz de abrazar lo mejor de la modernidad y, a su vez, las aportaciones éticas, políticas, epistémicas y estéticas que por aquella fueron negadas (Dussel, 2001; Grosfoguel, 2006, 2013). Ello en tanto, sostienen, la modernidad no puede ser rechazada en lo que en ella existe de emancipadora, si bien por sí misma no resultaría suficiente en la construcción de un horizonte civilizatorio alternativo y utópico, pues llevaría incrustada, en su interior, las huellas del capitalismo y de la colonialidad. Este posicionamiento parece ser sostenido por Mendoza (2014a, 2014b), quien acuñó el concepto *colonialidad de la democracia liberal* en un intento por dejar constancia de la imposibilidad de una coexistencia entre las democracias actuales de los países del Norte Global y los países de las tres cuartas partes restantes del mundo, en tanto aquellas sólo habrían podido ser fraguadas gracias a la exclusión de la aplicación de los valores democráticos en los países del Sur Global. También así por Karina Ochoa (2014), quien refiere cómo, con el surgir de la modernidad, las poblaciones indígenas habrían sido deshumanizadas a través de su feminización.

Ahora bien, como se adelantaba, no todas las feministas descoloniales comparten esta misma valoración de la modernidad, acercándose, en este sentido, a las reflexiones de Bolívar Echeverría sobre las múltiples modernidades existentes. Tal es el caso de la feminista autónoma Francesca Gargallo (2014), o de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) quien, a pesar de nunca autodenominarse como descolonial, ha sido catalogada como tal en numerosas ocasiones en virtud de su producción académica. Estas pensadoras ponen de manifiesto la forma en que el proyecto que se habría desarrollado luego de la conquista en *Abya Yala* no habría sido única y exclusivamente un proyecto colonial. Ello supondría, alegan, negar los procesos de resistencia político-cultural, de reorganización social-territorial o de reconfiguración estética-epistemológica que los pueblos indígenas habrían enarbolado. Y es que, alegan, si bien estos habrían sido sometidos a políticas epistemicidas, genocidas y de mestizaje, nunca habría dejado de tejer, pese a ello, los hilos de su propia historia. Reconocer la agencia de los pueblos indígenas supone, apuntan estas autoras, reivindicar su contemporaneidad histórica y, por ende, su participación en la configuración de modernidades alternativas.

Explica Francesca Gargallo (2014) cómo, aunque históricamente se habría identificado a la modernidad como sinónimo de una modernidad europea que emancipa al hombre blanco, burgués y heterosexual de la comunidad, dicha *modernidad emancipada* tan sólo sería una de las diversas modernidades existentes, la mayoría de

ellas no hegemónicas. Entre estas modernidades-otras, Gargallo (2014) destaca las utopías renacentistas, las revueltas del campesinado europeo en el siglo XVI frente a los cercados, el reordenamiento comunitario de los pueblos indígenas tras la conquista, el neohumanismo criollo, etc. Apuesta, en este sentido, por hablar, más que de una modernidad unificada que, predominante en Europa, necesita de la colonialidad de los países latinoamericanos para su persistencia, de modernidades diversas y disgregadas que se expandirían ahí incluso donde la colonialidad está presente. El camino a seguir en la construcción del futuro no sería, conforme a este imaginario, el de la superación de la modernidad en forma de transmodernidad, como así proponían los integrantes de la red Modernidad/Colonialidad, sino el de la recuperación de esas modernidades alternativas que fueron negadas por la modernidad emancipada.

Más allá de los debates en torno a la concepción de aquello en lo que consiste la modernidad y su vínculo con la colonialidad, otras de las líneas de pensamiento de las pensadoras descoloniales será la reflexión en torno a cómo es que la modernidad/colonialidad se relacionó, bien con la configuración del sistema-sexo patriarcal, bien con su reestructuración, una preocupación también presente en los feministas comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas. El análisis de los distintos posicionamientos al respecto de esta cuestión es, como se adelantaba, el objeto de estudio que articulará este trabajo de investigación. A él es que dedicaremos los capítulos tercero y cuarto. Sin embargo, resulta menester, con anterioridad, caracterizar los feminismos comunitarios y los quehaceres de mujeres indígenas como las dos corrientes que, sumándose a los feminismos descoloniales, constituyen el marco teórico desde el que se problematizará la naturaleza moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*.

B. LOS FEMINISMOS COMUNITARIOS

El feminismo comunitario se viene desarrollando en Bolivia desde el 2003 como consecuencia del proceso de cambio en el que se habría visto imbuido el país tras la *Guerra del Gas*¹⁹ sucedida en ese mismo año. De la mano de mujeres mayoritariamente

¹⁹ La *Guerra del Gas* acaecida en Bolivia en 2003 refiere a un conflicto social que estalló en el país en contra de la exportación y privatización de las reservas de gas natural a manos de trasnacionales y que culminó, tras una fuerte represión, con la caída del gobierno de por el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (Ornelas, 2004).

aymaras²⁰, este movimiento habría adquirido especial incidencia en La Paz y Cochabamba, si bien cabe destacar, también, la labor que la *Asamblea Feminista Rural* de la provincia de Bautista Saavedra ha venido desempeñando en la construcción de un feminismo comunitario de corte rural e indígena (Gargallo Celentani, 2014, p. 194). También en ese mismo año surgen, en el contexto guatemalteco, las primeras redes feministas comunitarias entre las mujeres xincas²¹, quienes, a través de la *Asociación de mujeres indígenas de Santa María*, denunciaron las violencias sexuales sufridas por las niñas y jóvenes en sus comunidades, estableciendo conexiones entre la lucha por sus tierras y sus cuerpos como primer territorio político (Cabnal, 2010; Cascón Calvo, 2020). En la actualidad, el feminismo comunitario se expande por diversas latitudes del subcontinente, como Brasil, México o Colombia (Paredes Carvajal, 2018, p. 16).

En este trabajo, se aludirá al feminismo comunitario constituido en la *Asamblea Feminista de la Paz*, así como al feminismo comunitario xinca, por ser algunas de sus integrantes, entre las que se destacará a Julieta Paredes (2010, 2017, 2018) y Adriana Guzmán (2014) para el caso boliviano, y a Lorena Cabnal (2010), para el guatemalteco, las que han problematizado, con mayor detalle, la cuestión de la existencia de un patriarcado ancestral y los efectos que la conquista habría producido sobre los cuerpos y la experiencia de las mujeres. Si bien comunitarias aymaras y xincas comparten, como resultado de un diálogo constante, premisas y terminología similares (tal es el caso del *entronque patriarcal*, fenómeno que las xincas conceptualizaron, en un primer momento, como *refuncionalización del patriarcado*²²), el caldo de cultivo que dio lugar a su origen, así como su trayectoria y alianzas políticas, devienen en radicalmente diferentes (Gargallo Celentani, 2014, p. 181). Por este motivo, se llevará a cabo una aproximación independiente a cada una de estas tradiciones del feminismo comunitario, sin ir ello en detrimento de su reconocimiento como ramas de un mismo tronco común, articulado por la importancia de la comunidad, la defensa del cuerpo-territorio o la crítica a los fundamentalismos étnicos.

²⁰ Pueblo indígena que se extiende en diversas regiones de Argentina, Chile, Perú y el occidente de Bolivia.

²¹ Se trata del pueblo indígena más pequeño en habitantes y extensión territorial que habita la actual Guatemala, si bien antes de la conquista española se extendía desde la costa del Pacífico hasta las montañas de Xalapa, estas últimas constituyentes del territorio desde donde hoy se organizan las feministas comunitarias.

²² El término *refuncionalización del patriarcado* alude al proceso por el que el patriarcado ancestral de raíz xinca habría entrado en contacto con el patriarcado moderno-colonial importado por los conquistadores, viéndose por este reforzado en el sometimiento del cuerpo de las mujeres indígenas. A pesar de que este concepto fue en primera instancia utilizado por las feministas comunitarias xincas, como resultado del diálogo con sus compañeras aymaras, decidirían finalmente adoptar, en conjunto, la categoría *entronque de patriarcados* (Cabnal, 2010, p. 22).

1. El feminismo comunitario de la *Asamblea Feminista de la Paz*

1.1. Una breve genealogía: de *Mujeres Creando* al feminismo comunitario

En su libro *El Tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* (2014, p. 63), Adriana Guzmán y Julieta Paredes identifican hasta un total de cuatro influencias principales en la configuración del feminismo comunitario boliviano. De las cuatro, dos aparecen como procesos sociales y las otras dos como organizaciones autónomas. Entre los procesos sociales, las autoras destacan las luchas de sus ancestras frente a las formas de dominación que les habrían tocado vivir en sus comunidades, así como los movimientos populares por el cambio en Bolivia, los cuales habrían sido impulsados a partir de la conocida como *Guerra del gas* sucedida en el año 2003. Las organizaciones de las que el feminismo comunitario se declara heredero, por su parte, son la *Asamblea Feminista de la Paz*, fundada también en 2003 como corolario de los movimientos sociales que por entonces se estaban sucediendo en el país y renombrada, *a posteriori*, como *Asamblea Feminismo Comunitario* y, en segunda instancia, la comunidad *Mujeres Creando*, una colectiva anarquista que se adscribe al feminismo autónomo latinoamericano y que sigue operando en la actualidad por medio de numerosas intervenciones artísticas en espacios públicos y de prácticas de divulgación y activismo.

Fueron María Galindo y la propia Julieta Paredes quienes, acompañadas por Mónica Mendoza, emprendieron en el año 1992 la tarea de construir la comunidad *Mujeres Creando*. Lo hicieron fuertemente influenciadas por el feminismo latinoamericano de Margarita Pisan y de *Las Cómplices*, próximas al anarquismo y al katarismo (Gargallo Celentani, 2014, p. 175). Desde sus inicios, relata Julieta Paredes (2014, p. 51), su objetivo era el de construir un feminismo antirracista, motivo por el que reivindicaron la autobiografía como género literario, por otorgarles este la posibilidad de escribir desde su experiencia corporal como mujeres diversas. Poco después, aparecen sus primeras *grafiteadas*²³, en las, hasta la actualidad, se pueden leer frases como “El feminicidio es un crimen del Estado patriarcal”, “La violencia es el lenguaje de la machocracia”, o, “De hacerte la cena, de hacerte la cama, se me fueron las ganas de hacerte el amor”. Es en 1993 que *Mujeres Creando* funda el primer centro cultural

²³ Término con el que las integrantes de *Mujeres Creando* aluden a sus intervenciones artísticas, concebidas como una combinación de grafitis y pintadas.

feminista de la Paz, el *Café Carcajada*, para, dos años más tarde, hacer lo propio con el periódico *Mujer Público*, el cual buscaba dar cuenta de las acciones de su movimiento. Además, hasta el año 2000, las integrantes de *Mujeres Creando* contaron con un programa de televisión propio: *Creando Mujeres* (Gargallo Celentani, 2014; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 51).

Mujeres Creando tiene como principios de acción, hasta la actualidad, la crítica al régimen heteronormativo, la confrontación con el racismo en la reivindicación de la diversidad de mujeres indígenas y no indígenas, la toma de la calle como escenario (a través de la realización de *grafiteadas* o *performances*), la aspiración a la igualdad entre el trabajo intelectual y manual y, como resultado de la proximidad con el feminismo radical, la búsqueda de integración de lo público y privado (Gargallo Celentani, 2014, p. 176). De igual modo, se habrían posicionado, desde la década de los noventa, con el feminismo autónomo latinoamericano. Cabe señalar que, con la celebración de la *Conferencia Mundial sobre la Mujer* (Beijing, 1995), se empieza a hablar, en el seno del feminismo latinoamericano, de una ruptura entre las feministas realistas (o institucionales), las cuales apostaban por la reforma y por su incorporación a los espacios institucionales dados de antemano y las feministas autónomas, por otro lado. Estas declararon, en su momento, su intención de permanecer voluntariamente en la utopía, organizándose a través de la creación de proyectos de cuño propio y situados al margen de todo partido político e institución estatal (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 45). Es en esta deriva autónoma que se debe situar la comunidad *Mujeres Creando*, cuyas integrantes manifestaron, en su documento “Dignidad y autonomía”, su rechazo a un movimiento feminista cada vez más institucionalizado y menos crítico que resultaba excluyente, además, para las mujeres racializadas (Martínez Andrade, 2019; Paredes Carvajal, 2010, p. 69).

Es en el año 2002 que se produce la escisión en el seno de *Mujeres Creando*: mientras algunas de sus integrantes deciden seguir formando parte de la colectiva, otras emprenderán, por el contrario, el proyecto de *comunidad Mujeres Creando comunidad*, antecedente de la *Asamblea Feminista de la Paz* y, por ende, del feminismo comunitario. Julieta Paredes (2014) relata su salida de la organización anarquista y sitúa el punto de inflexión en la exposición de *Mujeres Creando* en el *Museo Reino Sofía de España*, donde el reconocimiento de su obra y activismo por parte de la intelectualidad europea la haría percatarse de que se habían alejado de un camino que, tal y como había sido trazado inicialmente, se mostraba apegado al pueblo boliviano. Esta conversión del movimiento

en una suerte de élite radical, así como la reproducción en su seno de las mismas jerarquías que el feminismo autónomo venía criticando, relata Julieta Paredes, habría provocado, en el año 2002, la ruptura definitiva:

María se presentó ahí como 'impostora' porque el arte era de las élites, pero ¿es posible estar en el Reina Sofía y ser impostora? ¿Se puede? Algo pasó ahí, lo que se veía y se escribía en las paredes después ya no era igual, algo ya no se movía, no había movimiento, ya no se hablaba de comunidad. La ruptura se dio el 2002, dos fracciones: Mujeres creando y comunidad Mujeres Creando comunidad, estas últimas nuestras hermanas con quienes hoy hacemos feminismo comunitario. (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 52)

Con el inicio de la *Guerra del Gas*, acaecido un año después del nacimiento de *comunidad Mujeres creando comunidad*, sus integrantes habrían de reunirse en la Paz con otras mujeres del *Movimiento sin Tierra*, feministas, estudiantes, indígenas, etc. en una *Asamblea de Mujeres*. Su objetivo: hacerle frente a la nueva situación política que atravesaba el país y colaborar en la construcción de un nuevo estado plurinacional. También en esta asamblea se reprodujo la coyuntura en la que se encontraba el feminismo latinoamericano, enfrentando a aquellas que apostaban por la construcción de un partido político y aquellas otras que optaban por un proyecto más radical. Surge entonces la *Asamblea Feminista*, donde la idea de comunidad adquirió cada vez más centralidad, siendo posteriormente renombrada como *Asamblea Feminista Comunitaria*. Es aquí donde se sitúa el germen del feminismo comunitario boliviano (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 54)²⁴.

²⁴ En la actualidad, y desde el año 2017, el feminismo comunitario boliviano se habría organizado en dos facciones, dividiendo a las que otrora habrían sido coautoras de los textos fundacionales de este movimiento. Estas son: la colectiva del *Feminismo Comunitario Antipatriarcal*, a la que pertenece Adriana Guzmán, junto con otras compañeras como Jimena Tejerina, Diana Vargas o Julia Castillo, y el *Feminismo Comunitario*, en el que Julieta Paredes permanece. Lo anterior debido a la denuncia que Guzmán habría interpuesto a su expareja, Julieta Paredes, por presuntos malos tratos y abuso doméstico (Guzmán Arroyo, 2019). Si bien en esta investigación procuro ser crítica con toda forma de violencia, he decidido, pese a ello, incorporar el pensamiento y las ideas vertidas por Julieta Paredes en sus obras, en tanto, entiendo, resultan fundamentales desde el punto de vista teórico-conceptual para la constitución del feminismo comunitario.

1.2. Hacer del feminismo una teoría social: el proyecto feminista comunitario

La decisión de las integrantes de la *Asamblea Comunitaria de la Paz* de autodesignarse como feministas no es una cuestión menor ni poco problematizada en su pensamiento. De hecho, se muestran muy críticas con el feminismo occidental y con el sesgo racista que, en muchas ocasiones, habría subyacido a sus demandas. Tampoco suscriben, añaden, una lucha centrada en la ciudadanía, los derechos o la propiedad privada, la cual, por poner énfasis en la elevación de la mujer a la categoría de *individuo*, relegaría a la comunidad a un segundo plano (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Por último, las feministas comunitarias rehúsan percibir su feminismo como una herencia de la Ilustración. Para ellas, el feminismo es “la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes Carvajal, 2017; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Recuperan, en consecuencia, los procesos de resistencia de sus antepasadas como constitutivos del emerger de la lucha feminista, denunciando el modo en que estos no habrían sido reconocidos por la genealogía del feminismo: las mujeres organizadas en el movimiento *Taki Unquy* frente a la colonización, o la lucha por el voto en América Latina, liderado por las mujeres de Chile o de Ecuador, quienes conseguirían el sufragio efectivo entre 1874 y 1876 y a partir de 1924, respectivamente, son tal sólo algunos ejemplos (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 23).

¿Por qué, entonces, si las comunitarias se muestran tan críticas con el feminismo, decidieron sumarse al movimiento y no suscribir uno alternativo? En primer lugar, Paredes y Guzmán (2014, pp. 16-18) reflexionan sobre la plataforma que el feminismo supone para el soporte de la lucha de las mujeres, mientras que la invención de una nueva denominación habría podido hacer de su lucha una simple anécdota como, en su opinión, habría sucedido con el *mujerismo* abanderado por las mujeres chicanas. En segunda instancia, llamarse feministas les permite, concluyen, tejer alianzas con feministas de otras regiones del mundo que, aun estando afincadas en el Norte Global, no son aceptadas en sus sociedades. Este es el motivo por el que las comunitarias reniegan, también, de la categoría de *feminismo hegemónico*. En sus propias palabras: “Llamarnos feministas es dejar la puerta abierta a la posibilidad de construir un movimiento mundial de mujeres contra el patriarcado. Es un reconocimiento a las luchas de todas las mujeres y la posibilidad de la coordinación de las luchas con todas las mujeres que así lo quieran, sin jerarquías ni privilegios” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 18).

Las comunitarias adoptan entonces el término feminismo, no de manera acrítica, sino con el objetivo de pelearle su significado, como si de una olla a la cual poder dar contenido alternativo se tratase (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Una de las primeras tareas que emprenden con el propósito de reapropiarse del término es la de desproveer al feminismo de toda adjetivación: hablar de un feminismo marxista/socialista, de un feminismo radical, o incluso de un feminismo liberal termina por subsumir, arguyen, la causa de las mujeres a las grandes teorías sociales, relegándola así a un segundo plano. Su apuesta es, *sensu contrario*, convertir al feminismo, sin ningún complemento, en una teoría social *per se*, capaz de explicar la causa de toda opresión y de plantear un proyecto alternativo. Es por este motivo que se refieren al feminismo comunitario, en ocasiones, como *feminismocomunitario*, haciendo énfasis en la suficiencia del feminismo por sí mismo (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 36).

Cuando las comunitarias apelan a la necesidad de convertir el feminismo en una teoría social, entienden que una teoría social es: “buscar la causa de los problemas sociales que nos interesa resolver, diseñar un camino de cómo solucionarlos y hacer una propuesta de sociedad donde estos problemas, no vuelvan a repetirse” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 64). Entre algunas de las teorías sociales con más incidencia en nuestros días, destacan: el marxismo, para el cual las clases sociales aparecen como la causa de todos los problemas, siendo su erradicación la solución y la construcción de una sociedad comunista el horizonte al que aspirar; el cristianismo, que sitúa el origen de los males en el pecado original, la posibilidad de redención en la penitencia y la esperanza en la vida después de la muerte y, finalmente, el indianismo. Para el indianismo, es en el proceso colonizador que se inicia en 1492 donde debe situarse el germen de la injusticia social. La descolonización aparece así para esta teoría social como el camino a seguir en la construcción de un autogobierno indígena. Las feministas comunitarias se muestran, sin embargo, muy críticas con el indianismo, al no tomar en consideración que, también antes de la conquista, alegan, existía un patriarcado que privilegiaba el cuerpo de los varones sobre el de las mujeres. La reconstitución del pasado no puede ser pensada, para estas activistas, entonces, como el horizonte al que aspirar en la construcción de un proyecto alternativo futuro (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014).

El feminismo comunitario es una teoría social, argumentan Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014, pp. 58-60), en la medida en que identifica el sistema de opresión por antonomasia en el que se situarían las causas de toda discriminación y explotación: el

patriarcado. Lejos de tratarse de un sistema paralelo al racismo, el colonialismo o el capitalismo, el patriarcado es conceptualizado por las comunitarias como el sistema de sistemas, “el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 76). Este habría operado, históricamente, sobre los cuerpos de las mujeres, ahí donde la humanidad aprende a explotar y a ser explotada. Es entonces en las prácticas de opresión que pesan sobre las mujeres, concluyen, donde debe buscarse el origen de toda subordinación por cuestión de clase social, raza, etnia, religión, etc.

La humanidad aprende a explotar y a dejarse a explotar porque en la casa hay una mujer (...) estamos viviendo al lado de alguien que es permanentemente explotada (...) ahí la humanidad ha aprendido la opresión, en el cuerpo de las mujeres, ahí se sostiene el capitalismo también, en el trabajo de las mujeres que no es pagado (...) lo mismo con el racismo: ¿dónde se ha aprendido que hay un cuerpo que puede ser inferior al otro; que hay un cuerpo que es más lindo, que tiene más poder, todo... y hay otro cuerpo que es inferior, que es subvalorado, que es discriminado...¿dónde se ha aprendido? En el cuerpo de las mujeres (...) El primer cuerpo que es desvalorado, que es secundario, que no es igual, que no tiene el mismo valor... es el de las mujeres. Prueba de ello es que debajo del hombre más oprimido, hay una mujer que es más oprimida. (Koman ilel, 2014, 27m 00s)

Si el patriarcado es considerado por las feministas comunitarias como la raíz de todo sistema de opresión, difícilmente se puede concebir que sus orígenes, para el caso de *Abya Yala*, se sitúen en la colonización. Refieren así, se estudiará en el capítulo cuarto, a la existencia de un patriarcado ancestral, el cual, con los procesos de conquista, habría entroncado con el patriarcado colonial, reforzando la jerarquía ya existente en detrimento del bienestar de las mujeres del subcontinente (Paredes Carvajal, 2010, 2017; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Descolonizar no es, entonces, suficiente en el proyecto de despatriarcalización; por el contrario, es la despatriarcalización la que

aparece como la condición de posibilidad para la erradicación del colonialismo, el racismo y el clasismo, sostienen las comunitarias (Paredes Carvajal, 2010; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Si bien la despatriarcalización implica una revolución en la relación con la naturaleza, los animales no humanos, etc., su punto de partida no puede ser otro si no la supresión de los géneros. Es en vista de este horizonte que, las comunitarias y, en concreto, Julieta Paredes (2010, pp. 65-66), se muestran muy críticas con el ideal de *equidad de género* que habría sido promovido por la agenda feminista internacional: no existe posibilidad de una igualdad de género; en todo caso, esta no podría implicar más que la desaparición del género mismo.

Lo anterior, porque el género es concebido desde el feminismo comunitario como la cárcel que el patriarcado construye sobre los cuerpos de los hombres y de las mujeres: “la cárcel sobre el cuerpo del hombre se llama género masculino y la cárcel sobre el cuerpo de la mujer se llama género femenino” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 74). Lo más importante para las comunitarias, con todo, es que el género, en tanto invención patriarcal, supone siempre el privilegio del cuerpo masculino sobre el cuerpo femenino. Es en este sentido que no puede existir igualdad ni equidad de género, como tampoco puede existir la igualdad de clases sociales. El único camino es, entonces, el de su desaparición:

Nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las *wawas* sin géneros. Lo que se quiere desde el feminismo es ya no ser más ni femeninas ni masculinos. (Paredes Carvajal, 2010, pp. 65-66)

Ahora bien, las comunitarias ponen énfasis en que una cosa es el cuerpo sexuado y otra bien distinta la cárcel que sobre él se instituye a través del género. La eliminación de esta última no implica, necesariamente, la invisibilización del primero. Situándose así próximas al feminismo radical, Paredes y Guzmán reivindican el cuerpo sexuado como el punto cero de la lucha y critican el borrado identitario que observan como

característicos de los feminismos posmodernos, poscoloniales y postestructuralistas. Estos, arguyen, se habrían inclinado hacia la tendencia de “acabar con el cuerpo de las mujeres como territorio de lucha, pues dicen que el sujeto del feminismo, las mujeres, es una ilusión, más o menos como que las mujeres ya no existimos” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 42). Las comunitarias aymaras se posicionan así en el debate sobre el sujeto del feminismo, excluyendo de él a las mujeres trans y otros sujetos feminizados en tanto, alegan, por más que sean “exhibidos como modelos de feminidad, no por ello han dejado de ser cuerpos de hombres, ni cambian su materialidad histórica, lo que están cambiando es la *performance* de sus cuerpos y esto se nota más en la insistencia que tienen de estar en espacios de mujeres (...) se esfuerzan en dirigir y liderar incluso a las feministas, actitud típica de los hombres machistas” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 73).

Este hincapié que desde el feminismo comunitario se pone en el cuerpo sexuado como el lugar desde el que construir la lucha política resulta, a mi entender, paradójico. Ello en la medida en que, dicho énfasis, amenaza con diluir la comunidad como el sujeto y horizonte de construcción del feminismo para retornar, de nuevo, a la disputa sobre el individuo y su condición identitaria. De igual modo, parece contradecir el principio, sostenido por el propio feminismo comunitario, de acuerdo con el cual no sólo las mujeres, sino también los hombres, las personas intersexuales, la naturaleza y otros seres se ven afectados por el patriarcado, siendo este concebido como el sistema de todos los sistemas de opresión (Paredes Carvajal, 2017, p. 4). De ser así, cabría preguntarse, ¿no sería también el feminismo su herramienta de lucha?, ¿o le correspondería a estos otros sujetos, por el contrario, articular nuevos instrumentos de subversión frente al patriarcado?

Hasta el momento, en la caracterización del feminismo comunitario como teoría social, se ha identificado el patriarcado como la causa de la opresión y la despatriarcalización como el camino a seguir. Resulta menester, por último, detallar su propuesta de proyecto político: la comunidad. En efecto, a pesar de las contradicciones con anterioridad señaladas, el feminismo comunitario no aspira a la conversión de la mujer en individuo, ciudadana o trabajadora frente al varón, ya que no es la mujer, sino la comunidad, la que es concebida en su seno como sujeto político: “no queremos pensarnos frente a los hombres -explica Julieta Paredes-, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad” (2010, p. 79). Su horizonte no es otro que el de la incorporación de las mujeres, por ser estas la mitad del todo, a la comunidad, de la cual

habrían sido relegadas por el patriarcado. A este retorno de las mujeres a la comunidad se referirán bajo la categoría de *Warmikuti*. Es desde él que, entienden, resultará posible la construcción de un mundo donde todas las entidades sean tratadas como diferentes pero, a la vez, como iguales en lo que al respeto se refiere. Tan sólo el *Warmikuti*, concluyen, podrá posibilitar la emergencia del verdadero *Pachakuti*, es decir, del regreso del espacio, tiempo y movimiento propio de los pueblos indígenas (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 60).

Cuando refieren a la comunidad, las feministas comunitarias bolivianas no restringen su planteamiento, cabe precisar, a las comunidades indígena, sino que abren su significado a las comunidades urbanas, comunidades religiosas, comunidades educativas, comunidades sexuales, comunidades agrícolas, comunidades universitarias, comunidades de afecto, etc., entre muchas otras. Bajo su planteamiento, además, no existiría oposición entre las distintas comunidades, sino únicamente diversidad complementaria. El horizonte de construcción al que aspirar deberá ser, concluyen, el de una *comunidad de comunidades* (Paredes Carvajal, 2010, pp. 79-90). Sin embargo, lejos de tratarse esta de una suma de las comunidades actuales, tal y como las conocemos, la configuración de una *comunidad de comunidades* habría de emanar de la transformación de las comunidades existentes. Ello en la medida en que, las mujeres, a pesar de ser la *mitad del todo*, afirman Paredes y Guzmán, resultan excluidas en el estado actual de las comunidades.

En virtud de lo anterior, y para el caso concreto de la sociedad aymara, la *Asamblea Comunitaria* se muestra muy crítica con la idealización de la vida comunitaria, fundamentada en el *Buen Vivir* y en el imaginario *chacha-warmi* (hombre-mujer), el cual alude, desde una perspectiva socio-cultural, a la idea de complementariedad y equilibrio entre los miembros de una pareja conyugal. Frente a algunas posturas indianistas que refieren a la igualdad entre hombres y mujeres propugnada por el *chacha-warmi*, las feministas comunitarias consideran que, en verdad, este impone sobre ellas el mandato de la heterosexualidad e instaura una complementariedad entre sexos que, lejos de ser horizontal, se constituye como jerárquica y vertical. Su propuesta será, entonces, la de un *warmi-chacha* (mujer-hombre) que apunte a la reciprocidad efectiva más que a una dualidad complementaria²⁵. Creo necesario señalar, sin embargo, que este planteamiento

²⁵ “Nosotras desde el feminismo comunitario lo replanteamos en un par complementario de iguales *warmi-chacha*, mujer-hombre (...) que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y

sigue anclado al mismo binarismo de género por ellas criticado y reproduce, a la par, una ideología del dimorfismo sexual que, siendo explícitamente defendido desde algunos de sus textos, contradice, tal y como apuntaba con anterioridad, la apuesta por construir una *comunidad de comunidades* donde ningún cuerpo sea objeto de exclusión.

1.3.Los cinco ámbitos de lucha del feminismo comunitario

En la construcción de una comunidad orientada por el *warmi-chacha* y por una filosofía del *Buen Vivir* que abarque, también, la experiencia de las mujeres, Julieta Paredes identifica cinco ámbitos de lucha por la despatriarcalización-descolonización: el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria.

El cuerpo. El cuerpo es, para las comunitarias aymaras, la única forma en la que el ser humano puede existir. A él corresponde, además, una propiedad esencial: la sexuación. Todos los cuerpos nos posicionan en el mundo, de acuerdo con las comunitarias, como un *ser hombre* o un *ser mujer*, una adscripción que, en las sociedades patriarcales, supone la subordinación de unos cuerpos sobre otros, en detrimento del bienestar de las mujeres. Es por este motivo que el cuerpo debe ser despatriarcalizado, es decir, debe ser liberado de la atadura que para él supone ser clasificado socialmente en virtud de su sexuación (Paredes Carvajal, 2010, pp. 65-66).

A la despatriarcalización del cuerpo cabe sumarle, precisa Julieta Paredes, la urgencia de su descolonización en la superación de la distinción mente-cuerpo y la subordinación de este frente a la primera, siendo además el cuerpo el que habría sido asociado con más frecuencia a las sociedades indígenas, por ser estas pensadas como poco racionales, más próximas a la naturaleza que a la cultura, no-civilizadas, no-humanas, etc. Entre algunas de las propuestas comunitarias por esta despatriarcalización-descolonización del cuerpo, cabe señalar: la defensa de un placer y sexualidad libres de violencia, la garantía de seguridad alimentaria, el derecho a la salud, al descanso y al ejercicio físico y el derecho a la apreciación de una imagen personal que se encuentre

construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres (...) Queremos una mitad de igualdad y respeto mutuo. Construir una complementariedad horizontal sin jerarquías” (Paredes Carvajal, 2010, p. 83).

liberada de esos mismos cánones estéticos que emergen permeados por la mirada masculina y racista (Paredes Carvajal, 2010, pp. 98-102).

El espacio. El espacio aparece para las feministas comunitarias como otra de las dimensiones de la lucha primordiales, comprendiendo, no sólo aquellos lugares tangibles (a saber: la escuela o la calle, por ejemplo), sino también aquellos otros que, pese a ser intangibles, contienen la vida humana, como es el caso del espacio político, el espacio cultural o la naturaleza. Esta última operaría como el espacio preciso en el que establecer los vínculos entre la especie humana y otras especies no humanas. Llegados hasta este punto, cabe hacer mención a la estrecha relación existente entre el ecofeminismo y el feminismo comunitario: si bien las comunitarias no se adscriben al ecofeminismo, por considerar que se trata esta de una corriente feminista noroccidental que se suma a la lista de aquellos feminismos que, adjetivados, relegan la cuestión de la mujer en pro de otra lucha que consideran más esencial (en este caso, la ecológica), habrían participado de manera activa en la crítica al cambio climático y en defensa de la tierra y de la *Pachamama*²⁶. Además, habrían vinculado la explotación ambiental al sistema patriarcal, de forma similar a como lo hará también el ecofeminismo²⁷.

El posicionamiento de la *Asamblea Comunitaria* frente al ecocidio y la objetualización de la naturaleza como recurso para la explotación humana se habría puesto de manifiesto en su participación en la *Cumbre de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba*, celebrado en esta región entre el 19 y el 22 de abril de 2010. En su pronunciamiento, denunciaron el deterioro ambiental, al que identificaron como consecuencia de un sistema patriarcal y capitalista

²⁶ *Pachamama* es la denominación con la que, desde la cultura incaica, se hace referencia a la deidad considerada origen de los cuatro principios cosmológicos quechuas: agua, tierra, sol y luna. Es concebida además como la diosa de la fertilidad, caracterizada por su poder creativo y, en última instancia, madre del dios del sol (*Inti*) y del dios de la luna (*Mama Killa*). Si bien ha sido traducida, en numerosas ocasiones, como *Madre Tierra*, las feministas comunitarias se mostrarán muy críticas con esta interpretación que la feminiza, reduciendo, en consecuencia, su potencialidad y trascendencia y limitándola, por su parte, a fungir como el par complementario del *Padre Cosmos*.

²⁷ Cabe señalar que, cuando se alude en esta investigación a la relación entre el ecofeminismo y el feminismo comunitario, se hace en referencia a un ecofeminismo constructivista que, por contraposición al ecofeminismo esencialista, no entiende el vínculo entre las mujeres y la naturaleza como uno natural y substancial, sino como uno socialmente construido con base en los mandatos de género y en la asociación de las mujeres con lo irracional, lo incontrolable o lo pasional. Estos mismos atributos, por contraposición a lo cultural, lo ordenado y racional, son igualmente asociados, de hecho, con la propia naturaleza. También esta perspectiva constructivista, y no la consideración de las mujeres como inherentemente más cercanas a la naturaleza que los varones, figura como la apuesta del feminismo comunitario (ver Mellor, 2000; Puleo García, 2000).

para el que tanto las mujeres como la *Pachamama* son consideradas un recurso que puede ser apropiado y explotado. De igual modo, se mostraron muy críticas con el imaginario que concibe la naturaleza como una propiedad humana: lejos de pertenecernos, arguyeron, “nosotras y nosotros somos de ella”. En este sentido, su capacidad para otorgarnos los recursos necesarios para nuestra subsistencia no legitimaría el expolio al que la Tierra es sometida por el sistema patriarcal-capitalista.

La reducción de la *Pachamama* a su capacidad reproductora, argumentaron en su manifiesto las comunitarias, figura estrechamente vinculada a la maternidad obligatoria que pesa sobre los cuerpos de las mujeres: “Una cosa es que la Pachamama nos sostenga y nos contenga (...) y otra que sea ‘derecho’ y propiedad del ser humana explotarla, comprarla, venderla, enajenarla o depredarla. Lo mismo con las mujeres, una cosa es que tengamos la capacidad de parir y otra que sea obligación o prohibición” (citado en Gargallo Celentani, 2014, p. 191). Señalaron, además, que son las mujeres, a las que se le atribuye la obligación de proveer de salud, alimentos y cuidados a sus familias, las que sufren en mayor medida los efectos de un cambio climático provocado, a su vez, por una lógica patriarcal que se impone, de manera exacerbada, en el Norte Global. Por último, criticaron en esta cumbre la feminización que desde el indianismo se habría hecho de la *Pachamama*, al catalogarla como *Madre Tierra* por oposición al *Padre Cosmos*. Ello habría supuesto, argumentaron, una proyección sobre aquella del régimen de la heterosexualidad obligatoria y de la necesidad de un par complementario cuando, en verdad, la *Pachamama*, explicaron las comunitarias, lo comprende todo:

Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va más allá de la naturaleza visible, que va más allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la Pachamama a su arbitrio patriarcal (...)

El cosmos no es el “Padre Cosmos”. El cosmos es parte de la Pachamama. No aceptamos que “case”, que obliguen al matrimonio a la Pachamama. En esta Conferencia hemos escuchado cosas insólitas como que el “padre Cosmos” existe

independiente de la Pachamama y hemos entendido que no toleran el protagonismo de las mujeres y de la Pachamama, y que tampoco aceptan que ella y nosotras nos autodeterminemos. Cuando hablan del “padre Cosmos” intentan minimizar y subordinar a la Pachamama a un Jefe de Familia masculino y heterosexual. Pero, ella, la Pachamama, es un todo y no nos pertenece. Nosotras y nosotros somos de ella. (citado en Gargallo Celentani, 2014, pp. 186-186)

En su artículo “Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de ‘naturaleza’ y ‘ser humano’”, la filósofa española Alicia Puleo (2000, p. 168) identifica cuatro supuestos que atraviesan las distintas tradiciones ecofeministas: (i), el reconocimiento de la existencia de una relación entre la opresión de las mujeres y de la naturaleza; (ii), la comprensión de que no se puede llevar a cabo un análisis adecuado de la opresión de la naturaleza sin tener en cuenta la opresión de las mujeres y a la inversa; (iii), la reivindicación de la necesidad de la adopción, por parte del feminismo, de una perspectiva ecológica para la consecución de la emancipación de las mujeres y, (iv), la apuesta por la adopción de una perspectiva feminista por parte de los estudios ecológicos, en el reconocimiento de la influencia destructiva del patriarcado. En esta caracterización del ecofeminismo o feminismo ecológico, el patriarcado y la opresión de la naturaleza son puestas en un mismo plano como sistemas paralelos estrechamente relacionados entre sí. En cambio, para las comunitarias, tal y como se ha explicado con anterioridad, el patriarcado figura como la raíz de toda discriminación y explotación, también de la *Pachamama*. Por este motivo, si bien existen puntos en común que permiten tejer puentes y alianzas, el ecofeminismo y el feminismo comunitario no parten del mismo supuesto, por lo que la asimilación que en ocasiones se ha hecho de ambos movimientos resultaría incorrecta desde el punto de vista teórico-conceptual.

El tiempo: Si ni el ser humano ni las comunidades pueden desarrollar sus vidas al margen del espacio, tampoco así de manera atemporal. Sin embargo, la temporalidad de las comunidades indígenas, señala Julieta Paredes, también habría sido sometida a un proceso de colonización: donde el tiempo antes venía dado por la agricultura, ahora es impuesto por los paradigmas de la cultura moderna. Igualmente, señala la autora, es de

urgencia proceder a la despatriarcalización de una concepción del tiempo por la cual el tiempo de las mujeres es siempre pensado como menos valioso que el tiempo de los hombres. Haga lo que haga el varón, explica Paredes (2010), su tiempo será siempre más importante, al contrario que el de las mujeres que, con independencia de su actividad, siempre se dirán de ellas que están *perdiendo el tiempo*. La paradoja, sentencia la feminista comunitaria, es que es en este tiempo asignado como no importante en el que las mujeres realizan las actividades imprescindibles para la vida (2010, pp. 109-110). Su apuesta por la despatriarcalización del tiempo consiste entonces en valorar económicamente el trabajo doméstico, el cual deberá ser compartido por mujeres y hombres, así como en una recuperación, por parte de las mujeres, del tiempo necesario para el estudio, la participación política, el descanso y, si así lo desean, la maternidad (2010, p. 112).

El movimiento: Los movimientos sociales son, explica Julieta Paredes (2010), los que permiten construir un cuerpo común en aras al buen vivir. Sólo a través del movimiento es que las mujeres se podrán constituir en comunidad, en recíproca relación con sus demás integrantes. Si de lo que se trata es de crear una comunidad igualitaria, arguye, entonces las mujeres deben incorporarse a los movimientos sociales y, en concreto, al feminismo, por constituir esta la acción hacia la despatriarcalización. En este sentido, las feministas comunitarias se mostrarán muy críticas con aquellas mujeres que deciden no autodenominarse como feministas. (Paredes Carvajal, 2010).

La memoria. Las feministas comunitarias entienden la memoria como “las raíces de las cuales venimos, que son únicas, son propias de aquí, es toda esa fuerza y energía que construye nuestra identidad desde antes que nacemos” (Paredes Carvajal, 2010, p. 115). Con todo, se muestran muy reticentes frente al concepto de *memoria larga* utilizado por algunos movimientos indígenas, por el cual se corre el riesgo de presentar el pasado precolonial como un escenario ideal, ignorando las opresiones que vivían las mujeres y otros sujetos en aquel contexto. Es por ello que las feministas comunitarias hacen énfasis en la necesidad, no sólo de descolonizar la memoria, sino también de despatriarcalizarla, con el objetivo de recuperar los valores y saberes de sus ancestras en lo que respecta a la seguridad alimentaria, la música, la poesía, los modos de producción, la participación política, la ritualidad, la educación, etc. (Paredes Carvajal, 2010, p. 118). En esta misma línea, Núñez Noriega (2016) nos invita a pensar cuáles son las políticas sexuales y de

género que estructuran la vida comunitaria actual antes de defender a ultranza una noción romantizada de la comunidad indígena y desechar la adopción de cualquier suerte de valores modernos. Desde los movimientos indígenas se habría aludido, en ocasiones, a las relaciones homosexuales como una mancha burguesa, capitalista o blanca que, por consiguiente, debe ser rechazada en aras de defender la pureza indígena. En este contexto, coincido con Núñez Noriega, así como con Aura Cumes, en que estos tópicos deben ser examinados bajo la premisa de que “no es la repetición de un pasado lo que hace a un pueblo, sino la deliberación constante sobre su devenir” (Cumes, 2014b, p. 83).

2. El feminismo comunitario de las mujeres xincas de Guatemala

A la par que en 2003 se constituía la *Asamblea Feminista Comunitaria de la Paz* en Bolivia, un poco más al norte del continente, en la montaña de Santa María Xalapán (Jalapa, Guatemala), mujeres xincas se agrupaban en torno a la organización *Mujeres Trabajadoras Flores de Café*, posteriormente rebautizada como *Asociación de mujeres indígenas de Santa María Xalapán* (AMISMAXAJ). Si bien no es hasta el año 2011 que sus integrantes se reconocen como feministas comunitarias, la lucha en defensa de su territorio, la denuncia de las violencias sexuales vividas por las mujeres indígenas y la recuperación de la comunidad habrían figurado como sus ejes articuladores por antonomasia desde un inicio (Dary Fuentes, 2016; Martínez Espínola, 2021). Con todo, es menester señalar las particularidades que revisten al feminismo comunitario xinka en contraste con la propuesta aymara. Estas pueden ser explicadas, en buena medida, a causa de los distintos contextos en los que surgen los respectivos feminismos comunitarios.

Recuérdese, la *Asamblea Feminista Comunitaria de la Paz* se constituye en un momento de cambio para Bolivia hacia su configuración como estado plurinacional luego de la conocida como *Guerra del gas*. Por el contrario, la coyuntura de Guatemala a principios de siglo resultaba bien distinta: se caracterizaba, en esencia, por la falta de seguridad y por una notoria inestabilidad política, resultado de una guerra civil que, si bien ya finalizada en 1996, había dejado a miles de mujeres indígenas ultrajadas y violadas a manos de los combatientes (DW Pía Castro, 2019). En concreto, la situación de la región de Santa María Xalapán, donde se erigen las feministas comunitarias, habría estado marcada por las continuas amenazas de exploración y explotación minera, así

como por la falta de reconocimiento estatal de la identidad indígena xinka de las personas que en aquel territorio habitaban (Dary Fuentes, 2014, 2016). Es como resultado de este caldo de cultivo que surge el feminismo comunitario guatemalteco, del que se intentará dar cuenta en los siguientes párrafos.

2.1. Caminos andados por la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán: hacia el (auto)descubrimiento de la identidad xinka

Como se adelantaba, desde el año 2003, las feministas comunitarias bolivianas venían identificándose, simultáneamente, como feministas y como aymaras. No sería este, sin embargo, el caso de las integrantes de la *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán*. De hecho, habría que esperar hasta 2004 para poder ser testigos de su reconocimiento como mujeres indígenas xinkas y hasta 2010 para presenciar su pronunciamiento público, primero como feministas y, finalmente, un año más tarde, como feministas comunitarias (Dary Fuentes, 2016). Ahora bien, ello no significa que, con anterioridad, no existiese, por su parte, una organización en defensa de los derechos de las mujeres. Es más, esta se remonta incluso a momentos previos a la constitución de la asociación, cuando, varias de las mujeres xalapenses que posteriormente formarían parte de AMISMAXAJ, se empezaron a articular en torno a un primer antecedente organizativo al que denominaron *Mujeres Trabajadoras Flores de Café*. Su primera convocatoria habría tenido lugar en el año 2003 por iniciativa de María Andrés Serrano y Lorena Cabnal, quien terminaría por convertirse en una de las figuras más reconocidas del feminismo comunitario. Ello tras llegar, con tan solo veinticinco años, a la montaña de Santa María de Xalapán, con el propósito de perseguir las huellas identitarias de su abuela materna xinka. Sería después de observar la violencia sexual vivida en las comunidades de la montaña, la cual resonaba con su propia historia de abuso a manos de su padre, que Cabnal decidiría incentivar, junto con otras compañeras, la organización de las mujeres xalapenses (Lisell, 2020).

A esa primera reunión, convocada en el año 2003 con el pretexto de elaborar flores para las tumbas del cementerio, únicamente habrían acudido diez mujeres, todas ellas provenientes de las distintas aldeas que conforman la montaña de Santa María Xalapán. Sin embargo, los múltiples encuentros organizados con posterioridad llegarían a agrupar a más de trescientas mujeres (Cabnal, 2011b; Dary Fuentes, 2016). En un principio,

explica Claudia Dary Fuentes (2016, p. 25), las integrantes de la asociación se congregaban con la excusa de hornear pan o elaborar flores de plástico, motivos por los que, sabían, sus maridos les permitirían acudir a las reuniones. Su objetivo: poner en común sus experiencias en un contexto marcado por la extrema pobreza, en el que muchas de ellas no habían tenido acceso a la educación básica y habían vivido múltiples situaciones de violencia sexual, física o psicológica a manos de sus padres, hermanos u otros familiares. Así narran algunas de las mujeres xalapenses cómo fueron sus primeras experiencias organizativas y cuál era y, hasta cierto punto, sigue siendo, la situación de las mujeres indígenas en la región:

Trabajaron sin que les echaran de ver que organizaban mujeres, porque los maridos se enojan si las mujeres se juntan, porque dicen que solo [a] aprender mañas van (...). Desde hace tiempo las mujeres de aquí salen de su casa, pero solo para ir a traer leña, ir al trabajadero, ir a moler la masa para echar las tortillas, ir a la iglesia o ir a traer agua para la casa. Pero desde que se organizaron todo empezó a cambiar para muchas. (AMISMAXAJ, citado por Dary Fuentes, 2016, p. 26)

Como *Mujeres Trabajadoras Flores del Café*, algunas de las iniciativas que sus integrantes emprendieron giraron en torno a la impartición de clases a mujeres en aras de ofrecerle una educación que, en muchos casos, les había sido negada. Destacó, también, su alianza con el *Sector de Mujeres de Guatemala*, la cual habría posibilitado el acceso a becas y formación política de distinta índole para las mujeres xalapenses (Dary Fuentes, 2016, p. 25). Tan sólo un año después de su fundación, *Mujeres Trabajadoras Flores del Café* sería renombrada como *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán* (AMISMAXAJ). Ello, con motivo de un proceso de autodescubrimiento étnico y cultural que se iniciaría con un interrogante planteado por algunas de sus integrantes: *¿quién somos?*. Y es que, *de facto*, en el censo estatal, las comunidades de la montaña, lejos de figurar como grupo indígena, eran identificadas como *zona de ganadería con población ladina* (Martínez Espínola, 2021, p. 125). Sin embargo, sus habitantes empezaron a tomar conciencia de que, en el pasado, sus antepasados hablaban una lengua distinta al castellano y diferente también a aquella con la que se expresaban los poqomames y

pínulas, sus pueblos vecinos, con los que tampoco compartían ceremonias ni tradiciones festivas (Dary Fuentes, 2014). Es así como las mujeres organizadas de la montaña, junto con algunos compañeros, comenzaron a identificarse como xinkas, motivo por el que decidieron nombrarse, y así también a su colectiva, bajo la categoría de *mujeres indígenas*.

La reivindicación de lo xinka en la montaña de Xalapán resultaba, a principios del siglo XXI, tan insólita como incómoda a ojos públicos y estatales. Ello debido al escepticismo que, históricamente, habría rodeado a la identidad xinka, en especial luego de que varios estudios declarasen la práctica extinción de su lengua y otros muchos negasen su especificidad étnica (Dary Fuentes, 2014, p. 1263). La doctora Dary Fuentes (2016) narra cómo, si bien en algunas crónicas de la conquista se hace mención a los xinkas, su presencia en el imaginario común guatemalteco resulta muy confusa, hasta el punto de que, “no pocas veces, las organizaciones indígenas que reclaman su identidad como xinkas han sido objeto de críticas y hasta de burlas, no sólo por parte de los ladinos de los pueblos, sino por parte de miembros de organizaciones campesinas, organizaciones mayas y hasta de la misma academia” (p. 24). En este sentido, que habitantes del departamento de Jalapa, tradicionalmente asumidos como poqomames, se reivindicasen como xinkas, suponía un reto para el gobierno guatemalteco. Precisamente a él es que las mujeres que formaban parte de AMISMAJAX, de forma pareja con sus compañeros, empezaron a exigirle medidas de protección y fomento cultural en lo que respectaba a sus conocimientos locales, la conservación de su territorio, y demás elementos que pudiesen ser representativos de su identidad (Dary Fuentes, 2014, 2016).

Las condiciones en las que las posteriormente reconocidas como feministas comunitarias xinkas habrían tenido que desplegar la defensa de la comunidad resultan, en vistas de lo anterior, significativamente más arduas que aquellas en las que las bolivianas aymaras desarrollaron su propuesta. Ahora bien, a pesar de la importancia que la *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán* le habría concedido a la afirmación identitaria de lo xinka, sus simultáneas denuncias ante la proliferación de la violencia sexual en las comunidades, así como su pronunciamiento como feministas, terminaría por derivar en la expulsión de sus integrantes de la montaña a manos de la *Junta Comunal* en el año 2012 (Dary Fuentes, 2016, p. 31) . En la siguiente sección, intentaré analizar el despertar de la conciencia feminista entre las mujeres xinkas y los problemas que ello les habría acarreado en su comunidad.

2.2. Mujeres xinkas en defensa de su cuerpo-tierra y feminismo comunitario

Desde su nacimiento, uno de los principales focos de atención de la *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán* habría sido la defensa de su territorio. Esta lucha habría tenido que ser desplegada ante la grave amenaza territorial vivida como consecuencia de las más de veinticuatro licencias de exploración, explotación petrolera y minera que, para el año 2004, habían sido otorgadas tan sólo en el departamento de Jalapa. En sus palabras, ello “constituye una grave ofensa a nuestro derecho de libre autodeterminación como pueblo indígena, pues no hemos sido consultados para su aprobación y operación” (Gobierno Indígena Junta Comunal de Santa María Xalapán Jalapa et al., 2008). De este modo, junto con la reivindicación de la protección de las semillas y cultivos tradicionales, las mujeres xinkas organizadas se habrían levantado, codo con codo con sus compañeros, en contra de los proyectos mineros encabezados por transnacionales extranjeras. Las represalias estatales y paraestatales frente a estas prácticas de resistencia alcanzaron tal magnitud que, además del secuestro de varios integrantes de la *Junta Comunal del Gobierno Indígena* y el asesinato de uno de ellos, para el año 2013, el estado de sitio sería decretado en la montaña xalapense (Dary Fuentes, 2016, p. 22). Tal y como narra Lorena Cabnal, las mujeres indígenas habrían sido las grandes afectadas por esta situación de excepción en la región:

A los diez meses de imponerse el estado de sitio en Jalapa y Santa Rosa, las mujeres de AMISMAXAJ denunciarnos públicamente el múltiple nacimiento de niñas y niños producto de historias de violencia sexual ejercida por parte de los soldados durante el estado de sitio. Los soldados se quedaron un año en el destacamento militar de la montaña, y las historias de acoso sexual, control e intromisión comunitaria en la vida cotidiana pusieron de manifiesto cómo opera el patriarcado a partir de su opresión militarista. Que ocho mil soldados se apostaran en los caminos, a la orilla de los lugares donde las mujeres lavan la ropa, donde siembran; que se apostaran frente a las escuelas para acosar a las niñas y

amenazaran con violar sexualmente a dirigentas o a sus hijas por estar metidas en cosas 'jodidas', colocó el cuerpo en la línea frontal de ataque. (Cabnal, 2016 a)

No era la primera vez, sin embargo, que el acoso y las agresiones múltiples se posaban sobre los cuerpos de las mujeres y niñas indígenas xalapenses. Este sería, junto con la defensa del territorio, el segundo ámbito de intervención de AMISMAXAJ: en un contexto donde muchas niñas eran abusadas sexualmente a manos de familiares, varones indígenas y no indígenas, la asociación de *Mujeres Indígenas* hizo del respaldo de las denuncias en contra de los agresores sexuales, así como del acompañamiento de sus víctimas, una de sus funciones más relevantes (Cabnal, 2019, p. 116). Como consecuencia de la magnitud obtenida por la colectiva, también la violencia y las amenazas alcanzarían a sus integrantes. Lorena Cabnal (2019, p. 118), una de sus principales miembros, relata cómo, para el año 2005, ya había recibido una primera amenaza de muerte tras denunciar el modo en que el *Frente Republicano Guatemalteco* estaba negociando con alimentos transgénicos a cambio de votos en una comunidad particularmente azotada por la hambruna. Posteriormente, explica en su texto “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra” (2019, pp. 118-119), luego de destapar una red de adopciones ilegales y de trata de mujeres, se vería obligada a vivir recluida por más de seis meses en un albergue de la *Oficina de Atención a la Víctima* y de la *Fiscalía de la Mujer*, a causa del hostigamiento y acoso recibido. Estas amenazas, confiesa, no harían más que incrementarse con la resistencia ejercida por parte de AMISMAXAJ en contra de los proyectos mineros.

Es el conjunto de todas las violencias vividas en sus propios cuerpos el que conduce a las integrantes de AMISMAXAJ a tomar conciencia del modo en que el despojo del territorio y el agravio sobre los cuerpos figuran íntimamente conectados. Empiezan a reflexionar, en consecuencia, en torno a un complejo categorial al que denominarán como *cuerpo-tierra*, desde el cual buscan develar el cuerpo como el primer territorio sobre el que pesa la opresión, pero también como el primer espacio en el que se sitúa toda posibilidad de emancipación y liberación, y sin el cual la defensa de la tierra no resulta posible. Es desde este imaginario que percibe al cuerpo como el primer territorio político que, siete años después de su formación, cuatro de las integrantes de AMISMAXAJ entran a la primera *Escuela Nacional Feminista en Guatemala* y la

colectiva se reivindica, por vez primera, como feminista: "Asumimos la recuperación y defensa de nuestro primer territorio, cuerpo-tierra, como principio feminista. Empezamos a tomar conciencia que, como mujeres, primero tenía que pasar el feminismo por nuestro cuerpo" (Cabnal, 2011b, p. 6). Tan sólo un año después de este primer pronunciamiento como feministas, en 2011, se identificarán como feministas comunitarias, recuperando, desde su propio contexto, algunas de las claves epistémicas y políticas planteadas por sus compañeras bolivianas. Entre ellas, destacarán el cuestionamiento del indianismo acrítico como proyecto político o la defensa de la existencia de un patriarcado ancestral.

Recuérdese, una de las principales críticas al indianismo planteadas por Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014) se dirige en contra de la idea que sostiene que es con la colonia que surgen todos los males de las comunidades indígenas, incluido el patriarcado. Desde el feminismo comunitario xinka se conceptualizará este imaginario idealizador bajo la categoría de *victimización histórica situada*, término con el que Lorena Cabnal (2010, p. 19) alude a la creencia abanderada por algunos sectores del movimiento indígena en la atribución de todos los males e injusticias de sus pueblos al proceso colonizador que se habría iniciado hace más de quinientos años. Creer que antes de la conquista no existía jerarquía alguna es ignorar, detalla Cabnal (2010, p. 20), el modo en que el patriarcado habría oprimido, desde antaño, los cuerpos de las mujeres que conforman la mitad de la población. Existía, a su juicio, antes de 1492, un patriarcado de raíz xinka, motivo por el que la descolonización no es suficiente en la procura de la justicia social: aun si la sociedad indígena se pudiese liberar del yugo del patriarcado moderno-colonial, sostiene, seguiría sometida a aquel impuesto por el patriarcado ancestral. La despatriarcalización aparece así, también para las comunitarias xincas, como una condición de posibilidad para la descolonización, y no a la inversa (Gargallo Celentani, 2014, p. 155).

El origen del patriarcado en la comunidad xinka no debe situarse, entonces, en la colonia, sino en su cosmogonía ancestral, históricamente caracterizada por el animismo y por una complementariedad de los entes basada, en primer lugar, en las cuatro energías fundamentales (*Tata Tiwix, Hene Pulay, Ixiwa'ih Útah y Axu'a Iwix'*), pero también en la complementariedad de la luna y del sol, garante del equilibrio en el mundo humano (Dary Fuentes, 2016; Rousselin, 2020). Dicha complementariedad, al igual que el *chacha-warmi* andino, sostendrá Lorena Cabnal (2010) desde una postura a la que ella misma caracteriza de *sospecha cosmogónica* (2016b), se inserta en un principio de

heterorealidad originaria que ordena el cosmos en torno a la heteronorma y alrededor de una dualidad jerárquica entre los sexos. La complementariedad del género xinka sólo puede ser entendida, bajo estos términos, como una complementariedad patriarcal. Este patriarcado originario ancestral habría convergido, posteriormente, como consecuencia de los procesos de colonización, con el patriarcado colonial. A su imbricación es que las comunitarias xinkas se habrían referido, en un principio, con el concepto de *refuncionalización del patriarcado* y, en segunda instancia, tras el contacto con el pensamiento de sus compañeras aymaras, con la categoría de *entronque patriarcal* (Cabnal, 2010, 2019).

A pesar del reconocimiento de la existencia en sus comunidades ancestrales de jerarquías diversas [también en lo que al género respecta], la propuesta de las mujeres organizadas xincas, al igual que la de la *Asamblea Comunitaria de la Paz*, no consistirá en la erradicación de una cosmogonía que es representación de su identidad étnica y que, a fin de cuentas, habría sido sometida históricamente a un epistemicidio sistemático. Más bien, sus integrantes apostarán por su reformulación con vistas a construir un horizonte regido por una dualidad no jerárquica que conciba a hombres y a mujeres como seres autónomos e iguales al margen de la heterosexualidad (Gargallo Celentani, 2014, p. 168). Este compromiso con la defensa de su territorio e identidad no pareció resultar suficiente, sin embargo, para muchos de sus compañeros indígenas varones, quienes vieron en el posicionamiento feminista de AMISMAXAJ una amenaza para los valores comunitarios de la región. Fue así como, tras un enfrentamiento con el gobierno indígena xalapense, las feministas comunitarias fueron expulsadas de la montaña en el año 2012 a manos de la *Junta Comunal Indígena*. Desde entonces, habrían fundado su propia sede en la ciudad de Jalapa y, tras su disolución, trabajado de manera errante compartiendo sus propios hogares para la realización de reuniones rotativas (Dary Fuentes, 2016, p. 31). Un precio demasiado alto que gestó entre las mujeres organizadas la necesidad de acuerparse en aras de iniciar un proceso de sanación frente al hostigamiento, amenazas, desprestigio y rechazo que habían sufrido por parte, incluso, de sus propios vecinos y familiares. Surge así, en consecuencia, la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario*, a la cual se destina la siguiente y última sección encomendada al feminismo comunitario.

2.3. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario: la sanación como camino cosmogónico- político

Para el año 2014, las mujeres organizadas en la *Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán* ya se habían percatado de la urgencia que para ellas suponía el sanar *los procesos de persecución política, estigmatización, desplazamiento, estados de sitio y criminalización vivida* como resultado de su defensa del territorio y de sus cuerpos (Cabnal, 2018). En consecuencia, tres de sus integrantes, en una reunión convocada en Sacatepéquez en ese mismo año, propusieron la realización de “un acuerdo amoroso de acuerparse, acompañarse en medio de las complejidades y riesgos que la defensa de la vida en las comunidades conlleva para ellas y sus familias” (Cabnal, 2018). El punto de inflexión hacia la creación de la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario* tendría lugar, sin embargo, un año más tarde, tras la muerte a causa de un cáncer de Elizeth Us, una activista maya quiché que formaba parte de AMISMAXAJ. Este acontecimiento traumático no haría más que enfatizar entre sus compañeras la necesidad de acompañarse física, mental y espiritualmente con el objetivo de combatir, no solo las enfermedades, sino también los desplazamientos, la estigmatización y toda la violencia a la que se habían venido enfrentando a causa de “la criminalización y judicialización de sus acciones en defensa de su cuerpo y de la tierra” (Cabnal, 2018). Nace así, meses más tarde, la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario (Tzk’at)*.

La fundación de *Tzk’at* se produce el 12 de octubre de 2015, un día especialmente simbólico en la historia de la resistencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Narra Lorena Cabnal cómo, en años anteriores, todas sus compañeras y ella misma habían salido a las calles para denunciar los procesos de colonización y reivindicar la lucha de sus ancestres. Sin embargo, en aquel año, a causa de la persecución y las amenazas permanentes que sobre ellas, como feministas comunitarias, pesaban, se habían visto obligadas a permanecer bajo resguardo. En sus propias palabras: “Queríamos cambiar el mundo, el sistema patriarcal, pero -acá- nuestros cuerpos estaban enajenados políticamente de las sanaciones ancestrales que sostienen los cuerpos ante las resistencias” (Cabnal, citado por Martínez Espínola, 2021, p. 127). Esta sería la primera vez, en efecto, que las integrantes de AMISMAXAJ tomaron verdadera conciencia de que, de no priorizarse, colectiva e individualmente, en lo que a su sanación emocional,

física y espiritual refiere, no podrían continuar con la defensa de su tierra y de su cuerpo frente a las opresiones múltiples.

Cuando la *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario* alude a la sanación, cabe señalar, es menester tomar distancia de sus connotaciones occidentales para pensar la sanación, no en términos médicos, sino en tanto *camino cósmico-político* (Lissell, 2020) que posibilita a sus integrantes recuperar las prácticas de sus ancestas y, al mismo tiempo, imaginar una forma-otra de hacer política desde el acompañamiento y el cuidado colectivo. Dicho de otro modo: las feministas comunitarias xincas entienden la sanación, en primera instancia, como camino cósmico, en la medida en que “trae el hilo de la femialogía de nuestras ancestas (...) a través de reconocernos en las fases de los ciclos lunares, de las plantas, las yerbas, el agua, la tierra” (Lissell, 2020). Sin embargo, también aparece para ellas como un camino político, en tanto la sanación habilita la reproducción de esos mismos cuerpos que hacen posible la defensa de la tierra y de la vida y, al mismo tiempo, enfatiza lo comunitario de la lucha y la resistencia a través del acuerpamiento.

Acuerparnos porque la defensa del territorio cuerpo también invita y convoca a otros cuerpos de mujeres sanadoras también. A juntar los cuerpos no solo para caminar juntas, sino también porque se convierte en un camino de trabajarnos las múltiples opresiones: el racismo que tenemos ahí, la victimización, las violencias múltiples. Porque el sistema patriarcal está sistemáticamente configurado para que muramos con cuerpos infelices. Y quiere que muramos deprimidas, quiere que muramos envejecidas y llorándonos los cuerpos. Y quiere que nos muramos sintiendo que ganó la batalla el sistema patriarcal sobre nuestros cuerpos (...)

Sanarnos es un acto personal y político y aporta tejer la red de la vida. Sanarnos pasa por la recuperación del territorio cuerpo con el territorio tierra como una hermosa posibilidad para la vida. Y sanarnos también es una apuesta feminista. Nosotras decimos sanando tú, sano yo. Y sanando yo sanas tú. Es la reciprocidad

de la sanación. Creemos que cuerpos sanados son cuerpos que también se emancipan. (Lissell, 2020)

En vista de lo anterior, se puede concluir que feministas comunitarias aymaras y xincas comparten su afán descolonizador en la reivindicación de su identidad étnica, a la vez que apuestan, en ambos casos, por deconstruir dicha identidad asignada desde su identidad política elegida: el feminismo comunitario (Cabnal, 2011a). Ahora bien, no todas las mujeres indígenas que luchan contra el patriarcado como sistema político y se organizan en defensa de sus derechos conciben asumirse como feministas. A su organización es que, me referiré, siguiendo a Francesca Gargallo (2014), con la categoría de *quehaceres de mujeres indígenas*. Estos aparecen como la última de las perspectivas desde las cuales se buscará dar cuenta de la disputa en torno al carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal. A su presentación es que dedicaré la siguiente y última sección de este capítulo segundo.

C. QUEHACERES DE MUJERES INDÍGENAS

La relación entre las mujeres indígenas de *Abya Yala* y el movimiento feminista no ha sido, hasta nuestros días, sencilla. Denuncian aquellas que, en numerosas ocasiones, las feministas urbanas, mestizas o blancas, provenientes de ONGs, grupos voluntarios u otro tipo de instituciones, habrían llegado a sus comunidades con el objetivo de imponer una agenda feminista descontextualizada que no tendría en cuenta sus modos de organización social, sus tradiciones culturales o la historia de resistencia de sus pueblos. En esta línea, Francesca Gargallo (2014) recupera el testimonio de las mujeres *quechuas* del Perú, quienes reflexionan sobre el modo en que feministas de distintas ONGs de la urbe “nos desprecian”, “no duermen en nuestras casas” o “no comen con nosotras” (p. 56). Otro ejemplo es el de la denuncia que las mujeres de la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)* dirigieron a las feministas que, llegadas de la capital a los pueblos kichwa, habrían intentado implementar, bajo el supuesto de ayudar a sus mujeres, un programa político de estado, ilegitimando así su organización comunitaria (Gargallo Celentani, 2014, p. 56).

Una relación de dominante-subalterna o, en el mejor de los casos, de paternalismo, estaría entonces siendo reproducida por algunos sectores del feminismo y, en concreto, por aquel que, desde los feminismos del Sur Global, se ha venido caracterizando como *feminismo hegemónico*²⁸. En efecto, la razón feminista hegemónica habría elevado al absoluto las subjetividades de las mujeres occidentales, así como sus experiencias de resistencia y emancipación (Meloni, 2012). Dicha universalización sólo habría podido tener lugar a través de la representación de las mujeres del Sur Global, por contrapartida, como *las otras* que, carentes de agencia social y oprimidas por su cultura, se sitúan a la retaguardia del movimiento feminista. Así lo formula la feminista poscolonial india Chandra Talpade Mohanty (2008) en la conceptualización de la imagen que las mujeres occidentales se habrían forjado históricamente de las habitantes del Sur Global, si bien, precisa, el mismo esquema puede ser aplicado a la relación entre mujeres urbanas y campesinas o blancas/mestizas e indígenas. De este modo, Talpade Mohanty (2008) explica cómo el mecanismo por el que las mujeres del Norte Global son caracterizadas como “educadas, modernas con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones” (p. 136) tiene como *conditio sine qua non*, precisamente, la proyección distorsionada y homogénea de la *Mujer del Tercer Mundo* [o de *La Mujer Indígena*, para el caso que nos compete], por contrapartida, como determinada socialmente por su cultura y carente de las herramientas para liderar su lucha autónoma por la igualdad.

De un modo similar a cómo el hombre occidental se habría autorrepresentado como abanderado del progreso y de la civilización por medio de un *hacer hablar al otro no occidental* como la alteridad radicalmente distinta (Said, 2008), las mujeres blancas estarían haciendo lo propio con el feminismo, actuando a menudo, relata bell hooks (2004), “como si las mujeres negras [sustituyase *negras* por *indígenas*, *chicanas*, *asiáticas*, etc.] no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista” (p. 44). Esta caracterización de las mujeres de la periferia como “irrenunciablemente religiosas (léase ‘no progresistas’), orientadas hacia la familia (léase ‘tradicionales’), menores de edad (léase ‘aún no conscientes de sus derechos’), analfabetas (léase ‘ignorantes’), domésticas (léase ‘primitivas’)” (Talpade Mohanty, 2008, p. 156) es, precisamente, la que estaría posibilitando que las mujeres occidentales

²⁸ Ver nota pie de página 4.

nos reafirmemos en nuestra autonomía. Este mismo esquema aplicaría, también, para las mujeres indígenas: pensándose a sí mismas como portadoras de las claves de la emancipación y como un espejo en el que las mujeres de los pueblos originarios deberían ver reflejado su futuro, feministas noroccidentales, blancas y de clase media-alta habrían incurrido, en ocasiones, en el riesgo de describirlas como si de sujetas pasivas y carentes de agencia socio-política se trataran, pensándolas, además, como ancladas a una cultura que es, con frecuencia, estigmatizada como esencialmente retrógrada, primitiva y sexista.

Desde la razón feminista hegemónica se estaría, a mi entender, reproduciendo el paradigma evolucionista, al sostener que las mujeres indígenas solo podrán alcanzar su liberación si se desprenden de sus tradiciones culturales, adoptan las formas de vida occidentales y asumen como propias las demandas de las mujeres blancas, mestizas y urbanas. Por este motivo, difícilmente las defensoras de este modelo se muestran dispuestas a escuchar las voces y las luchas de las mujeres de los pueblos originarios y a retroalimentar, con ellas, sus propios saberes y opiniones. Así lo denuncia la dirigente quiché Manuela Alvarado López, quien expresa cómo algunas feministas habrían llegado a sus comunidades “diciéndonos cómo comportarnos, pero no se dejan cuestionar, no reciben enseñanzas de nuestras cosmovisiones. Así sus propuestas dejan de ser una alternativa para convertirse en otras prácticas de opresión” (citado por Gargallo Celentani, 2014, pp. 56-57). Por el contrario, si nos alejamos de tópicos y lugares comunes, es posible tomar conciencia del largo recorrido que las mujeres indígenas han hecho durante décadas en la lucha por la defensa de su territorio y sus comunidades, pero también de su cuerpo y sus derechos. Su *praxis* política no podrá ser comprendida, sin embargo, si se prescinde de precisar la diversidad de cosmologías e imaginarios de género que diferencian a la multiplicidad de comunidades indígenas que habitan en *Abya Yala*. Así lo pone de manifiesto Gargallo (2014) en el relato de su distinta experiencia con las mujeres *bri bris*, con las *kunas* y las *gnöbes* pues, mientras las primeras, “comparten su ser con Iriria, la Tierra Niña, que también es mujer; para las *kunas* toda la creación es femenina y masculina y en la actualidad las mujeres participan de las decisiones políticas de la comunidad (...) [por el contrario], las *gnöbes* pertenecen a una cultura donde las mujeres son bienes de intercambio entre familias de hombres polígamos” (p. 61).

Es desde sus diferentes realidades que las mujeres indígenas han venido articulando sus luchas en torno a demandas y principios también, distintos: para algunas, su reclamo gira en torno al retorno a la dualidad que, frente al binarismo excluyente, habría vertebrado la vida social de sus comunidades antes de la conquista; otras, por el

contrario, como es el caso de las feministas comunitarias, critican dicho paradigma por entender que existía, antes de la intrusión colonial, una jerarquía patriarcal ancestral; algunas otras, finalmente, reivindican, no la igualdad de las mujeres, sino su equivalencia frente a los varones. Esta multiplicidad de horizontes dificulta, considero, la alusión a un único *feminismo indígena*; en todo caso, nos encontraríamos ante una diversidad de feminismos indígenas o, siguiendo la tipificación de Aura Cumes (2021), ante la agrupación de las mujeres provenientes de comunidades originarias en distintas corrientes del feminismo que no necesariamente llevan *lo indígena* como adjetivación (a saber: los feminismos comunitarios, los feminismos descoloniales, el ecofeminismo, etc.).

No son pocas las mujeres que, luchando desde su condición de indígenas en defensa de sus comunidades, se enuncian a sí mismas como feministas. No obstante, sus prácticas y aportaciones teóricas no siempre han sido tomadas en serio por la razón feminista hegemónica. Así lo expresa Emma Chirix (2015), quien refiere a cómo algunas feministas urbanas, mestizas y blancas habrían aseverado que “no hay mujeres mayas que entiendan el feminismo, hay algunas, pero están en pañales” (p. 4). Este rechazo al reconocimiento de la existencia de mujeres indígenas que puedan ser, a su vez, feministas, se debe, en buena medida, a que aquellas se habrían mostrado, históricamente, muy críticas con los supuestos clave del feminismo clásico. En este sentido, la autodenominación de algunas mujeres indígenas como feministas no vendría dada por la asunción de la totalidad de los principios feministas hegemónicos, sino más bien por la consideración del movimiento como una olla que puede ser impregnada de nuevos significados (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014).

Como se adelantaba, muchas feministas indígenas han venido cuestionando diversas de las premisas más afianzadas del feminismo. La más destacable es, quizás, la reivindicación de la comunidad, y no de la mujer en tanto individuo, como el sujeto político del movimiento. Frente al individuo, entendido como un ente separado de la naturaleza y de sus congéneres, distintas feministas indígenas rehúsan renunciar a sus comunidades, amenazadas por siglos de colonialismo y políticas de mestizaje, para defender sus derechos como mujeres. Por el contrario, asumen la comunidad como el punto de partida de su lucha, reconociendo, con todo, las jerarquías actualmente vigentes en ellas y la necesidad de la colaboración de sus compañeros varones para su desarticulación (Hernández Castillo, 2000, p. 4; Paredes Carvajal, 2010). Otros de los supuestos feministas por ellas cuestionados versan sobre la laicidad obligatoria pues, si bien el cristianismo se encuentra atravesado por nociones marcadamente sexistas, tal y

como señala Aura Estela Cumes, algunas mujeres indígenas habrían podido adquirir mayor presencia comunitaria e intervención política gracias a la costumbre neoevangélica de fomentar la participación femenina en la lectura eclesiástica (Gargallo Celentani, 2014, p. 75). Por último, el academicismo es otro de los grandes bastiones del feminismo fuertemente criticado por distintas feministas indígenas pues, si bien también algunas de ellas participan de la academia, muchas de sus reflexiones surgen del modo de interpretar el mundo conforme a su particular cosmogonía, sus luchas y sus prácticas de resistencia cotidiana (Cariño et al., 2013).

Los anteriores cuestionamientos han desencadenado numerosas tensiones y desencuentros entre las prácticas feministas indígenas y el feminismo hegemónico, los cuales habrían llevado a la activista Tarcila Rivera (2018) a cuestionarse su propia pertenencia al movimiento: “Una vez yo dije en una reunión en España: yo no sé si soy feminista o no, porque cuando yo digo una cosa, ustedes dicen que eso no es correcto...”. Es con motivo de esta pretensión de universalización de la experiencia y modos de liberación de las mujeres blancas, urbanas o mestizas, así como del colonialismo subyacente al feminismo hegemónico, que algunas mujeres indígenas habrían decidido rechazar explícitamente asumirse como feministas y articular la demanda de sus derechos al margen de este movimiento. Esta decisión también habría sido tomada por otras mujeres que ven en el racismo, y no en el patriarcado, el sistema de opresión que pesa con más fuerza sobre sus cuerpos, así como por aquellas otras que consideran que nombrarse como feministas podría ir en detrimento de la lucha comunitaria (Gargallo Celentani, 2014). A los ejercicios de organización, lucha y resistencia de estas mujeres en la procura de su bienestar, decido denominarlos, siguiendo a Francesca Gargallo (2014), como *quehaceres de mujeres indígenas*. Rechazo, en consecuencia, incorporarlos como parte de la tradición feminista, con el único propósito de respetar la agencia de aquellas mujeres que no se reconocen como feministas en lo que al modo de autodesignarse refiere.

El anterior es el caso de Norma Mayo, mujer kichwa panzaleo, que, habiendo presidido el Ministerio de la Mujer y la Familia de la CONAIE, se mostraría muy crítica con el feminismo ecuatoriano por considerar que, en su intento por *representar* a las mujeres indígenas, en verdad estaba invisibilizando sus voces. En este contexto, sentencia: “Nosotros como mujeres indígenas exigiríamos para nosotros manejar lo que nos corresponde a nosotros. Las feministas no nos dejan manejarlo. Porque muchas de esas mujeres nos dicen que van hablando a nombre de las mujeres indígenas (...). Que

nos dejen expresar lo que queremos como mujeres indígenas y no que nos quiten la palabra.” (citado por Gargallo Celentani, 2014, p. 126). En esta misma línea, en el año 2009, las mujeres de la *Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú*, también rechazaron asumirse como feministas en tanto el feminismo, reflexionaba su presidenta Luz Gladis Vila Pihue, solo daba cuenta de las mujeres en tanto mujeres, sin contextualizar su identidad cultural o racial (Gargallo Celentani, 2014, p. 132). Finalmente, siguiendo la estela de pensamiento de mujeres indígenas que niegan asumirse como feministas, cabe destacar la figura de Aura Estela Cumes.

De origen maya-quiché, Aura Estela Cumes es docente e investigadora en Guatemala, y su quehacer será considerado uno de los marcos teóricos de referencia en el debate sobre el carácter moderno-colonial del sistema sexo-patriarcal para el caso de *Abya Yala*. A pesar de compartir una postura próxima a la de María Lugones en lo que a esta discusión respecta, su tradición es otra, proveniente de la organización comunitaria indígena. Para ella, el patriarcado es un sistema de dominación que surge en un contexto determinado -a saber, el occidental- y el feminismo, como su revulsivo, debe ser pensado, igualmente, como un movimiento emanado de un momento específico y de un contexto igualmente concreto (Cumes, 2021). No toda lucha de mujeres, argumenta, necesariamente debe ser reconocida como feminista: mientras el movimiento feminista habría nacido en Occidente para combatir única y exclusivamente la opresión de género, las luchas de mujeres fraguadas en otras regiones del mundo, siendo igualmente críticas con el patriarcado, también lo son con el colonialismo, el capitalismo o el racismo. En este sentido, concluye Cumes, “somos mucho más que feministas. Porque en muchos casos el feminismo sólo da cuenta del patriarcado sin su conexión más amplia y perversa con otras formas de dominio” (2021, p. 25). Por lo anteriormente mencionado, cuando se haga mención al pensamiento de Aura Cumes en torno a la colonialidad del género, no se aludirá como marco de referencia a un feminismo descolonial, ni tampoco a un feminismo comunitario, sino al quehacer de mujeres indígenas, por ser desde aquí desde donde ella se enuncia.

CAPÍTULO III. EL PATRIARCADO Y EL BINARISMO SEXO- GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN COLONIAL

ARGUMENTOS DESDE LA OBRA DE MARÍA LUGONES Y AURA CUMES

El recorrido teórico-conceptual realizado en los dos primeros capítulos nos ha permitido comprender qué es el sistema sexo-género patriarcal y cuáles son los fundamentos de las corrientes desde las que, en este trabajo, se problematizará la naturaleza histórica de aquel: los feminismos descoloniales, los feminismos comunitarios y los quehaceres de mujeres indígenas. Nos encontramos en disposición, ahora, de adentrarnos en el debate que sus exponentes habrían encarnado acerca de si el patriarcado y el binarismo sexo-género fueron impuestos en *Abya Yala* como resultado de los procesos de colonización o si, por el contrario, ya figuraban presentes en el subcontinente antes de 1492.

La exposición de los principales posicionamientos existentes al respecto del carácter moderno/colonial del sistema sexo-género patriarcal será llevada a cabo en dos capítulos. El primero de ellos, este capítulo tercero, recoge los argumentos esgrimidos por María Lugones, desde el feminismo decolonial, y Aura Cumes, desde el quehacer de mujeres indígenas, a favor de la tesis de la naturaleza colonial del patriarcado y del binarismo sexo-género. Por su parte, en el capítulo cuarto, se expondrá el pensamiento de Julieta Paredes y Adriana Guzmán, feministas comunitarias, así como de Rita Segato, feminista descolonial, quienes coinciden en el supuesto de que tanto el género binario como la jerarquización de lo femenino frente a lo masculino figuraban presentes en los pueblos originarios antes de que la conquista española tuviese lugar.

A. EL SISTEMA MODERNO-COLONIAL DE GÉNERO: UN RECORRIDO POR EL PENSAMIENTO DE MARÍA LUGONES

María Lugones (1944-2020) nace en Buenos Aires (Argentina) en el seno de una familia acomodada. Ello no la eximiría, sin embargo, de sufrir, en su adolescencia, una agresión sexual por parte del que habría sido, otrora, su pareja, así como diversos abusos por parte de un núcleo familiar que no dudó en ingresarla en un centro psiquiátrico con tal de acallar la libertad con la que aquella se expresaba acerca de su sexualidad (*El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano*, 2020). En el afán por poner distancia con las violencias vividas, Lugones decide emigrar a Estados Unidos para estudiar filosofía

en la Universidad de California. Años más tarde, se doctoraría en esta misma disciplina por la Universidad de Wisconsin-Madison, para terminar, finalmente, siendo directora e impartiendo lecciones de literatura comparada y de estudios de la mujer en la Universidad de Binghamton (Bidaseca, 2014).

Desde su llegada al país norteamericano en la década de los sesenta, y muy probablemente inspirada por su historia vital, Lugones se suma a los movimientos de resistencia de las mujeres de color (afrodescendientes, asiáticas, chicanas, etc.). Más tarde, ávida de conocer la cultura y lengua aymara, emprende un viaje a Bolivia, el cual le hace tomar conciencia de la ausencia de una teoría feminista latinoamericana de cuño propio (Bidaseca, 2014; *El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano*, 2020). Asume, entonces, la tarea de solventar este vacío, cuyo resultado devendrá en la teorización de las bases del feminismo decolonial, desde el cual proliferarán, *a posteriori*, múltiples derivas que se agrupan, en la actualidad, en lo que he decidido denominar, siguiendo la conceptualización de Karina Ochoa (2018), como *feminismos descoloniales*²⁹. Nos encontramos, así, ante una de esas muchas personalidades de la historia cuya trayectoria intelectual se vincula inextricablemente a sus experiencias de vida.

Tal y como explicaba en la sección “Feminismo decolonial”, María Lugones fue la responsable de acuñar la noción de *feminismo decolonial* y sumar a la palestra de feminismos un nuevo movimiento social con un bagaje teórico-conceptual propio y afincado en el contexto latinoamericano. Para ello, también se exponía en aquel segundo capítulo, abrevaría de la propuesta de la interseccionalidad del feminismo negro y de la categoría de *colonialidad de poder* del sociólogo peruano Aníbal Quijano³⁰. Ahora bien, lejos de asumir estos referentes de manera acrítica, Lugones (2005, 2008, 2011) apuesta por llevar a cabo un desarrollo crítico de ambos. Al pensamiento de Quijano cuestiona, en primer lugar, que el género pueda ser explicado en su totalidad desde la organización

²⁹ El nacimiento del feminismo decolonial, sus influencias y su deriva en los feminismos descoloniales, así como sus postulados epistemológicos, han sido conceptualizados con una mayor profundidad en el capítulo II. Aquí me limitaré a hacer un breve resumen con el objetivo de recuperar el marco teórico desde el que María Lugones argumenta en pro de la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal.

³⁰ “Prosigo esta investigación juntando dos marcos de análisis (...) el concepto de interseccionalidad (...) el otro marco es el que introdujo Quijano y que está en el centro de su obra, el de la colonialidad del poder (...) La combinación de estas dos líneas de análisis me permite llegar a lo que tentativamente llamo 'el sistema de género moderno/colonial' ” (Lugones, 2007, pp. 188-189) (traducción propia).

de un sexo que aparece para aquel como natural y, de igual modo, que dicha organización se articulase, también en la *Abya Yala* precolombina, en torno a una disputa patriarcal y heteronormativa por parte de los varones para con el cuerpo de las mujeres. Al respecto del enfoque de la interseccionalidad planteado por Crenshaw, Lugones muestra sus insuficiencias en tanto, alega, no consigue evidenciar cómo la raza y el género, lejos de ser categorías independientes que se entrecruzan *a posteriori* en la experiencia de sujetos concretos, aparecen como fusionadas estructuralmente y con un origen en común: la invasión del continente latinoamericano.

Como resultado de la crítica interna a la concepción del género de Quijano, Lugones (2008, 2014) concluye que ni el género, cuanto menos en su versión binaria y patriarcal, ni tampoco el dimorfismo sexual, eran concebidos en el subcontinente latinoamericano antes de la conquista. De igual modo, de la reformulación de la interseccionalidad como *fusión de opresiones*, la filósofa argentina (2005) dirime que, para el caso de *Abya Yala*, ni el sistema sexo-género patriarcal es anterior a la raza, ni la raza es anterior al binarismo jerárquico de género, sino que ambos se habrían co-constituido como resultado de los procesos de colonización. En este sentido, Lugones se suma al primer posicionamiento teórico al respecto de los orígenes del sistema sexo-género patriarcal que en esta investigación será problematizado: aquel que sostiene que el sistema sexo-género patriarcal debe ser caracterizado, para el caso de América Latina, como una imposición colonial. A este fenómeno es que Lugones se refiere con su noción de *colonialidad del género* (Lugones, 2008). Así lo expresaba en su artículo "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" (2007), donde sentenciaba: "en tanto global, el capitalismo eurocéntrico fue constituido a través de la colonización, introduciendo las diferencias de género ahí donde no existía ninguna" (p. 196)³¹, o en aquel otro que, publicado en 2011, llevaba por título "Hacia un feminismo descolonial", en el que afirmaba comprender "tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales" (p. 111).

1. El sistema sexo-género patriarcal: ¿un organizador social universal?

En respuesta al talante natural con el que Aníbal Quijano habría conceptualizado el género, al asumirlo como necesariamente existente en todas las épocas en su versión

³¹ Traducción propia.

binaria y patriarcal³², Lugones (2008) subraya que “no es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género (...) pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal” (p. 78). Lo hace en referencia a la estructuración de la vida social en los pueblos de *Abya Yala* anteriores a la conquista, subvirtiendo, de este modo, el imaginario clásico del feminismo conforme al cual, se afirmaba, no sólo la necesidad de que las sociedades fuesen organizadas en dos géneros con base en el dimorfismo sexual (Rubin, 1986), sino incluso la transhistoricidad de la subordinación de lo femenino, cuanto menos, desde la época arcaica (Lerner, 1990). Frente a estos supuestos, Lugones contempla dos posibilidades hasta el momento poco exploradas: bien que el género no apareciese en *Abya Yala* como un eje de articulación social, bien que, en caso de aquel existir, no implicase la división de la humanidad en dos géneros exhaustivos, excluyentes y jerárquicos. Podría ser el caso, reflexiona, que las relaciones de género se estructurasen en el subcontinente de manera igualitaria y no binaria, sin una correspondencia directa de los géneros con un dimorfismo sexual que, tal y como habría evidenciado el sexólogo Thomas Laqueur (1994), no aparece en el imaginario social occidental hasta el siglo XVIII³³.

Lo cierto es que, en su obra conocida, Lugones no se decanta por ninguno de los dos escenarios anteriormente descritos. Su objetivo parece ser, no tanto el de asentar evidencias histórico-antropológicas acerca de cómo el género o la falta de aquel operaba en la organización social precolombina, como el de imaginar realidades-muy-otras que bien pudieron ser pero que, sobre todo, ofrecen la pauta para la construcción de un futuro más igualitario e incluyente en lo que al género respecta. En esta apertura epistemológica a las distintas formas de organización históricas del género en sociedades no-occidentales, María Lugones hará alusión, en muchos de sus escritos (2007, 2008, 2011, 2014), a estudios similares al que por ella es llevado a cabo: el de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), sobre la ausencia del género en la sociedad yoruba antes de la invasión inglesa; el de Paula Gunn Allen, sobre el igualitarismo ginecrático existente antaño en los pueblos amerindios de Norteamérica; o el vertido por Michael J. Horswell (2013) en su obra *La descolonización del 'sodomita' en los Andes Coloniales*, acerca de la familiaridad de las

³² Ver sección 1.1.2 (“Aníbal Quijano y la colonialidad de poder”) del capítulo II (“Feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas”) de esta tesis.

³³ Ver sección B.2 (Críticas a la propuesta de Rubin: deconstruyendo el sexo, descolonizando el género) del capítulo I (El patriarcado y el sistema sexo-género. Aproximaciones desde los feminismos) de la presente investigación.

sociedades andinas con la androginia y el tercer género en los períodos previos a la colonia, son tan sólo algunos de los referentes más significativos de los que abreva nuestra autora. A continuación, se expondrá un breve resumen de dichas investigaciones, por ser sus resultados objeto de extrapolación a la región latinoamericana por parte de María Lugones.

1.1. Reflexiones más allá de *Abya Yala*: una aproximación al pensamiento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí y Paula Gunn Allen

Los estudios que Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) y Paula Gunn Allen (1992) habrían realizado sobre las relaciones de género en las sociedades yorubas y amerindias constituyeron el caldo de cultivo desde el cual María Lugones estudiaría la pertinencia, para el caso de *Abya Yala*, de las dos alternativas que por aquellas son respectivamente planteadas, a saber: (i), que el género no era un eje estructural de las relaciones sociales en las culturas precoloniales, o bien que (ii), de existir una división de la población con base en el género, aquella no era necesariamente dimórfico-sexual, heterosexual y patriarcal, por ser estas características propias del género hegemónico occidental³⁴ (Calvo Rivera, 2023).

1.1.1. Oyèrónkẹ Oyěwùmí: a propósito de la inexistencia del género en la sociedad yoruba

En su obra *La invención de las mujeres*, la académica feminista Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) se pregunta si, para el contexto del pueblo yoruba, situado en el suroeste del estado nigeriano, el patriarcado puede ser pensado como una herencia colonial o si, por el contrario, se trata de un sistema que operaba ahí con anterioridad al imperialismo británico. Desde este cuestionamiento es que llegará a la conclusión de que la pregunta por la existencia de un patriarcado preintrusión colonial carece, en sí misma, de sentido, en la medida en que, de acuerdo con sus averiguaciones, el género no era un eje vertebrador de la vida social de los yorubas antes de la conquista (2017, p. 84). Las inquietudes acerca de la existencia de un patriarcado o matriarcado, concluye Oyěwùmí

³⁴ Como se mencionaba con anterioridad, Lugones (2007, 2008, 2011, 2014) nunca llega a decantarse por ninguna de las dos alternativas planteadas, sino que legitima la plausibilidad de ambas a través de la mención a las investigaciones de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), defensora de la inexistencia del género como organizador social de los pueblos yorubas, y de Paula Gunn Allen, quien, por su parte, sostiene la presencia de un género igualitario en las sociedades amerindias norteamericanas.

(2017), figuran entonces como una aproximación colonialista al pasado yoruba, en tanto no tomarían en cuenta que no sólo el patriarcado, sino el propio género como eje de división social, habría sido impuesto en las sociedades yorubas como resultado de la invasión colonial. Es en este sentido que, en la presente investigación, decido preguntarme por la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal, y no únicamente por la naturaleza moderno-colonial del sistema patriarcal pues, ello, concuerdo con Oyěwùmí, supondría naturalizar y universalizar el binarismo de género como eje de estructuración social.

Problematizar el esencialismo con el que históricamente se ha concebido al sistema sexo-género no implica, ahora bien, suscribir un borrado de la materialidad de los cuerpos, como algunas críticas al deconstructivismo han querido hacer ver (Copjec, 2011; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Se trata, más bien, de un ejercicio de develamiento de la semiótica que se inscribe en dicha materialidad (Butler, 2002, p. 87) o, en su caso, de un cuestionamiento de la necesidad de que la organización social se erija sobre una lectura binaria de dicha materialidad. Es en esta segunda ruta de investigación donde debe inscribirse el trabajo de Oyěwùmí (2017, p. 88) quien, si bien acepta que en la sociedad yoruba existían categorías que daban cuenta de las diferencias anatómicas de los cuerpos (*obinrin* y *okunrin*)³⁵, sostiene que estas no desempeñaban ningún papel en

³⁵ Queda pendiente examinar la posibilidad de que existan categorías dicotómicas que, como *obinrin* y *okunrin*, den cuenta de las diferencias anatómicas pero que, sin embargo, no estén cargadas del binarismo de género. Esta parece ser la apuesta de Oyěwùmí. Sin embargo, si atendemos al pensamiento de Judith Butler (2007), para quien “quizás el sexo siempre haya sido género” (p. 55), difícilmente podremos aislar términos como *obinrin* o *okunrin* de sus connotaciones sociales. Cabe destacar, es cierto, que para la autora de *La invención de las mujeres*, aquellas no aparecían, sin embargo, como nociones sexuales cuya pretensión fuese prescriptiva al respecto de la organización de los cuerpos sino, en todo caso, descriptiva y no exhaustiva. Con todo, si algo permite la genealogía de la construcción de la diferencia sexual llevada a cabo por Thomas Laqueur (ver capítulo 1) es tomar conciencia del modo en que la observación de las diferencias anatómicas y su conceptualización nunca es neutral, sino que aparece permeada por significaciones socio-culturales. En este sentido, quizás la división de los habitantes yorubas entre *anamachos* y *anahembras* no pueda ser pensada como neutral en términos semióticos, como así parecía ser caracterizada por Oyěwùmí. En cualquier caso, la falta de un conocimiento profundo del pueblo yoruba, así como del planteamiento de la feminista nigeriana, por no ser estos objetos directos de mi estudio, me llevan a dejar inconcluso el debate acerca de si la sociedad yoruba imaginada por Oyěwùmí aparecía como una sociedad donde ni el género ni el sexo tenían cabida, o bien, por su parte, como una otra donde el género resultaba inexistente pero no así el sexo. Este último constituye el reino idealizado por Gayle Rubin (1986, pp. 135-136) y, a su vez, una realidad cuya posibilidad de existencia sería cuestionada por Judith Butler (2007, p. 55). Me veo en la necesidad de precisar, en última instancia que, a pesar de la influencia que María Lugones recibe de Oyěwùmí, aquella primera es mucho más clara en la desesencialización del sexo dimórfico, al afirmar: “comprendo tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales (...) De esta suerte, los mesoamericanos que no comprenden el sexo en términos bimórficos y separables, sino en términos de dualismos fluidos” (2011, p. 111).

la organización de la sociedad. Denuncia así las traducciones que, en numerosas ocasiones, se habrían hecho de los términos *obinrin* y *okunrin* como, respectivamente, *hembra/mujer* y *macho/hombre*. Estas interpretaciones resultarían, a su entender, erróneas, en tanto las categorías originales, arguye, a pesar de indicar variaciones en la fisiología humana, no connotaban caracteres psicológicos ni identitarios de las personas.

Frente a la tesis defendida por autoras como Estela Serret (2010, p. 93), cuya convicción es la de que el género aparece como el vector por excelencia de articulación de la sociedad en todas las culturas existentes a lo largo de la historia, Oyèwùmí sostiene que en la sociedad yoruba el organizador social primordial no era el género. Ello, en tanto los ejes de división de la población no provenían de la *interpretación biológica del mundo social*, como así es propio de Occidente, sino de *los factores de naturaleza relacional*: “el cuerpo no era la base de los roles sociales, ni de sus inclusiones o exclusiones, no era el fundamento de la identidad ni del pensamiento social” (2017, p. 16). Como evidencia de que el género no organizaba la sociedad yoruba, Oyèwùmí (2017) pone de manifiesto la inexistencia de un género gramatical en su lengua oriunda, así como de una división sexual del trabajo, la cual venía determinada por la pertenencia del individuo a uno u otro linaje³⁶. De manera similar, apunta a la ausencia de una asociación entre las personas gestantes y la vida doméstica pues, era de pertenencia al imaginario común yoruba, subraya, el mandato de que las madres debían cubrir las necesidades materiales de sus hijos. En este sentido, “la maternidad era un estímulo más que un obstáculo para la actividad económica” (2017, p. 141). En lugar del género, era la senioridad, en última instancia, concluye en *La invención de las mujeres*, la que figuraba como el eje por excelencia de estructuración social yoruba.

Únicamente el acontecer de la conquista inglesa, resuelve Oyèwùmí, habría dirigido a la sociedad yoruba al abandono de la senioridad como organizador social en pro del género. *Obinrin* (*anahembras*) y *Okunrin* (*anamachos*) se convertirían, a partir de ese momento, en mujeres y hombres racializados e inferiores, por ende, a la población europea. Es más: las políticas coloniales habrían posibilitado, no sólo la introducción del

³⁶ Oyèwùmí (2017) pone el ejemplo de la caza para especificar cómo la división del trabajo dependía, no del género, sino del linaje de pertenencia del sujeto: “La caza es un buen ejemplo. Aunque usualmente suele presentarse a los cazadores como anamachos, era más probable que la anahembra de un recinto cazador se convirtiera en cazadora que el anamacho de un recinto no cazador. Esto se debe al hecho de que, aunque la caza requiere armas materiales como arcos, flechas y rifles, las armas más importantes del arsenal son mandatos familiares de las deidades, medicamentos, brebajes, hechizos y talismanes, que son secretos familiares celosamente guardados” (p. 135).

género binario en la sociedad yoruba, sino también la institucionalización del patriarcado y la inferiorización de las anteriormente concebidas como *anahembras* (2017, p. 253). Algunas de las tácticas empleadas por el colonialismo inglés en lo que Michael J. Horswell (2013, p. 20) habría denominado *transculturación del género*, entre otras, implicarían: (i) el reconocimiento de la autoridad de los jefes machos, mas no así de las lideresas -excluidas de toda actividad política- y, (ii), la imposición del inglés como idioma oficial, cuyos componentes lingüísticos se encuentran atravesados, al contrario que la lengua yoruba, por el binarismo de género (Oyěwùmí, 2017). La identidad basada en la edad, la cual resultaba flexible y en constante devenir, en tanto todas las personas transitan por varias edades a lo largo de su vida, habría de dejar paso, finalmente, a una identidad construida sobre un género binario, estable y, en última instancia, jerárquico en detrimento de lo femenino.

Las argumentaciones esgrimidas por Oyěwùmí en defensa de su tesis de la inexistencia de un principio ordenador de género en la sociedad yoruba fueron objeto de numerosas críticas, inclusive, entre aquellas que, como la antropóloga argentina Rita Segato, adoptan una perspectiva descolonial en sus investigaciones. En su artículo "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" (2003a), escrito seis años después de la publicación original de *La invención de las mujeres*, Segato lleva a cabo un recorrido crítico por las tres principales teorías que se habrían elaborado en el intento por explicar en qué consistía el ordenamiento de género en la sociedad yoruba precolonial. Entre ellas, contempla la sostenida por el investigador en estudios africanos y afroamericanos Lorand Matory, la defendida por Oyěwùmí en el texto ya analizado y, en última instancia, la suya propia. Su conclusión: si bien coincide con Oyěwùmí en que la anatomía no resultaba significativa en el ordenamiento social de los yorubas, el género, de acuerdo con sus propias pesquisas, sí lo era. Siendo este articulado de forma relacional en función del lugar y de los roles relativos desempeñados por cada individuo al respecto de las divinidades y de sus congéneres, alega Segato, la presencia de un orden de género habría sido fundamental para la supervivencia de la religión yoruba en su llegada a Brasil primero, y a otras regiones del sur latinoamericano (Uruguay y Argentina), después.

La escritora de *La guerra contra las mujeres* (2016) acusa a Oyěwùmí de, en el afán por hacer valer la diferencia de su pueblo frente a la cultura occidental, incurrir en diversas contradicciones, al mantener la radicalidad de su postura incluso a contrapelo de

los datos empíricos. Este parecería ser el caso de la connotación que la autora nigeriana le atribuye a los términos *aya* y *oko*, por lo general traducidos, respectivamente, como *esposa* y *esposo*. Para Oyěwùmí (2017), estas nociones no están, como así hacen creer las traducciones habituales, cargadas de género, sino que indicarían la antigüedad de los miembros de la familia: *oko* significaría aquel que es *dueño-de-dentro* y *aya*, por su parte, aquel que no es *dueño-de-fuera*. En una casa, sostiene la autora, tanto los *anamachos* como las *anahembras* que ya habitaban en ella en calidad de familia representaban el rol de *oko* para la nueva esposa, la cual era pensada como *aya*. Ahora bien, observa Segato (2003a): si bien es cierto que la posición de *oko* podía ser ocupada tanto por *anahembras* como por *anamachos*, no así la de *aya*, que inevitablemente era encarnada por una *anahembra*:

Ellos sólo podían ser *aya* para los *orixas* a los cuales prestaban culto y recibían en posesión, lo que quiere decir que los machos anatómicos no cruzaban la frontera decreciente de género en el campo social. Definitivamente, entre los Yoruba pre-coloniales, los machos anatómicos estaban conectados a una condición de status y prestigio que no combinaba con el papel social propio de esposa, excepto bajo el comando de las divinidades. (p. 342)

La antropóloga argentina también advierte cómo la propia Oyeronké Oyěwùmí parece reconocer que, en tanto que las *ayas* que se incorporaban a la familia sólo podían tener relaciones maritales con su cónyuge *anamacho* y, además, sólo los leídos con posterioridad como *varones* podían reclamar derechos sexuales sobre ella una vez viuda, el mundo yoruba aparecía como un mundo heterosexual en el que *solamente los anamachos podían copular con una aya* (Oyěwùmí, 2017, p. 102). Resultaría difícil, y en ello concuerdo con Segato, pensar en la existencia de un mundo regido por la heterosexualidad obligatoria en el que los cuerpos anatómicos no tuviesen, sin embargo, connotación social alguna³⁷. En este sentido, Segato concluye la existencia del género

³⁷ Oyěwùmí (2017) se anticipa en su texto a las críticas que apuntarían a la existencia de un eje estructurador de género con base en la concesión que ella misma hace al pensar el mundo yoruba como un mundo heterosexual. Argumenta, si bien sólo los *anamachos* podían copular con una *aya*, esta debía ser necesariamente más vieja que aquellos: “Alguien podría reclamar que al interior de *oko* existía una posible distinción de género ya que en este mundo heterosexual solamente los *anamachos* podían copular con una

como categoría fundamental en la organización yoruba si bien, concede a Oyěwùmí, aquel no se estructuraba, en exclusivo, en torno a las diferencias biológicas de los cuerpos. La iniciación ritual de las personas aparecía, por su parte, como un factor decisivo en la determinación de su género.

Para les yorubas, argumenta la antropóloga argentina, las personas no son más que hijos de *orixas*³⁸. Su género dependía, en este sentido, del género de su orixa: “una persona con cuerpo femenino puede tener una personalidad clasificada como masculina si su divinidad tutelar es masculina (...) y una persona con cuerpo masculino puede ser, de la misma forma ‘hija’ de una orixa ‘mujer’” (2003a, p. 353). En consonancia con las aportaciones de Lorand Matory, Segato (2003a) reconoce también la presencia de la androginidad, la transitividad de género y el travestismo en algunos orixas³⁹, lo cual resultaría significativo de la posibilidad de que esta misma fluidez y no binarismo fuese apta, también, para les propios habitantes de la sociedad yoruba. Esta flexibilidad en lo que al género respecta permitiría, precisamente, que la religión yoruba se pudiese adaptar, concluye Rita Segato, a una *Abya Yala* donde, en aquel momento, muchas expresiones e identidades de género se encontraban reprimidas a causa de la imposición del ordenamiento colonial.

Se deduce, de lo anterior, que la apuesta de Segato, más que la de negar la operatividad del género, como así lo haría Oyěwùmí, consistiría en un afirmar su

aya. Pero una lectura así sería incorrecta pues en el universo de *okò*, habría sido sacrílego para los anamachos involucrarse sexualmente con una *aya*, cónyuge o compañera sexual más joven que ellos – nuevamente, el principio predominante en marcha es la senioridad, no el género–. De acuerdo a este sistema de levirato, sólo hasta la muerte del cónyuge de una *aya*, integrantes más jóvenes de la familia podían heredar los derechos de acceso a la viuda si ella lo consentía” (pp. 102-103).

De este modo, la autora recalca la preeminencia que en el imaginario yoruba tenía la edad. Sin embargo, no me parece un razonamiento suficiente para demostrar la inexistencia del género una vez la pensadora nigeriana hubo asumido la heteronormatividad como supuesto de la sociedad yoruba; si acaso, que aquel convivía con otros ordenadores sociales de igual o mayor importancia, como es el caso de la senioridad. A pesar de ello, entiendo que habría que revisar cómo la heterosexualidad estaba construida en esta sociedad y, en última instancia, si aquellos fenómenos en los que Oyěwùmí percibió la heterosexualidad eran ilustrativos de ella realmente. Por este motivo, entiendo que esta incoherencia no deviene en un abandono forzoso de la teoría de *La invención de las mujeres* pues, a pesar de sus esfuerzos en el ejercicio de aproximarse a la realidad yoruba situándose al margen del imaginario occidental, resulta complejo desproveerse del lenguaje y de las categorías de pensamiento que aquel nos ofrece. Pienso, esta contaminación casi-inevitable podría ser una posible explicación de la incongruencia señalada por Rita Segato, si bien, otra posibilidad es que, como esgrime esta última, el género sí articulase finalmente las relaciones en la sociedad yoruba. La falta de estudios alternativos y mis propias limitaciones en el conocimiento de dicha sociedad me llevan a concebir ambas posibilidades como plausibles.

³⁸ Espíritus cuasi-divinos que resultan de gran importancia para la cultura y la religión yoruba.

³⁹ En concreto, Segato (2003, p. 353) refiere a Logunede, orixa que era pensado como masculino la mitad del año y femenino la otra mitad, u Oya quien, siendo masculina en el pasado, tras haberse casado con Xango, aparecería representada como femenina.

operatividad-otra, basada, no únicamente en la significación sexual de los cuerpos, sino también en su performatividad ritual. El pensamiento de Rita Segato supone así una apertura a imaginar una organización de género más vinculada a la performatividad de los sujetos, en constante proceso de cambio y transformación, que al dimorfismo sexual. Es más: nos permite problematizar la propia noción de *sexo dimórfico* y su existencia en las sociedades precoloniales. Este paso adelante será protagonizado por la propia María Lugones, para quien no sólo el género binario, sino también el sexo, figuran como imposiciones coloniales. Para ello, se fundamentará, en segunda instancia, en las aportaciones de Paula Gunn Allen y Michael Horswell.

1.1.2. Paula Gunn Allen y el igualitarismo ginecrático en la Norteamérica amerindia

Amén de la propuesta Oyèwùmí, María Lugones (2007, 2008, 2014) recupera, en segunda instancia, las aportaciones de Paula Gunn Allen (1992), quien, en su estudio sobre el género en las sociedades norteamericanas amerindias, concluye, no su inexistencia, sino su organización ginecrática en ausencia, por ende, de un sistema patriarcal⁴⁰. Por *ginecracia*, Gunn Allen entiende aquel sistema social que se caracteriza por la matrilocidad, la matrifocalidad, la matrilinealidad y en el que las mujeres, además de controlar los bienes y recursos, cuentan con representación y una valoración positiva en la cultura y religión (Allen, 1992, p. 21). A mayores, la libertad y diversidad sexual, así como de expresión de género, aparecerían como características propias de estos mismos sistemas ginecráticos que Gunn Allen parece identificar en diversas sociedades amerindias. Ello debido, en buena medida, a que el género, arguye, se construía, más que con base en un supuesto dimorfismo sexual, en la *propensión, inclinaciones y temperamento* de los individuos (ver Lugones, 2008, p. 90), la cual determinaba qué sujetos debían ser leídos como masculinos y qué otros como femeninos. En este sentido, no sólo el patriarcado aparecería para estas sociedades como una imposición colonial, sino también así el sistema sexo-género entendido, recuérdese, como aquella organización social en la que los cuerpos son divididos exhaustivamente en masculinos y femeninos en función de su correspondencia con el sexo dimórfico (macho/hembra).

⁴⁰ “El estilo de vida tradicional nativo es más veces ginecrático de las veces que no lo es y, por el contrario, nunca es patriarcal” (Gunn Allen, 1992, p. 16).

Aun siendo muy consciente de la parquedad de la documentación disponible al respecto de las organizaciones de género precoloniales en Norteamérica, un obstáculo que resultará omnipresente a lo largo de esta investigación, Gunn Allen (1992) sostiene que parecen existir las evidencias suficientes para probar la ausencia de un sistema patriarcal en gran parte de las comunidades amerindias. En el caso de los abanaki y los zia, por ejemplo, el hecho de que Kloskurbeh y Utset, ambas femeninas, se erigiesen como las deidades supremas respectivas para ambos pueblos, resultaría indicativo, a su parecer, de la centralidad que los sujetos femeninos adquirirían en la vida religiosa, ausente en las culturas occidentales. Por su parte, entre los narrangansett, observa Gunn Allen (1992, p. 49), no era poco común que la autoridad política fuese encarnada por una *mujer*⁴¹, como así lo habría ejemplificado el caso de Magnus, líder ejecutada tras la conquista de su pueblo. Esta sería también la coyuntura de los cherokees, cuyas *mujeres*, de acuerdo con la investigación realizada por la autora de *The sacred hoop*, conformaban un consejo sobre el cual recaía la responsabilidad del destino de los preses, pero también del decreto de guerra o de la toma de decisiones políticas. De igual manera, gozaban del derecho para portar armas, elegir con quien casarse y escoger sus ocupaciones extramaritales (Allen, 1992, p. 52).

Es con el desplazamiento de las divinidades femeninas en pro de un creador único masculino, con la destrucción del gobierno tribal y de la autoridad política de las personas feminizadas, o con la sustitución por la familia nuclear de los clanes organizados en torno al derecho materno en sociedades como la iroquesa, fenómenos que habrían tenido lugar con motivo de la colonización, concluye Allen, que la igualdad entre géneros habría dejado paso al patriarcado binario y heterosexual (Lugones, 2008, p. 91). El patriarcado es así pensado, también por Gunn Allen, como una imposición colonial que substituiría, eso sí, no a una organización social donde el género figuraba ausente, como así la conceptualizaba Oyëwùmí, sino a una otra donde el género era pensado de manera igualitaria e incluso ginecrática, siendo los seres feminizados los que se situaban en el

⁴¹ En su texto *The sacred hoop*, Allen (1992) refiere a las mujeres y a la ginecracia como un “sistema social centrado en las mujeres” (*woman-centered social system*) (p. 20). Ahora bien, si se entiende, con Lugones (2008, p. 90), que, para la pensadora norteamericana, el género se vertebraba en las sociedades amerindias, no en torno a la lectura dimórfica de los cuerpos, sino alrededor de la *propensión, inclinaciones y temperamento* de los individuos, la categoría de *mujer* debe ser problematizada. Quizás el uso de términos como *personas/seres femeninos/feminizadas* resulte, en este sentido, más adecuada. Importante mencionar, en última instancia que, el cuestionamiento de la necesidad de que el género se construya con base en el sexo, cuestiona la naturalidad del sistema sexo-género, el cual era pensado como universal y transhistórico por Gayle Rubin (1986).

centro de la vida social. De las aportaciones que María Lugones recoge de ambas autoras, Oyèrónkẹ Oyěwùmí y Paula Gunn Allen, es que daremos cuenta en el siguiente párrafo.

Del trabajo de Oyěwùmí, en primer instancia, Lugones concluirá que el capitalismo, a través del colonialismo, habría introducido las diferencias jerárquicas de género ahí donde no existían con anterioridad, lo mismo en la cultura yoruba como en otras como la andina. En concreto, la filósofa argentina (2011) reflexiona sobre cómo la traducción de la expresión aymara *chachawarmi* como *hombre-mujer* estaría ejerciendo una violencia en contra de su cosmovisión comunitaria, interpretándola a la luz de un binarismo de género, una heterosexualidad obligatoria y una jerarquía patriarcal que no existiría en el imaginario originario de la comunidad. En su lugar, Lugones (2011) apuesta por recuperar la traducción propuesta por su amiga Filomena Miranda: *opuestos complementarios*. Por su parte, del trabajo de Gunn Allen, la autora de “Colonialidad y género” abraza la posibilidad de entender el género más allá de lo biológico (una lectura que, por su parte, parece estar ausente de las reflexiones de Oyěwùmí) y de concebir sociedades que “eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al 'tercer' género y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer” (Lugones, 2014, p. 26).

El intento de Lugones de transpolar a *Abya Yala* los resultados de estas dos investigaciones realizadas en contextos culturales y geográficos tan distintos no habría estado, con todo, exento de críticas por parte de aquellos estudiosos que no identifican en el subcontinente latinoamericano las evidencias históricas necesarias para defender la naturaleza colonial del sistema sexo-género patriarcal o que, en su caso, cuestionan el valor de una investigación sobre América Latina que no tome en consideración las aportaciones de las mujeres indígenas y afrodescendientes de la región (Mendoza, 2014b, p. 33). Con todo, a mi parecer, es de justicia señalar, en primer lugar, que, entre los referentes de María Lugones, también se encuentra la obra de Michael J. Horswell (2013), quien habría investigado la percepción prehispánica del género en la región andina y que, en segunda instancia, su tesis también habría sido apoyada por algunas investigaciones antropológicas, como la realizada por Sylvia Marcos (1995, 2012) para el caso de las sociedades mesoamericanas.

1.2. Estudios en la región andina y mesoamericana: Michael J. Horswell y Sylvia Marcos

1.2.1. Michael J. Horswell: un análisis la transculturación del género en los Andes

Michael J. Horswell, el último autor referido por María Lugones en la defensa de su tesis de la inexistencia del sistema sexo-género patriarcal en la *Abya Yala* preintrusión colonial, asume en su obra *La descolonización del 'sodomita' en los Andes coloniales* (2013), la tarea de rescatar las manifestaciones alternativas del género y de la sexualidad en la región andina, conocida como *Tawantinsuyu* en la época incaica. En este texto, Horswell intenta demostrar cómo los procesos de transculturación vividos en el subcontinente a raíz de la conquista habrían afectado, también, a la organización del género⁴². Y es que, con la colonización, explica, se habría impuesto en los territorios otrora incaicos un imaginario traído de la Península Ibérica post-reconquista, el cual sustituiría la complementariedad entre lo masculino y lo femenino por el desprecio a este último, así como la pública aceptación de las relaciones homoeróticas y del tercer género por su rechazo absoluto y su condena bajo la tipificación de *sodomía*.

La existencia de personas que habitaban los *dos géneros* o el *tercer género* no era *rara avis* en los Andes precolombinos, de acuerdo con los análisis de Horswell. Eran conocidas como *qariwarmi*, y poseían una divinidad propia: el *cuqui chinchay* (Horswell, 2013, p. 3). Es más, apunta el autor: les individuos del tercer género figuraban estrechamente relacionadas con la celebración de ceremonias, siendo percibidas por la sociedad como intermediarias entre las divinidades y la humanidad. Ejemplo de ello es la figura del *enchaquirade*, presente en la comunidad Manteño-Huancavilca, cuya civilización se habría desarrollado, presuntamente, en la ciudad de Guayaquil, en la Península de Santa Elena (Ecuador), antes de que la conquista tuviese lugar. En las

⁴² Michael J. Horswell (2013) abraza el concepto de transculturación acuñado por Fernando Ortiz en 1940 a fin de sustituir al de *aculturación* que, si bien refería al tránsito de una cultura a otra en un lugar determinado, no conseguía dar cuenta de las relaciones de poder que interfieren en este proceso, ni tampoco del desarraigo cultural (*desculturización*) que debe tener lugar de forma previa a la adopción de un bagaje cultural nuevo (*neoculturización*). La transformación de personas con expresiones homoeróticas del deseo, así como de aquellas otras que encarnaban el *tercer género*, en pecadores sodomitas evidenciaría, precisamente, el proceso de transculturación que, con la conquista, afectaría a la organización del género: ahí donde existía diversidad de expresiones de género y sexualidades que eran, además, aceptadas socialmente, señala Horswell, se implementó el binarismo de género y el sistema patriarcal. Sin embargo, ello no habría resultado posible de no ser por las relaciones de poder desigual existentes entre ambas sociedades y por la criminalización a la que las relaciones homoeróticas, la androginia y la feminidad habrían sido sometidas por parte de la corona española.

crónicas de conquista, los manteños-huancavilca son objeto de desprecio a causa de su adoración a las piedras sagradas o efigies de madera, de sus particulares costumbres de entierro pero, en especial, de su familiaridad con las prácticas homoeróticas que, además, eran ritualizadas en ocasiones especiales como fiestas o sacrificios (Benavides, 2006). Algunos de sus practicantes, habitantes de los templos sagrados, hacían, a mayores, uso de metales varios y de las chaquiras (atavíos de conchas) y transgredían, a ojos del colonizador, el orden de género. Se trataba de *los enchaquirades* (Benavides, 2006), cuya performatividad de género no se adecuaba, entonces, al sexo que por los colonizadores le era asignado. Ello nos permite cuestionar, al igual que Segato o Gunn Allen habrían hecho para las sociedades yorubas y amerindias, la existencia de un sistema sexo-género en los Andes, por el cual el género habría de ser articulado en torno a la sexuación de los cuerpos. Del siguiente modo eran caracterizadas estas subjetividades por el cronista Cieza de León (1971):

En los oráculos y templos donde eran dadas respuestas a sus preguntas, se asumía que era necesario para este servicio que algunos jóvenes estén en el templo desde una temprana edad, para que en ciertas ocasiones y durante los sacrificios y fiestas santas, *el señor y otras autoridades pudieran acarrear con ellos el maldito pecado de la sodomía*. Y para que usted pueda entender lo que está leyendo, como algunos entre ellos aún mantienen este ritual diabólico: narraré una historia que me fue dada en la ciudad de Reyes por el Fraile Domingo de Santo Tomás, la cual tengo en mi poder y va de la siguiente manera: Y eso es que cada templo o adoratorio primario tienen uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. *Han sido vestidos mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y otras autoridades. Yo lo sé porque he castigado a dos*. Los cuales, cuando les dije del maligno acto que estaban cometiendo, y la fealdad del pecado que estaban haciendo, contestaron que no

eran culpables, porque *desde el momento que nacieron habían sido colocados ahí por sus caciques, para utilizarlos en este maldito y horrendo (nefando) vicio, y para ser los sacerdotes y guardianes del templo*. Así que lo que yo deduje de esto es que, el diablo estaba tan a cargo de estas tierras, que no habiendo sido contentado con hacerlos caer en semejante gran pecado: sino también los había hecho creer que tal vicio es una forma de santidad y religión, y de esa manera los tenía más esclavizados. Esto me fue dado por Fraile Domingo, conocido por todos, y conocido por ser un amigo de la verdad. (las cursivas son mías) (pp. 199-200).

Además de los relatos vertidos por los colonizadores en sus memorias, Horswell apunta a la existencia de evidencias de carácter arqueológico, lingüístico e incluso artístico que pondrían de manifiesto que el binarismo de género, la heterosexualidad obligatoria y la jerarquización de lo femenino frente a lo masculino no serían sino imposiciones coloniales datadas en la región andina del siglo XVI. Refiere así a la conservación, en la Sala Erótica del museo peruano *Rafael Larco Herrera*, de un *guaco* (vasija de cerámica), en el que se puede observar la representación de un ser hermafrodita en posesión de órganos sexuales atribuidos a ambos sexos: un pene y una vulva (Horswell, 2013, p. 169). Estas manifestaciones artísticas precolombinas en las que se puede constatar la transgresión del orden binario, exponía en mi *Trabajo de Fin de Máster “(Re)pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género”* (2022), no son exclusivas de la cultura andina, sino que también pueden ser rastreadas en otras latitudes del subcontinente. Por ejemplo, en las cuevas de *Naj Tunich* (Guatemala), se conserva una pintura que, de acuerdo con algunas interpretaciones, referiría a la unión sexual de dos personas con pene donde, a mayores, una de ellas performaría un rol femenino (Montejo Díaz, 2012a, p. 115).

Horswell recupera también algunos estudios lingüísticos que parecerían apoyar la hipótesis de la existencia de prácticas y subjetividades sexuales y de género alternativas en el mundo andino. Tal es el caso de la investigación realizada a principios del siglo XVII por el jesuita Ludovico Bertonio, quien rescataría en el sur de los Andes un sinfín de vocablos aymaras, entre los que figuraba la expresión *Huassa, Keussa, Ipa*: “que vive,

viste, habla y trabaja como mujer, y es paciente en el pecado nefando, al modo que antiguamente solía aver muchos en esta tierra” (Horswell, 2013, pp. 157-158). En mi trabajo, anteriormente mencionado, subrayaba también que expresiones de estilo similar habrían sido empleadas por les mayas tzetzales en el período clásico, así como por les mayas tzotziles. *Jkob-xhinc´ok* y *jkobel-xich´ok* eran, por ejemplo, los términos con que les primeros designaban a les involucrades en la relación sexual homosexual, posteriormente traducidos como *puto que hace* y *puto que padece*. Por su parte, *antzil xinch´ok* sería el término empleado por les tzotziles para hacer referencia a les sujetos hermafroditas, pero también a aquellas mujeres que carecían de capacidad reproductiva (Calvo Rivera, 2022; Laughlin & Haviland, 1988).

El proceso por el cual, con la conquista española, el deseo homoerótico, la intersexualidad, las prácticas transgénicas y la valoración positiva de lo femenino habrían sido penalizadas en pro de la implementación de la heterosexualidad obligatoria, del binarismo sexo-género y del patriarcado es denominado por Horswell como *transculturación de género*⁴³. Entre las herramientas que habrían sido puestas al servicio de esta desculturización, con su correspondiente neoculturización, Horswell señala el peso que habría adquirido la tipificación de la sodomía y su penalización por parte de las leyes españolas⁴⁴, por ser considerada aquella una *práctica diabólica* o un *pecado contra natura*. Ahora bien, las manifestaciones históricas y antropológicas que se conservan de la organización del género andina no parecen ser leídas del mismo modo por todes aquellos que reflexionan sobre la colonialidad y el género. Por ejemplo, para las feministas comunitarias aymaras, al contrario que aquello que es defendido por Horswell, el sistema sexo-género, la heterosexualidad obligatoria y el patriarcado articulaban el *Tawantinsuyu*, también, con anterioridad a los procesos de colonización. Los argumentos esgrimidos desde el feminismo comunitario y las evidencias históricas que apoyan, bien su posicionamiento, bien el sostenido por Horswell, serán objeto de estudio en el capítulo IV.

⁴³ Ver nota anterior.

⁴⁴ La primera tipificación de la sodomía data del siglo XIII, y se corresponde con las *Siete Partidas de Alfonso X el Sabio*. En ellas, se definía la sodomía, en exclusivo, como el comportamiento homoerótico (“sodomítico dicen al pecado en que caen los omes yaciendo unos con otros contra natural”). Sin embargo, Horswell (2013, pp. 99-112) relata cómo, a partir del conocimiento de los conquistadores de la presencia del tercer género, la androginia y la buena estima de lo femenino en *Abya Yala*, los fenómenos abarcados por la sodomía se fueron ampliando paulatinamente, hasta el punto que, en el Renacimiento, el adjetivo *sodomita* hacía referencia a todo hombre que presentase conductas *afeminadas*.

1.2.2. *Sylvia Marcos: pensar el género vernáculo en Mesoamérica*

Sylvia Marcos, integrante de la *Red de Feminismos Descoloniales*, es una psicóloga de origen mexicano, doctorada en estudios latinoamericanos y posdoctorada en sociología y psicología de las religiones. Sus líneas de investigación versan sobre las religiones mesoamericanas, la antropología del género y el movimiento zapatista. Si bien es cierto que su pensamiento no aparece como referente teórico explícito en los textos de María Lugones, entiendo que resulta fundamental para este trabajo llevar a cabo una breve aproximación a él, pues, desde los años noventa, Sylvia Marcos habría venido llegando, en el ámbito de la antropología, a conclusiones muy similares a las obtenidas décadas después por María Lugones en un registro de índole más filosófica.

Sylvia Marcos habría encomendado buena parte de su trayectoria académica a problematizar el género en las cosmovisiones mesoamericanas. Prueba de ello son sus obras “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico” (1995), “El género vernáculo de Iván Illich” (2012), o sus *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (2011), libro en el que analiza las demandas de las mujeres zapatistas desde su adecuación a la concepción del género vigente en el imaginario de las sociedades indígenas chiapanecas. Al contrario que la postura ambivalente adoptada por Lugones, quien parece validar, ora la hipótesis de la ausencia de género en las sociedades precolombinas, ora aquella que supone su existencia en tanto organizador social fluido, recíproco y complementario, Sylvia Marcos (1995, 2012) se decanta unívocamente por esta última. Para ello, argumentará que: (i), la organización de género en las sociedades mesoamericanas no se adecuaba al que hoy en día se conoce como dimorfismo sexual (macho/hembra), sino que se articulaba en torno a criterios de carácter performativo y relacional y, (ii), que, si bien dicha organización era dualista, la relación entre lo masculino y lo femenino no se establecía en términos de jerarquía ni de exclusión, posibilitando así la ruptura frente al binarismo y la apertura a géneros terceros, tal y como Horswell (2013) lo habría detallado para el caso de la sociedad andina.

Bien es sabido que la distinción mente-cuerpo figura, desde la época cartesiana, como uno de los supuestos por excelencia de la civilización occidental. Sin embargo, precisa Sylvia Marcos (1995), este no era el caso de las sociedades mesoamericanas, donde ambos componentes aparecían como constituyentes de una única unidad. Es debido a esta imposibilidad de aislar la corporalidad de la psique que difícilmente ninguna

categoría social podría ser elaborada con base en la exclusividad de la genitalidad. El género, por consiguiente, no habría aparecido en Mesoamérica como la extensión social y psicológica del sexo biológico, pues tal distancia entre lo biológico y lo social, lo psíquico y lo corporal, no tendría cabida en su imaginario cultural. Adhiriéndose a la propuesta del pensador austríaco Iván Illich, Marcos (2012) argüirá que existía en la *Abya Yala* prehispánica un género vernáculo autóctono que organizaba a los seres en masculinos y femeninos, mas no de manera rígida en función de su anatomía, sino de modo fluido en virtud de como aquellos *interactuaban con su medio colectivo y familiar* (Marcos, 2010, p. 135). Tal era la escasa relevancia del cuerpo material en la división por géneros que otros entes, como el maíz, era caracterizado, para cada respectiva estación del año, bien como masculino (*Cinteotl-Itztlacolihqui*), bien como femenino (*Xilonen-Chicomcoatl*) (Marcos, 1995, p. 9).

En la afirmación de que el género se articulaba con base en la performatividad de los cuerpos y no de sus diferencias anatómicas es que Sylvia Marcos se aproxima al posicionamiento de Paula Gunn Allen, para quien, recuérdese, el ordenamiento de género en la Norteamérica amerindia se basaba en la *propensión, inclinaciones y temperamento* de los individuos (ver Lugones, 2008, p. 90). De igual manera, también resuena la investigación de la psicóloga mexicana con aquella otra llevada a cabo por Rita Segato en la sociedad yoruba. Para esta última, se explicaba en la sección anterior, el género vertebraba inequívocamente la realidad yoruba pero lo hacía, no en exclusivo como una extensión de la diferencia sexual, sino con base en la performatividad religiosa de los sujetos, la cual venía determinada, a su vez, por el género de su *orixa*. Las tres investigaciones coinciden, junto con la llevada a cabo por Michael Horswell, en que no es necesario que el cuerpo sea leído como dimórfico desde la elevación al absoluto de las diferenciaciones anatómicas, ni que el género se construya sobre un cuerpo pensado como sexuado, estático y desvinculado de sus roles y performatividades sociales. Permiten así observar la multiplicidad de construcciones de géneros posibles, no relacionadas necesariamente con lo que en la actualidad se entienden por sexo⁴⁵. Cuestionan, en otros

⁴⁵ Cabe señalar que los estudios de Sylvia Marcos, Rita Segato (para el caso del pueblo yoruba), Paula Gunn Allen y Michael Horswell se alejan, por contrapartida, de la propuesta de Oyèrónkẹ Oyèwùmí. Para la autora de *La invención de las mujeres*, las diferencias anatómicas dimórficas parecen resultar incuestionables, así como la existencia de términos yorubas para nombrarlas (*obinrin* y *okunrin*). No parece cuestionar la feminista nigeriana, por el contrario, los vínculos entre la corporalidad y la cultura/sociedad y el modo en que esta última influye en la lectura de aquella. Más bien, su apuesta consiste, no en problematizar el binomio mente/cuerpo o naturaleza/sociedad, sino en un argüir que no es necesario que las diferencias corporales entre *anamachos* y *anahembras* cristalicen en una organización social de género.

términos, la necesidad de que todas las sociedades sean organizadas alrededor de un sistema sexo-género.

Es con la conquista, argumenta Marcos (2012) siguiendo, de nuevo, a Ivan Illich, que el género vernáculo habría dejado paso al régimen del sexo económico, donde es la biología del cuerpo, y ya no su puesta en escena, la que actuaría como parteaguas en la organización social. La dualidad sería entonces sustituida por el rígido binarismo. Mientras aquella permitía la fluidez entre lo masculino y lo femenino, así como la existencia de sujetos que no se identificaban como *exclusivamente femeninos o exclusivamente masculinos*, sino con *diferentes grados (matices) de combinaciones*, esta posibilidad queda completamente anulada con la implementación del binarismo de género (López Austin, citada por Marcos, 1995, p. 16). Así mismo, de acuerdo con la argumentación de Sylvia Marcos, es con los procesos de colonización y la organización del género con base en el binarismo sexual que aparece la jerarquía entre lo masculino y lo femenino, ahí donde sólo existía la complementariedad de pares. En otras palabras, tal y como concluirían Paula Gunn Allen, Oyèrónké Oyěwùmí, Michael J. Horswell o la propia María Lugones, también para Sylvia Marcos el sistema sexo-género patriarcal tendría su origen, en *Abya Yala*, en la imposición, a través del colonialismo, de la modernidad occidental.

2. La colonización y la construcción del sistema moderno-colonial de género

En los anteriores párrafos, he intentado llevar a cabo una síntesis de las influencias que por María Lugones son recibidas en aras de refutar la tesis propuesta por Quijano, de acuerdo con la cual el género habría de construirse en correspondencia con el *sexo biológica* y permear todas las culturas existentes en la organización binaria de sus habitantes. Esta segunda sección se encuentra encomendada, por su parte, a analizar cómo es que, para María Lugones, el sistema sexo-género patriarcal, el cual piensa como inexistente en la *Abya Yala* precolombina, sería impuesto en el subcontinente. Para ello, es menester tener presente su desarrollo crítico del enfoque de la interseccionalidad, por ella reformulado como *fusión de opresiones* (2005, 2008, 2011, 2015). Con este ejercicio,

El problema en este planteamiento surge, como se explicaba en la sección dedicada a Oyěwùmí, del cuestionamiento en torno a la posibilidad de que exista una lectura dicotómica de los cuerpos (*anamachos* y *anahembras*) que no esté permeada por significaciones socio-culturales relativas al género.

aspira a poner en valor que no se trata de que género y raza se desarrollen como sistemas de clasificación social autónomos que, *a posteriori*, se entrecruzan en la experiencia de las mujeres racializadas, sino que, más bien, ambos ejes categoriales se habrían venido co-constituyendo históricamente entre sí, de forma fusionada, desde la época de la colonización, como si de una entretrama o *urdimbre*⁴⁶ se tratase⁴⁷. La consecuencia: no es posible pensar la construcción del género binario patriarcal como eje articulador de *Abya Yala* con independencia de la raza, mas tampoco la raza como el fundamento de la organización social sin el género. Si el primero es el error en el que habrían incurrido algunas feministas, el segundo sería el cometido por Aníbal Quijano.

Para el teórico de la *colonialidad de poder*, hagamos memoria, el poder se estructura en la época del capitalismo global en torno a la modernidad y el colonialismo, siendo la raza la categoría por excelencia de la división social mundial. Este supuesto llevaría al intelectual peruano a reescribir la noción de *sistema-mundo integrado*⁴⁸ como *sistema-mundo moderno colonial*, por ser este un término que le permitía visibilizar cómo el desigual desarrollo económico de las naciones en el contexto de la globalización capitalista viene determinado, no sólo por las exigencias del paradigma de la modernidad ilustrada, sino también por la división racial perpetrada desde la cara oscura que habría posibilitado la emergencia de aquella: el colonialismo (Quijano, 2000, 2009, 2014b). Sin embargo, dicha reformulación habría resultado insuficiente para María Lugones (2007, 2008, 2011), pues, si bien resaltaba la raza como organizadora social del poder mundial,

⁴⁶ "La dificultad reside en (que) casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado 'interconexión', 'entrelazado', 'entrecruzado'. El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como 'urdimbre' y 'entretrama' me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela" (Lugones, 2008, p. 80).

⁴⁷ Las críticas y el desarrollo interno de la perspectiva interseccional por parte de María Lugones son explicados en mayor profundidad en la sección 1.2. "Los feminismos de color estadounidenses y el enfoque interseccional" del capítulo II ("Feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas") de esta tesis.

⁴⁸ Acuñado por Immanuel Wallerstein, el *sistema-mundo integrado* alude, de manera crítica, a un capitalismo contemporáneo que se expande globalmente más allá de las fronteras nacionales pero que, a su vez, necesita del subdesarrollo de algunos países para la obtención de mayores beneficios, condenándolos así a la desigualdad y la pobreza estructural. Esta formulación sería posteriormente complejizada por el sociólogo desde la perspectiva latinoamericana gracias a su colaboración con Aníbal Quijano, la cual se materializaría en su texto conjunto "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" (1992). A lo largo de su trayectoria intelectual, Quijano (2000, 2009, 2014b) se adheriría a aquel concepto de *sistema-mundo* adjetivado, ahora, como moderno colonial, con el objetivo de dar cuenta de la historia colonial subyacente a aquellos países que, como bien apuntaba Wallerstein, son mantenidos en el subdesarrollo como *conditio sine qua non* para el desarrollo del capital global.

no hacía lo propio con el género que, a ojos de la autora de “Colonialidad y género”, no sólo no es menos determinante en la configuración del sistema-mundo moderno-colonial, sino que, además, aparece como indisoluble de la raza, al igual que esta lo es de aquella. En este sentido, para Lugones, la historia del género en *Abya Yala* es, también, la historia de los procesos de racialización.

Como resultado de la anterior reflexión, Lugones (2007, 2008, 2012, 2014) hablará del *sistema moderno-colonial de género*, aludiendo con él a una lógica de poder que no divide a la población global únicamente en torno al factor de la raza, pero tampoco exclusivamente del género. Por el contrario, con esta expresión, Lugones (2007, p. 202) refiere a la mutua configuración de la colonialidad del poder y la colonialidad del género, cuyo devenir no será el de la división de la población en hombres y mujeres, por un lado, y en privilegiadas y oprimidas por los procesos de racialización, por el otro. Más bien, la consecuencia del sistema moderno-colonial de género es el de la construcción de mujeres opresoras a causa del factor de la raza y mujeres oprimidas por él, así como de dos géneros masculinos: aquellos que, habitantes en su mayoría del Occidente hegemónico, no sufren la opresión racista, y aquellos otros que, principalmente en el Sur Global, se enfrentan a ella. Por tanto, Lugones (2005) cuestiona la existencia de un binarismo de género, al identificar una brecha irreparable entre la socialización de las mujeres blancas y aquellas otras que no lo son, al igual que sucedería con los varones.

Género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables. Más bien, la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación. Ésa es la razón de que haya más de dos géneros. Hay una multiplicidad de géneros (...) No es que femineidad y masculinidad sean dos conjuntos de características que constituyen al 'hombre' y a la 'mujer'. Antes bien, las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas. (p. 69)

De lo explicado hasta ahora se concluye que, de acuerdo con María Lugones: (i), el sexo-género binario y el patriarcado no existían en la *Abya Yala* prehispánica; (ii), el

sistema sexo-género patriarcal habría sido impuesto ahí como consecuencia de la colonización y, (iii), dicho sistema estaría permeado, desde el momento de su configuración en el subcontinente, por la categoría de la raza. Es por ello que la organización de género en *Abya Yala* distaría de ser análoga a la proyectada sobre la población blanca. Nos encontraríamos, en consecuencia, ante un sistema moderno-colonial de género que, al igual que el sistema moderno-colonial de Wallerstein y de Quijano que crea, a la vez, desarrollo y subdesarrollo, poseería dos caras: un lado visible/claro, el cual aplica sobre les habitantes del Occidente hegemónico privilegiados por los procesos de racialización, y un lado invisible/oscuero que, siendo la condición de posibilidad de aquel, se proyecta sobre la población de las antiguas colonias, inferiorizada de acuerdo con la jerarquía racial.

El lado claro del sistema moderno-colonial de género aparece, para Lugones, como su lado visible, como esa punta del iceberg que se deja ver a ojos de la humanidad pero que, sin embargo, se sostiene sobre una superficie mayor que permanece oculta. Esta primera cara del género posee todas las características que, en el imaginario común, se identifican con la organización actual del género: el dimorfismo sexual, la heterosexualidad obligatoria, o la jerarquía patriarcal. A través de ellas, se proyectan sobre las mujeres blancas burguesas los ideales de la feminidad moderna (pureza sexual, pasividad, debilidad), a la vez que se las convierte en reproductoras de la clase y la raza consideradas superiores (Lugones, 2014, p. 41). Ahora bien, como se adelantaba con anterioridad, estos no serían los rasgos que caracterizarían la constitución de la feminidad y, en su caso, de la masculinidad, en *Abya Yala*.

El lado invisible/oscuero del sistema moderno-colonial de género es, por su parte, aquel en que los hombres y las mujeres del subcontinente latinoamericano habrían sido socializados desde el inicio de los procesos de colonización: invisible, porque habría sido históricamente ocultado en las conceptualizaciones teóricas del género realizadas por el feminismo, y oscuero, porque implica la violencia sistemática de aquellos a les que atraviesa. Y es que, cuanto menos en los primeros momentos de la configuración del sistema moderno colonial de género, su lado oscuero no habría consistido sino en la negación del género a la población de *Abya Yala*. Se trataba, en efecto, de una técnica para su deshumanización: tan sólo los seres humanos pueden ser considerados masculinos o femeninos; negarles estas categorías a les habitantes del subcontinente conllevaba, en última instancia, negarles su propia humanidad y legitimar, así, la infracción de todo tipo

de violencias sobre sus cuerpos. Con esta negación es que se habría iniciado la imposición del sistema sexo-género patriarcal en América Latina

Llegades hasta este punto, nos podemos preguntar si la negación del género de las personas racializadas habría supuesto, también, la negación del dimorfismo sexual de sus cuerpos y la ausencia de la exigencia heterosexual en lo que a su deseo respecta. La respuesta, si nos remitimos a los escritos de María Lugones, resulta ambivalente. En su texto más conocido, “Colonialidad y género” (2008), señala que sólo aquellos que se ubicaban en el lado claro del género eran entendidos como sexualmente dimórficos. Por el contrario, los colonizadores habrían concebido a los habitantes de *Abya Yala* como “hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche” (Lugones, 2008, p. 85). De ello concluye que, si sólo una parte de la población, en el siglo XVI, era pensada como sexualmente dimórfica, entonces el dimorfismo sexual no puede ser sino, al contrario que habrían apuntado algunas corrientes del feminismo, una construcción social y colonial. Sin embargo, esta tesis parece ser contraria a la sostenida por la misma autora en sus artículos “Hacia un feminismo descolonial” y “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, del 2011 y del 2012, respectivamente. En ellos, arguye que, si bien a los sujetos colonizados no se les atribuyó el género en los primeros años de la conquista, sí el sexo, lo que explicaría el acceso brutal a los cuerpos y las violaciones sexuales recibidas, en especial, por aquellas mujeres que eran bestializadas a ojos del colonizador y pensadas, entonces, como hembras con sexo pero sin género.

Son dos las posibles explicaciones que, a mi entender, se pueden esgrimir para dar cuenta de la aparente contradicción existente en los escritos de María Lugones: la primera, que se trate de una evolución de su pensamiento en aras de dar cuenta de la hipersexualización de la que históricamente han sido objeto los habitantes de *Abya Yala* y, en especial, las mujeres; la segunda -y que, aun no resultando excluyente de la anterior, personalmente encuentro más plausible-, que estos dos posicionamientos rastreados en su obra hagan referencia a momentos diferentes de los procesos de ocupación vividos en *Abya Yala*. Esta segunda hipótesis resultaría coherente, además, con el análisis que el historiador búlgaro Tzvetan Todorov (1987) habría hecho del tránsito de la lógica de la esclavitud a la lógica de la colonización en el proceso de conquista de América Latina, así como con el estudio que Manuela Picq proyectó en su artículo “La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia” (2020) acerca de la transformación

de la percepción con que los colonizadores concebían las expresiones sexuales y de género de las sociedades indígenas.

De acuerdo con la investigación realizada por Tzvetan Todorov y plasmada en su *Conquista de América. El problema del otro* (1987), son dos las lógicas que se habrían sucedido en la conquista de *Abya Yala*: el paradigma de la esclavitud y el paradigma de la colonización, representados respectivamente por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, y cuyo parteaguas no sería otro sino el *Debate de Valladolid*⁴⁹. Si bien ambas ideologías consideraban la conquista del subcontinente como una causa justa, diferían en el modo en que esta debía ser llevada a cabo: *grosso modo*, mientras la primera era defensora del genocidio, por ver en las comunidades indígenas nada más que bestias sin alma, la segunda lo era de la evangelización, en tanto concebía a sus habitantes como seres racionales y poseedores de alma. En efecto, la lógica de la esclavitud habría predominado durante los primeros años de la conquista, deviniendo en un genocidio que habría reducido de 80 a 10 millones la población total de *Abya Yala*, con el alarmante caso de México, donde de sus 25 millones de habitantes, llegados al año 1600, tan sólo sobrevivirían aproximadamente un millón (Todorov, 1987, p. 150).

El cambio en la ideología subyacente a la conquista puede ser explicado, es cierto, con base en la humanización de las sociedades indígenas que habría sido impulsada por Bartolomé de las Casas y otros frailes de la época. Sin embargo, dicha humanización, coinciden algunas hipótesis (Dussel, 2008a; Todorov, 1987), no se debería sólo a intereses evangélicos, sino también de carácter económico: teniendo en cuenta que la mano de obra obtenida de América Latina resultaba fundamental para la acumulación primitiva del capital que estaba teniendo lugar en el continente europeo, el descenso

⁴⁹ *El Debate o Controversia de Valladolid* tuvo lugar en la junta celebrada en la ciudad de mismo nombre entre el 15 de Agosto de 1550 y el 4 de mayo de 1551 a petición del monarca Carlos V ante la magnitud que empezaba a adquirir la denominada *polémica de los naturales*, la cual enfrentaba a aquellos que veían en las poblaciones indígenas seres bestializados sin alma y aquellos otros que, por su parte, los concebían como seres humanos, atrasados en la escala evolutiva, pero no por ello carentes de racionalidad y un alma potencialmente cristiana. Este último era el posicionamiento de Bartolomé de las Casas; aquel primero, el sostenido por Juan Ginés de Sepúlveda. Ambos fueron los dos grandes protagonistas de un debate cuya resolución, sin embargo, no está clara. A pesar de este incierto resultado, un punto de inflexión tuvo lugar inequívocamente a mediados del siglo XVI con la proclama, por parte del mismo Carlos V, de las conocidas como *Leyes Nuevas*, las cuales abolían, cuanto menos en el papel, la esclavitud de los pueblos indígenas (Manero Salvador, 2009). Es aquí donde el historiador Todorov (1987) situaría el tránsito del paradigma de la esclavitud al paradigma de la colonización, el cual apostaría por la evangelización de la población y su cambio de estatuto: sus habitantes dejaban de ser concebidos como objetos a los que explotar hasta la muerte para ser percibidos, por su parte, como mano de obra racializada a la que había que garantizar, aunque fuese de manera mínima, la capacidad para reproducir su fuerza de trabajo y, por ende, la vida (p. 186).

demográfico suponía una grave amenaza para la expansión económica. Tzvetan Todorov (1987, pp. 186-190) reflexiona cómo los españoles habrían reparado en que la lógica de la esclavitud no era la más redituable desde el punto de vista financiero, pues, en lugar de ver en la alteridad un sujeto que, de tener la capacidad para reproducir su vida, podría producir un sinnúmero de objetos, hacía de él un objeto extenuado hasta su muerte. La humanización del indígena que se producía a mediados del siglo XVI suponía, en efecto, dejar de percibir en la otredad una mercancía para convertirla, por su parte, en un ente productor de mercancías⁵⁰.

El paso de la ideología de la esclavitud a la ideología de la conquista implicaba, *de facto*, dos transformaciones: la humanización del indígena y su racialización, cambios que posibilitaban, respectivamente, su conversión de mercancía a mano de obra pero, también, en segunda instancia, su inferiorización frente a la mano de obra europea. Sin embargo, es posible rastrear, a mayores, una tercera consecuencia en la que Todorov no repararía pero que, a mi parecer, sí podría ser inferida de la obra de Lugones (2008). Se trata de la *engenerización* de las sociedades oriundas del subcontinente: si bajo el régimen de la esclavitud, al ser la población indígena objetualizada y bestializada, ni el género ni el sexo aparecían como categorías que pudiesen ser aplicadas sobre ella, su humanización y consecuente racialización hacían necesarias que el dimorfismo sexual y la heterosexualidad obligatoria fuesen proyectadas sobre ella en aras de garantizar la reproducción de la mano de obra necesaria para la expansión del capital. Es en este sentido que la *engenerización (hetero)sexuada*⁵¹ y la racialización de las sociedades

⁵⁰ Con base en argumentos económicos justificaba Bartolomé de las Casas al monarca español la humanización de los habitantes de Abya Yala: “Nos proferimos a las asegurar (...) al servicio del Rey nuestro señor, y los convertir a que conozcan a su Criador, y al cabo de los hacer tributarios, conforme a las cosas que tovieron de que puedan dar tributo, lo de cada año, y sirvan con ello a Su Majestad. Y podrán salir de aquí muy grandes provechos y servicios al Rey, y a Espala, y a la tierra” (citado por Todorov, 1987, p. 183).

⁵¹ Incorporo a la *engenerización*, término planteado por María Lugones para referirse a los procesos por los cuales, con la conquista, género habría sido proyectado sobre los habitantes de *Abya Yala* ahí donde con anterioridad no existía nada, el sufijo *(hetero)sexuada*. Ello, con el objetivo de dejar constancia del modo en que dicho género no se habría de fundamentar en la performatividad o prácticas relaciones de los sujetos, sino en una lectura biológica de las corporalidades que con anterioridad habría figurado ausente. Esta *engenerización sexuada* habría tenido lugar, tal y como se viene argumentando, con el tránsito de la lógica de la esclavitud a la lógica de la conquista. Cabe señalar que no es que, con anterioridad, los colonizadores no pensasen a los habitantes del subcontinente desde el imaginario de género y sexo, mas la negación total de su humanidad implicaba que dicha lectura consistiese en una negación del género y, a su vez, pienso, en una negación del sexo, concibiéndoles como “hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche” (Lugones, 2008, p. 85). El afán de que la población indígena se adecuase al sexo dimórfico y al género binario sería, en este sentido, resultado de la necesidad de garantizar la reproducción de la mano de obra. Ello implicaba, a mayores, que dicho proceso de engenerización sexuada fuese, además, heterosexual. Estos fenómenos habrían de contribuir, por su parte, a una modificación del sistema sexo-género en el continente europeo, culminando con la naturalización del

latinoamericanas tendría lugar en un mismo movimiento (a saber: el tránsito de la lógica de la esclavitud al paradigma de la colonización) y con un mismo fin: el asegurar la reproducción de una fuerza de trabajo que debía ser sostenida, con todo, en la inferioridad frente a la mano de obra europea. Es con vistas a este último objetivo que habría emergido el dispositivo de la raza.

Una hipótesis similar a la planteada por Todorov es sostenida por Manuela Picq (2020), quien relata cómo, si bien desde el inicio de la conquista los colonizadores habrían manifestado en las crónicas su repulsión por las expresiones sexuales y de género indígenas, en un principio no habrían sometido sus cuerpos a prácticas disciplinarias. Prueba de ello es que no sería hasta el siglo XVIII que las acusaciones de sodomía alcanzarían su mayor auge: de 327 actas condenatorias por sodomía rescatadas en la Nueva España, tan sólo 70 casos se corresponden con los siglos XVI y XVII, mientras que tan sólo en el transcurso del siglo XVIII la cifra asciende a más de 170 condenas (Picq, 2020, p. 25). Se podría pensar que este desfase se debe a un cambio de logística en el registro y guardado de documentos pero, sin embargo, también resulta plausible, avalando la hipótesis del tránsito de la ideología de la esclavitud a la ideología de la conquista, que no es hasta que tiene lugar la humanización de los habitantes de *Abya Yala*, con su correspondiente *engenerización (hetero)sexuada*, que sus cuerpos son disciplinados en el binarismo de género y el régimen de la heterosexualidad. De este nuevo control biopolítico es que se podría inferir la intensificación de la persecución del conocido como *delito de sodomía* a partir del siglo XVIII.

La engenerización de los hombres y mujeres originarios del subcontinente no habría tenido lugar, sin embargo, de manera análoga a cómo se habría desarrollado este proceso al otro lado del océano Atlántico. Como se adelantaba, la ficción de la raza, como así la denomina Aníbal Quijano, habría estado presente en el cambio de la lógica de la conquista a fin de garantizar que la condición humana alcanzada por las poblaciones indígenas fuese siempre inferior a la disfrutada por los habitantes del conocido como *Viejo Mundo*. Ello impedía, no sólo su alcance del pleno estatuto ontológico, sino también de la masculinidad y la feminidad. Seguían, en otras palabras, anclados al lado oscuro del sistema moderno colonial de género: bien es cierto que este ya no suponía para ellos su negación como seres engenerizados, mas implicaba que su engenerización estuviese

dimorfismo sexual tal y como lo conocemos en la actualidad, el cual, si aceptamos la premisa de Thomas Laqueur (1994), no se habría impuesto hasta bien entrada la modernidad. Por todo lo anterior es que decido hacer uso de la expresión *engenerización (hetero)sexuada*.

mediatizada por el factor de la raza, el cual les convertía en copias inferiorizadas de los hombres y mujeres europeas, proyectando sobre ellos un conjunto de estereotipos que se mantienen vigentes hasta la actualidad: la hipersexualización o la erotización son tan sólo algunos ejemplos de ello. En este sentido, afirma María Lugones (2007, 2008, 2014), no existen mujeres indígenas, en tanto el ideal de mujer se identifica, necesariamente, con la mujer europea: las mujeres racializadas sólo pueden ser pensadas, en última instancia, como símiles inferiores de las mujeres europeas, moldeables en virtud de las necesidades del sistema-mundo moderno colonial capitalista (Lugones, 2008, p. 95)

B. AURA CUMES: UNA LECTURA DEL GÉNERO MAYA DESDE EL *POPOL VUH*

Aura Cumes es la segunda autora desde la cual, una vez expuesto el planteamiento de María Lugones, se problematizará la posibilidad de pensar el sexo-género binario patriarcal como una imposición colonial. Pensadora y activista maya kaqchikel, Aura Cumes nació en Chimaltenango (Guatemala) y se licenció primero en Trabajo Social para convertirse, finalmente, en maestra en Ciencias Sociales, doctorada en Antropología Social y, otrora, investigadora y docente del *Área de Estudios Étnicos* y del *Programa de Estudios de Género y Feminismos* de la FLACSO-Guatemala (Barbosa & Sanhueza, 2022, p. 316). Entre sus principales intereses de estudio se encuentran, reconoce en su artículo periodístico de corte autobiográfico “Algunas líneas de mi vida” (2014a), “el análisis de las relaciones de poder, principalmente aquellas generadas en la imbricación del colonialismo y del patriarcado como sistemas de dominación”. De ello deja constancia su tesis de doctorado, la cual, asesorada por la feminista descolonial Rosalva Aída Hernández Castillo, lleva por título “La ‘india’ como ‘sirvienta’: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala”, así como algunas de sus obras más significativas: *Encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (2006), o *Mayanización y Vida Cotidiana: el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007), son tan sólo algunos ejemplos.

A lo largo de su trayectoria profesional, Aura Cumes se habría mostrado muy próxima a las corrientes descoloniales del feminismo, llegando a integrar la colectiva GLEFAS⁵² (Ochoa Muñoz, 2018) y a colaborar con la *Red de Feminismos Descoloniales* en la publicación de obras como *Más allá del feminismo: caminos para andar* (2014). A

⁵² Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista.

pesar de ello, en una entrevista concedida hace apenas un par de años a la también activista y lingüista Yásnaya Elena Aguilar Gil (2021), Cumes negaba reconocerse como feminista: el feminismo, concreta en su respuesta, habría aparecido en Occidente con el objetivo de hacerle frente al sistema patriarcal; sin embargo, su lucha, asegura, pretende dar un paso adelante, al no confrontar únicamente el patriarcado, sino al hacer lo propio con otros sistemas de opresión estrechamente imbricados con aquel, como es el caso del racismo o del clasismo. En este sentido, concluye, no todas las mujeres críticas con el patriarcado son necesariamente feministas, pues, “al hacer crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. Porque en muchos casos el feminismo sólo da cuenta del patriarcado sin su conexión más amplia y perversa con otras formas de dominio” (Cumes, 2021b, p. 25).

Siguiendo la taxonomía en el primer capítulo descrita, es posible acordar que Cumes habla desde aquello que en esta investigación se ha venido denominando, de acuerdo con la terminología empleada por Francesca Gargallo (2014), como *quehaceres de mujeres indígenas*. Lejos percibir la experiencia de las mujeres como determinada unilateralmente por el sistema patriarcal, para Cumes (2012, p. 1), aquella vendrá moldeada por un *sistema con múltiples aristas*, entre las cuales sobresale, no sólo el sexismo, sino también la opresión de raza o de clase social. Es desde esta convicción de que las opresiones operan de manera imbricada, constituyendo un amplio sistema de dominación, que la autora guatemalteca problematiza la cuestión del carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal. Lo hace, además, sirviéndose del análisis de una de las manifestaciones culturales más recurridas desde los estudios de género en la intención de rastrear genealógicamente el origen del patriarcado: la mitología. En concreto, Cumes (2019c, 2021) lleva a cabo en su obra una lectura en clave de género del relato de origen maya *Popol Vuh*. Con ella, su objetivo no es otro sino el de rebatir la tesis planteada por autoras que, como las feministas comunitarias o la descolonial Rita Segato, se expondrá en el siguiente capítulo, defienden la existencia, en *Abya Yala*, de un binarismo de género patriarcal de naturaleza ancestral.

1. Resistir contra múltiples opresiones: hacia una articulación de los movimientos sociales

Existe, históricamente en el seno de las ciencias sociales, una tendencia a la fragmentación y a la elaboración de investigaciones que, hablando desde *la comodidad de un solo lugar* (2012, p. 6), resultan ciegas en el ejercicio de comprender la realidad en toda su complejidad y los sistemas de opresión en toda su interconexión. Esta es la crítica que Aura Cumes (2012) dirige a las principales teorías y movimientos sociales: en su intento por explicar cuál es el eje predilecto que clasifica de manera jerárquica la sociedad, no habrían reparado, señala, en que el fenómeno de la dominación, entendido como un todo conjunto, no puede ser explicado desde nociones unidimensionales ni desde una fragmentación del mundo social, sino tan sólo desde la conciencia de cómo sus distintas dimensiones *interactúan, se fusionan y crean interdependencias* (p. 6).

El feminismo, señala la autora guatemalteca (2014b), se habría visto preso de este *maniqueísmo monocausal*, al igual que los movimientos indígenas y antirracistas, en el respectivo intento de analizar el patriarcado sin el racismo y el racismo sin el patriarcado, así como el marxismo habría hecho lo propio con las clases sociales, sin entrever su conexión con los organizadores de raza o de género. Esta tendencia podría resultar satisfactoria para aquellos que sólo viven, en calidad de oprimidos, una única cara de la dominación; sin embargo, concluye Cumes (2012), difícilmente puede serlo para aquellos otros que no pueden hablar desde la comodidad de un solo lugar, en tanto atravesados por distintos sistemas de opresión. En este caso, son obligadas a optar por la lucha en contra de un único eje de dominación, como si tan sólo él determinase su destino, viéndose en consecuencia impedidas a adoptar una mirada holística frente a las imbricaciones que permean sus cuerpos. Esta es la situación, relata Cumes, de las mujeres indígenas y, en concreto, de las mujeres indígenas mayas, sus principales interlocutoras, cuya existencia supone, *de facto*, un reto en la elaboración de una teoría integral sobre cómo operan las que la autora (2012, p. 1) identifica como las diferentes *aristas de un sistema-mundo opresor e interconectado*.

Las mujeres indígenas, reflexiona Cumes (2019a), no habrían visto sus intereses representados, a lo largo de la historia, ni por un feminismo ciego a la raza, ni tampoco por un movimiento indígena que se habría mantenido indiferente al género. Tanto es así que, en ocasiones, el feminismo habría fungido para las mujeres indígenas como una práctica colonizadora, en la medida en que habría intentado imponer sobre ellas una

agenda de género descontextualizada del imaginario social de sus comunidades y de los procesos históricos de lucha aquellas habrían venido fraguando históricamente para reivindicar la paridad con sus compañeros varones. Ahora bien, tampoco su relación con los movimientos indígenas habría resultado sencilla. Estos habrían optado, más de una vez, por incurrir en lo que Lorena Cabnal (2010) denomina como *victimización histórica situada*, remitiendo así todos los males de sus comunidades a los procesos de colonización y eximiéndose, en consecuencia, de problematizar las injusticias existentes en su seno, como es el caso del sexismo.

En virtud de lo anterior, Aura Cumes (2012) hace un llamamiento a los movimientos sociales para que se decidan a caminar juntos y a armarse cual rompecabezas, en lugar de que cada uno piense, por separado, su existencia como la más importante. Únicamente de este modo será posible tomar conciencia de que “el patriarcado de los hombres pesa tanto como el racismo de las mujeres” (p.10) y de que, en general, no existe eje articulador de la sociedad (sea este la raza, la etnia, la clase social, el género o la orientación sexual) que actúe con independencia de los demás, sino que todos se imbrican en un sistema de dominación más amplio. Tan sólo a través de una lucha social en la que los distintos agentes sociales actúen de manera conjunta es que aquel podrá ser combatido de manera eficaz, concluye la investigadora guatemalteca.

2. Desplazar las categorías teórico-conceptuales de la episteme occidental

De la tesis defendida por Aura Cumes a favor de la concepción de las opresiones como imbricadas en la constitución de un mismo sistema-mundo no puede seguirse sino una crítica al imaginario que piensa el patriarcado como una noción universal. Defendida por algunos sectores del feminismo, dicha aproximación universal al sistema patriarcal vendría a sostener que todas las mujeres comparten la experiencia común de la opresión en virtud de su género y con independencia de otros ejes de ordenación social. Ahora bien, para Cumes (2019c, 2021; Martínez Andrade, 2019), no se trataría sólo de que el patriarcado adquiera diferentes formas en contextos históricos y culturales también distintos, sino que, en tanto sistema que surge, a su parecer, en la modernidad occidental, difícilmente podría ser extrapolado, junto con las nociones de masculinidad y feminidad, a otras regiones en momentos anteriores a los procesos de colonización, los cuales habrían supuesto la expansión del imaginario moderno-occidental a buena parte del mundo (Cumes, 2021, p. 19)

Si la fragmentación del análisis de las problemáticas sociales era una de las tendencias con las que Cumes se muestra crítica al respecto de la labor de las ciencias sociales, no es, como se puede apreciar, la única. La autora de *Mayanización y Vida Cotidiana* denuncia, así mismo, la inclinación de estos estudios a extrapolar los marcos teórico-conceptuales elaborados en y para el Occidente hegemónico a regiones del mundo y épocas históricas distintas. Este fenómeno sucedería, precisamente, con la noción de *patriarcado*⁵³, la cual habría sido empleada para explicar la organización de género anterior a la conquista en los territorios de la actual América Latina. Aún si en ellos hubiese existido una suerte de jerarquía de género, concluye Cumes (2021), resulta menester repensar si la categoría de patriarcado, surgida en una sociedad concreta para explicar una realidad histórica igualmente específica (a saber: la occidental), debería ser extrapolada en el ejercicio de analizar contextos socio-políticos, históricos y culturales diversos. La respuesta de la investigadora maya-kaqchikel es negativa, motivo por el cual, en sus obras, decide privilegiar la noción de *dominación masculina* sobre la de *patriarcado* (Martínez Andrade, 2019, p. 157)

El trabajo de Cumes no se limita, con todo, a reflexionar sobre lo inapropiado de proyectar la categoría occidental de *patriarcado* sobre la *Abya Yala* precolombina y a proponer, por su parte, la noción de *dominación masculina*. Y es que, buena parte de sus obras van dirigidas, *de facto*, a problematizar que dicha dominación masculina existiese en la *Abya Yala* preintrusión colonial, posicionándose así en el debate acerca de los orígenes del sistema sexo-género patriarcal para el caso del continente. A propósito, en su artículo “Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas” (2019c), Cumes realiza un breve recorrido por las posturas que habrían sido sostenidas en dicha discusión. Recoge en él, por consiguiente, la hipótesis de María Lugones, de la cual dice que, de manera “similar a ciertas posturas de mujeres mayas, sugiere que el patriarcado y el género son resultado del colonialismo europeo” (p. 2), así como las sostenidas por Julieta Paredes y Rita Segato, cuyo pensamiento será abordado en el próximo capítulo. De Julieta Paredes, Aura Cumes recupera la idea del *entronque de patriarcados*, de acuerdo con la cual, con motivo de la conquista, el patriarcado moderno-colonial se habría fusionado con

⁵³ Cumes se adscribe, en sus distintos textos (2019a, 2019c), a la definición de patriarcado propuesta por Tania Palencia, quien lo define como “un sistema de dominio en que mediante un conjunto de relaciones sociales los hombres asumen y le es otorgado el control político, económico, cultural y moral de una sociedad. En este sistema, los hombres se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a la autoridad, a los bienes, recursos y servicios producidos en la sociedad” (Palencia, citado en Cumes, 2019a, p. 297)

el patriarcado originario ancestral ya existente en los actuales territorios latinoamericanos, incrementando así la opresión ejercida sobre las mujeres habitantes del subcontinente. Reflexiona también, por su parte, sobre la tesis que, defendida por Rita Segato, apunta a que todos los mitos de origen conocidos, incluidos los prehispánicos, evidencian, de manera similar a aquel relato fundacional bíblico que habría alcanzado mayor difusión, la existencia de una subordinación de las mujeres y, por ende, de un patriarcado ancestral anterior a la modernidad capitalista.

Si bien Cumes consiente en que los argumentos de Julieta Paredes y Rita Segato en la afirmación de la existencia de un sistema sexo-género patriarcal precolombino resultan sugerentes, reconoce que las evidencias históricas no serían congruentes con dicho posicionamiento. En consecuencia, en sus textos se pueden leer afirmaciones del tipo: “Particularmente tengo reservas sobre la existencia de un patriarcado preintrusión, precolonial o ancestral de la manera en que lo argumentan Segato o Paredes” (2019c, p. 4); “es ahistórico pensar que el patriarcado colonial e indígena son dos sistemas que se encuentran y se combinan” (2019c, p. 15), o “la idea del entronque patriarcal impacta mucho, pero a mí no me casa con los elementos históricos” (2021, p. 21). En esta tarea de historizar la posible existencia de un *patriarcado* o, como lo prefiere denominar Cumes para el caso de *Abya Yala*, de una *dominación masculina preintrusión colonial*, nuestra autora optará por la vía emprendida también por Rita Segato: el análisis de los mitos de origen. Ello, con el objetivo de rastrear la posible presencia, en dichos relatos, de algún indicio acerca de los orígenes de la subordinación de lo femenino.

3. Género y mitología: una aproximación al *Popol Vuh* en clave de género

3.1. Leyendo el *Popol Vuh* con Aura Cumes: en defensa de la paridad complementaria del género maya

Aura Cumes no fue la primera investigadora en recurrir a los relatos de origen con el propósito de rastrear el momento fundador de la dominación masculina. Este habría sido un recurso ampliamente empleado en los estudios de género; de hecho, en el *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir (2017), las referencias al mito bíblico de Adán y Eva resultan frecuentes en el intento por dirimir la antigüedad de la organización jerárquica del género. De igual modo, como se adelantaba, también habría sido el procedimiento al que se adhiere Rita Segato (2016), con el objetivo de demostrar la existencia de un *patriarcado de baja intensidad* en las sociedades precolombinas. De hecho, la conclusión obtenida

por ella del análisis de diversos mitos de origen es la de que, para todas las civilizaciones conocidas, existen relatos históricos que, en la narración de los orígenes de la humanidad, representan a las mujeres como subordinadas frente a los varones. Ello, tras haber sido víctimas de una caída histórica:

Existe un debate instalado entre los feminismos de cuño decolonial a respecto de si existe el patriarcado, es decir, el género como desigualdad, en el mundo pre-intervención colonial. La evidencia incontestable de alguna forma de patriarcado o preeminencia masculina en el orden de estatus de sociedades no intervenidas por el proceso colonial reside en que los mitos de origen de una gran cantidad de pueblos, si no todos, incluyendo el propio Génesis judeo-cristiano, incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres. Ese episodio fundacional de toda historia humana, omnipresente en las historias míticas de los pueblos, es una prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las otras formas de dominación, aunque plenamente histórico justamente porque aparece narrado en la forma compacta del relato del pasado que son las mitologías. (Segato, 2016, pp. 92-93)

Siguiendo la misma metodología empleada por Segato, Cumes llegará, ahora bien, a conclusiones radicalmente distintas en su lectura del mito maya-quiché del *Popol Vuh* (*Libro del Consejo*). Encontrado en el siglo XVIII por el fraile Francisco Ximénez en la parroquia de Santo Tomás Chuilá (actual Chichicastenango, Guatemala), se piensa que este texto habría sido escrito entre 1554 y 1558, en la versión sostenida por Luz Cobián (1995) y Aura Cumes (2019c), o bien, según la hipótesis de Adrián Recinos (1960), en torno al año 1544, esto es, diez años después de la conquista del actual territorio de Guatemala. La datación de esta obra, se comprenderá, resulta de especial interés para nuestra lectura del *Popol Vuh*, pues de ella depende el grado de influencia que el imaginario colonial hispano-cristiano (también en lo que al género respecta) habría

alcanzado entre las sociedades mayas y, por extensión, en la propia escritura de la narrativa. Cabe señalar que, a pesar de que el texto conservado habría sido redactado luego de la conquista, es posible que el caso del *Popol Vuh* sea uno de los muchos existentes de destrucción de obras originales a manos de los conquistadores que son reescritas *a posteriori*, con ayuda del alfabeto latino, gracias al proceso de memorización y transmisión colectiva encarnada por los pueblos indígenas (Barba Ahuatzin, 2011).

De acuerdo con algunas clasificaciones, se puede pensar en el *Popol Vuh* como un libro sagrado, entendiendo por este un conjunto de “escrituras esotéricas que fundamentan la moral y la organización de los pueblos en etapas tempranas” y que contienen las bases ontológicas y éticas sobre las que se erige una determinada sociedad, siendo estas legitimadas por distintas divinidades, héroes u otros personajes con distintos grados de autoridad que hacen su aparición en la historia (Barba Ahuatzin, 2011, p. 159). En efecto, en el *Popol Vuh*, no sólo se encuentra la narrativa histórica del pueblo maya-quiché hasta el momento de la conquista, sino también su relato de origen, el cual fundamentaría las bases de lo real para esta comunidad. El análisis en clave de género realizado por Cumes se encuentra acotado, precisamente, a este primer episodio de creación de la *winaq*, término que, si bien habría sido traducido en ocasiones como *hombres*, denuncia la pensadora, en verdad debería ser interpretado, siendo fiel a los vocablos mayas, como *gente* (2019c, p. 6). En este sentido, el *Popol Vuh*, lejos de figurar como un relato de la creación de los hombres, narraría la creación de la *winaq*, de la gente, o de la humanidad (2019c; Espinosa Miñoso, 2016).

De acuerdo con la lectura que Aura Cumes (2019a, 2019c, 2021) realiza del *Popol Vuh*, la creación de *winaq* no le es encomendada a un único Dios varón, como sí sucede en el relato cristiano, sino a un conjunto de hasta once parejas de deidades que representan la pluralidad de energías ya existentes, siempre organizadas en pares: masculino/femenino, cielo/tierra, madre/padre, animal/gente, etc. Son cuatro, por su parte, los intentos necesarios para que el nacimiento de los seres humanos pueda tener lugar: en el primero, las parejas de deidades crean a los pájaros, finalmente enviados a los bosques, cerros y barrancos, en tanto imposibilitados de comunicarse con aquellas. Es en el segundo intento cuando aparece una primera persona, de la cual no se predica el género; sin embargo, incapaz de hablar, y ni tan siquiera de sostenerse por sí misma, es eliminada por sus propios creadores. Para el tercer ensayo, el conjunto de las divinidades deciden encomendarle la tarea a las deidades del amanecer y del anochecer: *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*.

Si bien *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* son leídes, respectivamente, como hombre y mujer, Cumes (2021, p. 24) apunta el modo en que, en verdad, dicho binarismo en la traducción resultaría errado, en tanto, (i), ambas eran divinidades respetadas que encarnaban la calidad de madre-padre y abuela-abuelo y, (ii), poseían el prefijo *Ix-*, el cual denota la presencia en ellas de una energía femenina.

Aquel tercer intento de creación humana también terminaría, finalmente, por fracasar. Su resultado: seres de madera que, a pesar de perdurar en el tiempo y poseer capacidad reproductiva, carecen de sentimientos y emociones, motivo por el que son, de nuevo, condenados a la destrucción. Por último, en la prueba definitiva, es *Ixmucané* quien, a través de la molienda de mazorcas amarillas y blancas, crea primero a los hombres y, luego, siguiendo el mismo procedimiento, a las cuatro primeras mujeres. Hombres y mujeres son así “creados y formados de la misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas” (Cumes, 2019a, p. 301). De ello se sigue, argumenta Cumes, que, a diferencia de lo que sucede en el relato bíblico⁵⁴, ambos géneros poseen en el *Popol Vuh* una misma esencia ontológica, en tanto son forjados a partir de una misma materia y por medio de técnicas análogas. De igual modo, al contrario que en el mito de Adán y Eva, el origen de las personas se situaría en la convocatoria, no de un único Dios varón, sino de un conjunto de deidades representantes de las energías masculinas y femeninas. Todas estas figuran como evidencias suficientes, a ojos de Cumes (2019c, 2021), para concluir que no existe en el relato de origen del *Popol Vuh* índice alguno que apunte a la presencia de una suerte de subordinación de lo femenino frente a lo masculino, ni tampoco de las mujeres frente a los varones.

⁵⁴ Debo acotar que, cuando refiero al relato bíblico, estoy haciendo alusión a la versión que de él alcanzó una mayor difusión: la versión patriarcal, de acuerdo con la cual la primera mujer -Eva- sería creada a partir de una costilla de Adán y, tras comer del fruto prohibido, recibiría el castigo formulado del modo que sigue: “Parirás hijos con dolor, servirás a tu hombre y él te dominará” (Cazés Menache, 2005, p. 30). Es necesario tomar en consideración, sin embargo, que, tal y como lo expone Daniel Cazés Menache en su interesantísimo texto “La misoginia: ideología de las relaciones humanas. Una introducción” (2005), y así me lo hizo ver, por su parte, la maestra Haydeé García Bravo, aquella no es la única versión del mito fundacional que existe. Una más antigua apuntaría, *de facto*, a la creación simultánea de dos seres humanos con sexo distinto que se adecuaría, así, a la dualidad genérica característica de muchas de las divinidades mesopotámicas y que, incluso, podría haber permeado, en sus orígenes, al que hoy en día se conoce como el Dios -único, varón- cristiano. Y es que, explica Daniel Cazés (2005, pp. 25-26), en el Antiguo Testamento, la deidad creadora recibe el nombre de Yehovah ‘Elohyim, siendo este segundo término un nombre en plural que, quizás, estaría apuntando a su naturaleza de divinidad dual y genéricamente diferenciada, tal y como sucedía en los cultos de otras regiones mesopotámicas (Sumeria o Acadia, entre otras).

3.2. Críticas a Aura Cumes desde una lectura propia del *Popol Vuh*

A continuación, me propongo llevar a cabo una aproximación crítica a la lectura del *Popol Vuh* realizada por Aura Cumes. Lo haré a partir de mi propio acercamiento al texto y con el apoyo del análisis realizado por otras autoras, como Barba Ahuatzin (2011) o Luz Cobián (1995). Para ello es necesario precisar, en primer lugar, que mi contacto con el relato quiché tuvo lugar a través de la traducción realizada por Adrián Recinos (1960), por estar considerada por muchos estudiosos como la mejor versión disponible en español y ser, además, la que más difusión habría alcanzado en América Latina de la mano de la editorial *Fondo de Cultura Económica*. Sin duda, lo apropiado habría sido consultar el texto en su lengua de origen y, *a posteriori*, cotejarlo con las distintas traducciones que al español de él se habrían hecho. Sin embargo, mi absoluto desconocimiento de la lengua maya quiché, que aquí pongo de manifiesto, así como la falta del tiempo y del espacio necesario del que dispongo para esta investigación, me llevaron a desistir de dicha tarea, bajo el entendido de que este no es un trabajo que verse, en exclusivo, sobre el *Popol Vuh* y las expresiones de género del pueblo quiché que en él puedan ser rastreadas.

Dicho lo anterior, entendí que, con todas las restricciones ya consideradas, resultaba igualmente importante emprender, por mi propia cuenta, una revisión del texto, de modo tal que pudiese someter a un análisis crítico los postulados que Aura Cumes vierte al respecto. Es evidente, con todo, que los cuestionamientos que a la autora maya quiché pueda hacerle en los siguientes párrafos no devienen en concluyentes. Ello, en la medida en que, como adelantaba, no sólo la estructuración de mi pensamiento resulta ajena a la cosmovisión quiché, sino que, además, mi lectura no puede haber sido sino superficial, por tratarse esta de la revisión de una traducción y no del texto original. Reconocidas ya mis limitantes y, por ende, las de mis señalamientos al pensamiento de Cumes, me hallo en disposición de problematizar las diversas inconsistencias, lagunas y contradicciones que he identificado entre la lectura en clave de género del *Popol Vuh* llevada a cabo por la investigadora guatemalteca y la mía propia.

Coincido con Aura Cumes en que, en la primera parte del *Popol Vuh*, la cual se corresponde con la narración de los tres primeros intentos de la creación, se percibe la ausencia del *mundo del uno*, esto es, de aquella cosmogonía que, siendo propia de la cultura moderno-occidental, se caracterizaría por consagrar al varón y a lo masculino como la unidad ontológica por excelencia, a la par que identificaría a las mujeres y lo

femenino con la otredad o, siguiendo a Luce Irigaray (1998), con aquello que se define por *no-ser-uno*. Ello se haría patente en que, al contrario que acontece en el relato bíblico, donde es un único Dios varón el encargado de crear todo lo existente, la mitología quiché contempla como formadoras o creadoras a varias parejas de deidades, algunas de las cuales parecieran encarnar energías femeninas y masculinas (*Alom* y *Qaholom*, diosa madre y dios padre; *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, traducidos por el autor indistintamente como *el viejo y la vieja, la abuela del día y la abuela del alba, abuela o abuelo*). En efecto, son el conjunto de estas divinidades, junto con muchas otras (*Tzacol* y *Bitol*, creador y formador; *U Qux Cho* y *U Qux Paló*, el corazón de la laguna y el corazón del mar; *Ah raza Lac* y *Ah Razá Tzel*, la tierra y el cielo, etc.) las que, por consenso, deciden crear lo que Adrián Recinos traduce en la mayoría de las ocasiones como *el hombre* pero que, si atendemos a los apuntes realizados por Aura Cumes, en verdad debería ser pensado como *la gente* o, en su caso, *las personas*.

Una vez Cumes hubo identificado en las parejas de divinidades la presencia de energías tanto masculinas como femeninas, no situadas estas en una relación de oposición binaria o jerárquica, observación con la que concuerdo, procede a presentar su segundo argumento en defensa de la inexistencia de un sistema sexo-género patriarcal en la cultura maya quiché: la convicción de que dichas divinidades habrían creado, siguiendo el mismo procedimiento de molimiento de mazorcas amarillas y blancas, a los cuatro primeros varones y a las cuatro primeras mujeres. Ello evidenciaría, de acuerdo con su interpretación, que les ocho compartirían el mismo estatuto ontológico, así como un valor moral análogo y complementario. Ahora bien, la falta de individuación de los personajes femeninos en el relato, así como la carencia de precisión al respecto de los materiales y las técnicas que habrían participado en su proceso de formación, me hacen cuestionar este segundo argumento esgrimido por Cumes a favor de la dualidad complementaria de los géneros en el *Popol Vuh*. A su problematización es que dedicaré los siguientes párrafos.

Son cuatro varones, es cierto, los que aparecen como los primeros seres humanos creados por *Ixmucané*: Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahuacutah e Iqui-Balam. A su creación, el texto se refiere como “la formación de nuestra primera madre y padre” (p. 104), si bien, aclara el traductor, esto no implica que a alguno de estos seres se les atribuyese el género femenino, sino que *madre*, al igual que *padre*, era pensado en quiché como un sustantivo genérico. Ello supone, en efecto, una ruptura con el androcentrismo occidental, donde es el término masculino el que se identifica con lo neutral, pero, con

todo, no me parece evidencia suficiente para concluir la ausencia de binarismos ni de jerarquías de género en la cultura quiché. Ahora bien, el principal problema que identifiqué en el argumento de Cumes se encuentra en la tesis de que las mujeres se afirmarían como pares complementarios de los varones en la medida en que, sostiene, habrían sido creadas con el mismo material que aquellos y siguiendo la misma técnica que para los primeros habría sido aplicada. Y es que, en el *Popol Vuh*⁵⁵, en ningún momento parece detallarse el modo en que se crean las cuatro primeras mujeres, las cuales, además, son siempre presentadas como *las esposas de*, en una relación de posesión. A continuación, todo lo que se dice al respecto de su formación:

Entonces existieron también sus esposas y fueron hechas sus mujeres. Dios mismo las hizo cuidadosamente. Y así, durante el sueño, llegaron verdaderamente hermosas, sus mujeres, al lado de Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iquibalam.

Allí estaban sus mujeres, cuando despertaron, y al instante se llenaron de alegría sus corazones a causa de sus esposas.

He aquí los nombres de sus mujeres: *Cahá-Paluna*, era el nombre de la mujer de Balam-Quitze; *Chomihá* se llamaba la mujer de Balam-Acab; *Tzununihá*, la mujer de Mahucutáh; y *Caquixahá* era el nombre de la mujer de Iqui-balam. Éstos son los nombres de sus mujeres, las cuales eran Señoras principales. Ellos (...) fueron el origen de nosotros, la gente del Quiché. (p. 107)

Tal y como apunta Barba Ahuatzin (2011, p. 79), si bien se alude a que las cuatro primeras mujeres fueron hechas *con cuidado y hermosura*, nada se dice de los materiales empleados para su formación. La evidencia literaria parece erigirse, así, a contrapelo de la tesis de Cumes, de acuerdo con la cual también las mujeres habrían sido creadas a partir de la molienda de maíz. Es más, de los nombres de las cuatro mujeres, es posible deducir,

⁵⁵ Considero necesario recalcar que, cuando me refiero al *Popol Vuh*, lo hago en exclusivo a la traducción de Adrián Recinos.

argumenta Barba Ahuatzin (2011), que el agua habría sido, más que el maíz, su componente primordial, pues, por ejemplo, Cahá-Paluna significa *caída de agua* o *salto de agua*, mientras Chomihá alude al *agua hermosa y escogida*. Tzununihá, por su parte, puede ser traducida como *agua de colibríes* y, por último, Caquixahá, como *agua de guacamaya*. De aceptar esta interpretación etimológica, se puede concluir que, estas cuatro primeras mujeres, no sólo habrían sido creadas para ejercer como esposas de los cuatro primeros hombres, sino que, además, su naturaleza ontológica resultaría radicalmente distinta a la de ellos, como también lo es la de Eva frente a la de Adán en el relato bíblico.

Hasta aquí, el episodio de la creación de la humanidad que es problematizado por la investigadora guatemalteca en su obra. De cualquier modo, si avanzamos en la lectura del relato mítico, resalta que únicamente los cuatro hombres creados primeramente aparecen como protagonistas en la comunicación con los dioses⁵⁶, en la derrota de sus enemigos⁵⁷ o en la fundación de las distintas ciudades⁵⁸. Por su parte, sus esposas, desde su creación en la página 107, no vuelven a ser nombradas hasta la página 118, y no como sujetas agentes, sino como compañeras de sus maridos en el ayuno forzoso. A medida que avanza la narración en el tiempo de la historia del pueblo quiché, la dicotomía jerárquica entre varones y mujeres parece, en efecto, incrementarse. Luz Cobián (1995) refiere a la presencia de un *descenso estatutario continuo de la mujer* en el *Popol Vuh*. De este modo, mientras en la primera y en la segunda parte del relato, las figuras femeninas son objeto de reconocimiento (véase el caso de la diosa *Ixmucané*), en momentos posteriores, los términos con los que se hace referencia a las figuras femeninas

⁵⁶ "Y nuevamente les habló su dios. Así les hablaron entonces Tohil, Aviliz y Hacavitz a Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam: -¡Vámonos ya, levantémonos ya, no permanezcamos aquí, llevadnos a un lugar escondido" (Anónimo, 1960, pp. 118-119)

⁵⁷ Si bien es cierto que, en un fragmento, se reconoce que también las mujeres se levantaron en lucha contra los enemigos, son los varones los que aparecen como protagonistas de la victoria, y los únicos reconocidos por los vencidos: "Entonces se rindieron todas las tribus. Humilláronse los pueblos ante Balam-Quitze, Balam-Acab y Mahucutah. -Tened piedad de nosotros, no nos matéis, exclamaron" (Anónimo, 1960, p. 138). El fragmento concluye del modo que sigue: "De esta manera fue la derrota de todas las tribus por nuestras primeras madres y padres" (p. 138). Sin embargo, resulta difícil discernir si, en esta alusión a *nuestras madres*, se está haciendo referencia a Cahá-Paluna, Tzununihá y Caquixahá o, si por el contrario, dicha expresión es empleada como genérica para denotar a los cuatro varones arriba mencionados. Debido al uso similar que en otros pasajes del texto se hace, mi hipótesis se inclina por esta última opción.

⁵⁸ "Cuando éste salió se llenaron de alegría los corazones de Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam. Grandemente se alegraron cuando amaneció. Y no eran muchos los hombres que allí estaban; sólo eran unos pocos los que estaban sobre el monte Hacavitz. Allí les amaneció, allí quemaron el incienso y bailaron, dirigiendo la mirada hacia el Oriente, de donde había venido. Allí estaban sus montañas y sus valles, allá de donde vinieron Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, así llamados" (Anónimo, 1960, p. 123).

van perdiendo cada vez mayor profundidad, hasta ser presentadas, en la tercera y cuarta parte de la narrativa, como anónimas bajo las categorías de *hijas*, *doncellas* o *esposas*⁵⁹. Esta degradación progresiva de la condición femenina también puede ser observada, a mayores, en los roles y posiciones sociales que se le atribuyen una vez superado el episodio de la creación que por Cumes es analizado. Por ejemplo, en el relato de la estrategia adoptada por las tribus de *Vuc Amag* para derrotar al pueblo quiché, se pone de manifiesto cómo los líderes de aquellas utilizan a sus hijas, reduciéndolas a objetos sexuales, en el intento por conseguir la victoria:

Esta será nuestra manera de vencerlos – [dicen los enemigos de los quichés].

Como ellos tienen aspecto de muchachos cuando se dejan ver entre el agua, que vayan dos doncellas que sean verdaderamente hermosas y amabilísimas doncellas, y que les entren deseos de poseerlas, replicaron.

-Muy bien. Vamos, pues; busquemos dos preciosas doncellas, exclamaron, y en seguida fueron a buscar a sus hijas. Y verdaderamente eran bellísimas doncellas.

Luego les dieron instrucciones a las doncellas:

-Id, hijas nuestras, id a lavar la ropa al río, y si veréis a los tres muchachos, desnudaos ante ellos, y si sus corazones os desean, ¡llamadlos! Si os dijeren: "¿Podemos llegar a vuestro lado?" 'Si', le responderéis (...) Y si después que os hayan dado alguna cosa os quieren besar la cara, entregaos de veras a ellos. Y si no os entregáis, os mataremos". (Anónimo, 1960, pp. 130-131)

Se podría pensar que el relato de este trato jerárquico hacia las mujeres por parte de los líderes de *Vuc Amag* habría sido el modo discursivo empleado por la comunidad

⁵⁹ No se debe dejar de contemplar la posibilidad de que el descenso estatutario de las mujeres al que Luz Cobián (1995) refiere, observable a medida que avanza el relato histórico en el *Popol Vuh*, sea concomitante al avance de la propia colonización en *Abya Yala*. Y es que, es menester recordar, el primer original del *Popol Vuh* que se conserva es posterior a la invasión ibérica y, por ende, resulta plausible que se encuentre contaminado por el imaginario del colonizador, una influencia que, por motivos diversos (menor arraigo de la historia, escritura posterior), podría resultar más incidente hacia el final de la narración que en sus inicios, donde se sitúa, precisamente, el mito de origen en el que Aura Cumes se concentra para negar la existencia de una estructura patriarcal en la sociedad maya.

quiché para desprestigiar a sus rivales. Sin embargo, parecería que entre sus habitantes también existían expresiones del mismo tipo. Así se observa en el relato de la fundación de *Chi-Quix*, la segunda ciudad maya quiché construida, donde los intercambios de mujeres por parte de los varones figuraban como constantes, al igual que el fenómeno de la dote, la cual incluso se habría consagrado como la causa de numerosas pugnas entre las distintas familias y llevado, en última instancia, a la disolución de las tres grandes casas que conformaban dicha ciudad.

Mucho tiempo estuvieron en esta otra ciudad, donde tuvieron hijas y tuvieron hijos. Allí estuvieron en gran número, y eran cuatro los montes a cada uno de los cuales le dieron el nombre de su ciudad. *Casaron a sus hijas y a sus hijos; solamente las regalaban y los regalos y mercedes que les hacían los recibían como precio de sus hijas y así llevaban una existencia feliz* (las cursivas son mías). (Anónimo, 1960, p. 143)

Comenzaron también los festines y orgías con motivo de sus hijas, cuando llegaban a pedir las en matrimonio (...) Allí comían también su comida, que era el *precio de sus hermanas, el precio de sus hijas* y sus corazones se alegraban cuando lo hacían y comían y bebían en las Casas grandes (...) Luego fue el crecimiento de su imperio. Eran muchos y numerosos cuando celebraron consejo en sus Casas grandes. *Se reunieron y se dividieron porque habían surgido disensiones y existían celos entre ellos por el precio de sus hermanas y de sus hijas, y porque ya no hacían sus bebidas en su presencia (...)* Entonces se dividieron en nueve familias, y habiendo terminado el pleito de las hermanas y de las hijas, ejecutaron la disposición de dividir el reino en veinticuatro Casas grandes lo que así se hizo (las cursivas son mías). (Anónimo, 1960, p. 147)

Como resultado del análisis de los anteriores fragmentos, sostengo que no es posible defender la existencia, en el *Popol Vuh*, de una dualidad complementaria de los

géneros. Ahora bien, esta conclusión no resulta del todo incompatible con aquella a la que llega Aura Cumes. En primer lugar, en sus textos, Cumes se limita al análisis del relato de la creación; por ende, episodios aquí relatados, como el que comprende el intercambio de mujeres, no formarían parte de su análisis, ya que se corresponden con el desarrollo histórico del pueblo quiché, y no con la formación de la humanidad. En segunda instancia, cabe señalar que Cumes (2019b), si bien no identifica indicio alguno de subordinación femenina en el mito de origen del *Popol Vuh*, sí reconoce la existencia de otras evidencias históricas que apuntarían a una tendencia, en la sociedad maya, a la institucionalización de la dominación masculina (p. 80). Dicha hipótesis estaría en consonancia con la identificación, en las últimas partes del *Popol Vuh*, de un paulatino descenso estatutario de las subjetividades femeninas. En cualquier caso, a diferencia de Cumes, yo propongo que, la creación primera de los varones, la falta de claridad sobre el surgimiento de los personajes femeninas o su presentación, en última instancia, como *esposas o mujeres de*, resultan indicativas de que, tampoco en la primera parte del texto sagrado del pueblo quiché, correspondiente al relato de origen, es posible rastrear, de manera inequívoca, una dualidad igualitaria de los géneros.

No debe le lectore olvidar, como último señalamiento, que el escrito del *Popol Vuh* que fue preservado habría sido redactado varios años después de que la conquista hubiese tenido lugar. De hecho, Recinos (1960, p. 15) sostiene, que quien lo escribió, debía tener conocimientos de la doctrina cristiana, debido a la semejanza de algunos de los episodios que en él se narran con el *Libro del Génesis*. No se puede descartar, precisamente por ello, que la influencia de la concepción colonial del género ya estuviera de algún modo presente y que, de haberse conservado el texto original del *Popol Vuh*, si es que verdaderamente existió, la caracterización de lo femenino podría haber sido del todo distinta. Por este motivo, considero que la labor de análisis del mito de origen llevada a cabo por Cumes, si bien encomiable, no resulta suficiente en el sostenimiento de la tesis a favor o en contra de la existencia de un sistema sexo-género patriarcal o, de acuerdo con su apuesta terminológica, de una dominación masculina⁶⁰ en la *Abya Yala* pre-intrusión colonial. Entiendo que ella misma es consciente de esta insuficiencia; de ahí, su necesidad de ir más allá del *Popol Vuh* en la búsqueda de evidencias arqueológicas, lingüísticas y documentales que le permitan perfilar un análisis más exhaustivo de cómo

⁶⁰ Recuérdese que Cumes (2021) considera que ni el género ni el patriarcado son términos que deban ser utilizados para caracterizar la organización social precolombina por tratarse de categorías propias de la episteme occidental. En su lugar, apuesta por el empleo de la categoría *dominación masculina*.

es que habría tenido lugar la (re)configuración del género maya a raíz de los procesos de colonización.

4. Más allá del *Popol Vuh*: una aproximación etnohistórica al género y la sexualidad maya

Es el principio de que “todas y todos nos complementamos, de que todas y todos formamos parte de la vida y del todo”, y no el patriarcado, ni tampoco el género, el que regía la organización de la sociedad en los pueblos originarios. Con estas palabras, Cumes (2021, p. 25) se posiciona, no sólo con Lugones en la hipótesis de la inexistencia de una jerarquía de género en la *Abya Yala* prehispánica, sino también a favor de la idea que aquella retoma de Oyèronké Oyèwùmí: el binario *masculino-femenino* no figuraba como el eje, o no cuanto menos como eje primordial, en la articulación de la sociedad maya: “el género no fue una organización básica de los Pueblos Originarios, eso viene después” (2021, p. 25). Lo anterior en consonancia con una cosmogonía que se fundamentaría sobre el principio de que todo cuanto existe tiene vida y se interrelaciona entre sí a través de duplas entre las que no se produce, sin embargo, una interacción jerárquica (Ajkemab’ rech k’aslemal 2014). Explica Sylvia Marcos (1995), por ejemplo, el modo en que, en las sociedades mesoamericanas anteriores a los procesos de conquista, no existía diferencia de valor alguna entre la muerte y la vida, el arriba y el abajo, la luz y la oscuridad ni tampoco, en consecuencia, entre la masculinidad y la feminidad, apareciendo estos como constituyentes de uno de los muchos pares conceptuales cuyo equilibrio complementario debía ser mantenido en aras de garantizar el propio sostenimiento de la vida (Ajkemab’ rech k’aslemal, 2014).

En consonancia con el planteamiento de Sylvia Marcos, Cumes parece conceder la existencia del género en las sociedades originarias ancestrales; ahora bien, niega que se tratase del organizador social por excelencia para situarlo, por contrapartida, en una relación paralela con otros ejes de articulación social. Tal es, por ejemplo, el caso de la edad. De igual modo, más que tratarse de una ordenación binaria y jerárquica, similar al orden de género al que estamos acostumbrados en el occidente contemporáneo, la relación entre los géneros se habría caracterizado por la complementariedad, reciprocidad y horizontalidad. Dicha lógica de *dualidad complementaria*, por la cual lo masculino no puede ser entendido sin lo femenino ni a la inversa, señala Cumes (2021, p. 23), seguiría

vigente hasta la actualidad en las celebraciones rituales mayas, en las que se agradece con las expresiones *Matiox che k'a tit k'a mam* (*Gracias a nuestras abuelas-abuelos*), *Matiox che k'a te k'a tat* (*Gracias a nuestras madres-padres*), siendo la energía femenina la que antecede a la masculina. También podría ser observada, por su parte, en diversos registros lingüísticos que apuntan al uso conjunto de las duplas *q'atit -q' ma* y *q'ate- q'atat*, y no así al empleo del masculino como universal (Cumes, 2021, p. 23).

Diversas investigaciones de carácter histórico, antropológico y arqueológico habrían ratificado la hipótesis de la complementariedad de los géneros sostenida por Cumes. Entre ellas, destacan Marjorie Wall Bingham o Susan Hill Gross, quienes, a partir del análisis de las pinturas de las tumbas de Bonampak (zona arqueológica situada en el actual estado de Chiapas, México), concluyeron que las mujeres mayas participaban de manera activa en las ceremonias religiosas (ver Rodríguez-Shadow, 2011, p. 219). De forma similar, Santana Rivas (2003, p. 52) refiere a la *Estela 1 de Tulum* (año 564), en la que se representa a una figura femenina en posesión de una serpiente, así como a la *Estela 2 de Uxul Campeche* (año 613), donde una otra es igualmente representada, ahora, con una barra de mando. Ambos símbolos, la serpiente y la barra de mando, significan el poder y la gobernanza, de lo que se puede inferir que las mujeres también ejercían un rol primordial en la vida política. Ejemplo de ello son las figuras de Kanal Ikal y Zac Kuk, gobernantes de Palenque entre los años 583 y 604, y 612 y 640, respectivamente (Santana Rivas, 2003). A mayores, son también varias las investigadoras que habrían sostenido que, a diferencia de las mujeres mexicas, las mujeres mayas expandían su poder a otros ámbitos y labores, ejerciendo como guerreras, sacerdotisas, maestras, curanderas o parteras, e incluso habrían llegado a presidir familias de gobernantes. Esto último, porque la matrilinealidad era considerada un bastión importante del sistema de parentesco (ver Rodríguez-Shadow, 2011; Santana Rivas, 2003).

En el anterior párrafo se han señalado las evidencias etnohistóricas que apuntan a la inexistencia del sistema patriarcal en el mundo maya. Ahora bien, algunas otras atestiguan que no sólo no predominaba en las sociedades mesoamericanas una relación jerárquica entre los géneros, sino que estos se construían con base en la performatividad y la fluidez, y no así en el dimorfismo sexual. Ello nos lleva a problematizar, entre otras, las categorías de *hombre* y *mujer*. Así lo sostienen Solís Mecalco (s.f.) y Landy Santana Rivas (2003), quienes arguyen que el binomio *macho-hembra* habría sido impuesto en las sociedades mayas, como consecuencia del proceso de *biologización de lo social* iniciado

con la conquista, ahí donde, con anterioridad, la atribución de género dependía de la interacción de los sujetos con el espacio y con su medio. Otros estudios refieren, por su parte, a la común presencia en el mundo maya de personas del *tercer género*: *Itzamná*, la divinidad suprema a lo largo del período clásico, por ejemplo, tenía la capacidad de aparecer como masculino o femenino según las circunstancias. Un caso similar es relatado por Solís Mecalco (s.f.), quien explica cómo “los mayas tzetales poseen a los *Me'íl-Tatil*, deidades adoradas hasta la actualidad (...) entendidos como los madre-padre que dirigen una parte del cosmos sobre la sociedad en los *ch'íibal* (lugar en el que reside lo sagrado) y sus habitantes” (p. 9). Finalmente, la existencia entre los mayas tzotziles del vocablo *antzil xinch'ok*, cuya traducción literal es la de *femenino/masculino*, apuntaría a la presencia en el imaginario común maya del tercer género (Montejo Díaz, 2012a, p. 118).

En un contexto donde, de acuerdo con los estudios hasta el momento explorados, el género se construía desde la flexibilidad y la complementariedad no jerárquica, la heteronorma tampoco habría operado en aras de garantizar la rigidez de un sistema sexo-género que habría devenido, en última instancia, en inexistente. Así lo testificarían diversos rastros de carácter arqueológico, antropológico e histórico. Por ejemplo, se hacía mención en otro capítulo a las cuevas de *Naj Tunich* (Guatemala), en las que, al igual que en los murales de las cuevas de *Rancho San Diego* y *Mulchic* (Yucatán), se puede observar una relación sexual homoerótica. Se aludía, de igual manera, a las expresiones de la lengua maya *tzetzal jkob-xinch'ok* y *jkobel-xinch'ok*, traducidas en la posterioridad como *puto que hace* y *puto que padece* (Mecalco Solís, s.f.; Montejo Díaz, 2012b). Por su parte, los relatos de los cronistas parecerían corroborar, en último término, la familiaridad y aceptación con la que se vivían las relaciones homoeróticas entre los mayas. Bartolomé de las Casas, entre otros, habría revelado la expansión de las *prácticas sodomíticas*, como así habrían sido caracterizadas por los colonizadores, entre los habitantes de Verapaz:

Hay en alguna parte unos hombres (...) impotentes y que andan cubiertos como mujeres y hacen los oficios como ellas, y que no tiran ni arco ni flecha. Son muy membrudos y por eso llevan muy grandes cargas; de estos se vio uno casado con un hombre de los otros. No se sabe si aquella impotencia se causan ellos por

ceremonia y religión (...) o porque la naturaleza, errando, haya causado aquella monstruosidad. (citado por Montejo Díaz, 2012b, p. 118)

Dice Tobilla que ciertos españoles hallaron, en cierto rincón de una de las dichas provincias, tres hombres vestidos en hábito de mujeres, a los cuales por sólo aquello juzgaron ser de aquel pecado corrompidos (sodomía) y no por más probanza los echaron luego a los perros que llevaban, que los despedazaron y comieron vivos...". (citado por Mecalco Solís, s.f., p. 11)

Las investigaciones de Solís Mecalco, Montejo Díaz, Marjorie Wall Bingham o Susan Hill Gross, entre otras comentadas en párrafos anteriores, parecen ratificar la hipótesis de Aura Cumes en la defensa, no solo de la ausencia del sistema patriarcal entre las sociedades mayas, sino también del propio sistema sexo-género, entendiéndolo como aquel que determina la existencia única de dos géneros exhaustivos que se construyen inequívocamente sobre el dimorfismo sexual y cuyo deseo, se supone, se orienta hacia el sexo/género opuesto. Ahora bien, cabe señalar que la hipótesis de la articulación de los pueblos mayas en torno a una dualidad complementaria de los géneros no es universalmente aceptada. Autoras como Rodríguez Shadow (2011), por ejemplo, consideran que evidencias como la figuración desproporcionadamente pequeña de las mujeres en las representaciones mayas plásticas, así como el ensalzamiento que en ellas tiene lugar de toda una serie de valores que, como la batalla, las prácticas rituales, o las relaciones homoeróticas entre varones, son asociadas con lo masculino, resultan suficientes para poner en duda el dualismo complementario de los géneros mayas y afirmar la vigencia, por su parte, de un sistema sexo-género patriarcal. Ahora bien, entiendo, en la evaluación de dichas manifestaciones, así como de aquellas otras presentadas por Aura Cumes y quienes avalan su hipótesis, es menester tomar en consideración la importancia de huir de la tendencia a hacer de la cultura maya -y aún más si dichos argumentos son, posteriormente, extrapolados a la totalidad de *Abya Yala*- un bloque homogéneo e inamovible, en detrimento de su diversidad interna y su dinamismo histórico.

Subrayan Llanes y Kupprat: “las identidades étnicas mayas, en plural, son un fenómeno complejo, pues no son fijas, sino relativas, situaciones, varían regionalmente y han cambiado con el tiempo” (citado por Mecalco Solís, s.f., p. 2). En este sentido, las inferencias que al respecto del régimen de género pueden ser válidas para les mayas yucateques, por ejemplo, no necesariamente aplicarán para les mayas tzotziles del norte de Chiapas. Del mismo modo, las evidencias rescatadas por Rodríguez Shadow en contra de la tesis que niega la dominación masculina entre las comunidades mayas, bien podrían aplicar para el período posclásico y no, quizás, para el clásico. La propia Cumes (2019b, 2019c) reconoce, recuérdese, la tendencia paulatina que, en las décadas anteriores a la conquista, se puede observar entre las distintas comunidades mayas hacia la implementación de una jerarquía de género: si bien es la paridad complementaria entre lo femenino y lo masculino la que, de acuerdo con su posicionamiento, habría regido durante siglos la sociedad maya, esta habría dejado paso, paulatinamente, a la dominación masculina. Ello podría haber dado lugar, reflexiona, a la institucionalización de una suerte de *patriarcado*. Sin embargo, la conquista habría truncado cualquier intento por tejer una relación *sui generis* de los géneros por parte de las comunidades mayas. En la siguiente y última sección dedicada al planteamiento de Aura Cumes se analizará el modo en que, de acuerdo con su pensamiento, la vida de les habitantes mayas se habría visto afectada por los procesos de colonización, especialmente en aquello que al género respecta.

5. Crónica de un doble pacto colonial-patriarcal: las mujeres indígenas tras la conquista de *Yóok’ol Kaab*⁶¹

De forma similar a lo sostenido por María Lugones, para Cumes (2019b), habrían sido los procesos de colonización los que habrían derivado en la imposición de un sistema sexo-género patriarcal ahí donde no existía más que dualidad complementaria, por más que reconoce, empezaba esta a dejar paso, ya por aquel momento, a una paulatina dominación masculina. A partir de entonces, la ley colonial le negaría a las mujeres la posibilidad de participar en la vida política, así como la propiedad sobre sus bienes y sus propias vidas, pasando a estar bajo la tutela permanente de un varón. Por ejemplo, únicamente los varones de entre 18 y 60 años tenían la obligación de tributar, a pesar de

⁶¹ Así como les kunas se referían a su universo -actual territorio americano- bajo la expresión de *Abya Yala*, término posteriormente adoptado entre los movimientos de resistencia indígena y afrodescendiente para nombrar al subcontinente latinoamericano, *Yóok’ol Kaab* era la denominación que le otorgaban los mayas a esa misma extensión territorial.

que la recolección era llevada a cabo en comunidad, con la consecuente contribución de mujeres y niñas. Su trabajo era entonces objeto de expropiación y devaluación pues, además de ser explotadas con fines reproductivos, el régimen de encomienda las obligaba a desempeñar labores productivas, bien fuese codo a codo con sus compañeros, o bien repartiéndolas entre los señores, tras ser sustraídas de sus hogares, para el ejercicio como sirvientas, nodrizas, tejedoras, o inclusive en la molienda de cal y polvo. Cumes parecería encontrar así en el tratamiento de las mujeres indígenas una ambivalencia análoga a la que Davis (2018) identificaría en el trato recibido por las mujeres esclavizadas negras en los Estados Unidos, las cuales, según el interés, podían ser explotadas como si de hombres se tratasen, *como si no tuvieran género*, o bien, por su parte, sujetas de formas que sólo se consideraban aptas para las mujeres.

Cabe señalar que, para Cumes, el patriarcado que irrumpe en *Abya Yala* no debe ser entendido como un *patriarcado cualquiera*, sino como aquel que tiene en su centro al hombre blanco, europeo y propietario, esto es, un *patriarcado colonial* (Cumes, 2019c, p. 15). Cuestiona entonces las interpretaciones que aluden de manera inequívoca a un pacto patriarcal entre los varones conquistadores y conquistados, por el cual, convirtiéndose estos en los intermediarios de la vida pública y haciendo de las mujeres de sus comunidades los objetos de intercambio, desempeñarían el rol de patriarca de manera similar a los colonos. En primer lugar, precisa la investigadora guatemalteca, si bien la versión que trascendería en la historia universal alude a un uso de las mujeres indígenas como objeto de intercambio, en muchos casos, dicho intercambio, del que los varones indígenas participarían de manera activa, no sería más que el resultado de secuestros no consensuados, así como de amenazas que suponían un gran riesgo para la comunidad. Bien conocido es el caso de Súchil quien, según la historia oficial, ahora problematizada por Cumes, habría sido entregada como regalo a uno de los hombres de Cortés: Pedro de Alvarado.

Cuando el sanguinario Pedro de Alvarado, enviado de Hernán Cortés, llegó al área kaqchikel con su gente, los principales los recibieron y los alojaron en la ciudad de Iximche'; para entender qué era lo que querían dialogaron con ellos. Alvarado no tenía un céntimo de ética, no cumplía pactos. Según el *Memorial de Sololá*, en vez de cumplir los acuerdos destruyó pueblos a diestra y siniestra, y secuestró a

Súchil, la compañera de uno de los dirigentes kaqchikeles. Al ver las atrocidades cometidas, se dieron cuenta de que Alvarado era un hombre sin principios, un sanguinario sin límites, así que le declararon la guerra, que duró alrededor de seis años. Alvarado fue llevado a juicio a México, en donde le preguntaron por qué había raptado a Súchil; él respondió que se la entregaron como regalo, y es lo que termina constando en la historia oficial (...) Se repite incansablemente que nuestros pueblos “entregaban” a las mujeres; sin embargo, si así hubiera sido, la “entrega” en todo caso se hacía con gran riesgo de muerte: “nos entregas a esta mujer o todo tu pueblo será arrasado”. (Cumes, 2021, p. 22)

La hipótesis conforme a la cual el pacto patriarcal habría sido consentido inicialmente por los varones colonizados no es, empero, la única cuestionada por Cumes. La activista maya denuncia, también, la creencia de que, con motivo de este pacto, los hombres indígenas habrían alcanzado un estatus similar al ostentado por los conquistadores provenientes de Europa, siendo transformados, en consecuencia, en patriarcas. Y es que, si como Cumes (2019a, p. 297), se entiende el patriarcado como aquel sistema por el que los hombres ejercen el dominio sobre las mujeres a través del “control político, económico, cultural y moral de una sociedad”, resulta difícil pensar al varón indígena asesinado por los colonos en la picota como un patriarca (Ochoa Muñoz, 2018, p. 118). Aquel, coincido con Cumes, se habría visto privado, hasta nuestros días, del acceso a todos los dispositivos e instituciones que convierten a uno en patriarca, si bien ello no los exime, me gustaría apuntar, de encarnar el pensamiento patriarcal y sexista en sus propios cuerpos. *De facto*, Cumes (2019c) nunca niega la existencia de un pacto patriarcal; más bien, entiende que resulta necesario rehuir de los esencialismos identitarios que convierten a todas las mujeres, con independencia de su raza o clase social, en víctimas, y a todos los varones, por su parte, en victimarios. Es por ello que, advierte, es menester pulir las reflexiones sobre el pacto patriarcal con el contrapunto del pacto colonial.

Por *pacto colonial*, Cumes entiende el resultado de un contrato tácito entre las mujeres y los hombres blancos, en detrimento, ahora bien, de las personas racializadas.

Siguiendo los postulados de Gerda Lerner (1990), la activista maya plantea que, así como el género común une a los varones indígenas y no indígenas separados por la raza, la raza compartida aproxima en intereses a esas mismas mujeres y hombres blancos que se enfrentan en cuestión de género. No sólo los hombres indígenas y no indígenas, sino también las mujeres blancas, cuando se alzan en defensa de sus privilegios raciales, estarían contribuyendo, en consecuencia, al sometimiento de las mujeres indígenas. Prueba de esta brecha existente entre unas y otras puede ser rastreada en la misma época colonial: mientras las mujeres indígenas eran esclavizadas a la par que sus compañeros, en Europa se empezaba a fraguar el ideal moderno de la *delicada ama de casa*. La mujer blanca recuperaba entonces parte de la humanidad perdida durante la cacería de brujas al aparecer una existencia-otra que era situada, en virtud de su raza, en condición de inferioridad frente a ella: la mujer indígena. “De allí -concluye Cumes- que la emancipación de las mujeres blancas esté ligada a la subordinación o esclavitud de las mujeres negras e indígenas” (2019a, p. 308).

A modo de recapitulación: como resultado de sus análisis del mito del *Popol Vuh* y de otras manifestaciones culturales mayas, Aura Cumes llega a la conclusión de que no es posible identificar en la cultura maya prehispánica vestigios de una jerarquía de género, ni tan siquiera de la existencia de los ejes masculinos y femeninos como los articuladores más fundamentales de la sociedad, por encima de otros como la edad. Para ella, así como para María Lugones, la implementación del sistema sexo-género patriarcal es, en *Abya Yala*, el fruto de una imposición colonial. Ahora bien, no sólo los orígenes del patriarcado en el subcontinente justificarían la adjetivación de este sistema como *colonial*: para Cumes, el patriarcado es colonial, también, en el sentido de que el sujeto que ostenta la autoridad no puede ser identificado con cualquier varón, sino con el hombre blanco, propietario y europeo. Los hombres indígenas, por su parte, si bien habrían resultado más favorecidos que sus compañeras, habrían obtenido un beneficio mínimo que únicamente puede ser pensado como un paliativo frente a la pérdida de poder en la esfera pública, ahora sustituido por la imposición de su autoridad, frente a sus compañeras mujeres, en el ámbito doméstico. Ellas, las mujeres indígenas, aparecen así como las más perjudicadas por un sistema que las coloca en situación de inferioridad, no sólo frente a los hombres indígenas y no indígenas, sino también frente a las mujeres blancas que cuentan con el privilegio de la raza. La conclusión: el sistema de dominio patriarcal es, a su vez, un sistema de dominio colonial, y a la inversa.

El recorrido teórico realizado por Cumes resulta sumamente potente, a mi parecer, en la medida en que, al contrario que aquel otro abanderado por María Lugones, de carácter más filosófico, se afinsa en datos, evidencias y testimonios históricos de una sociedad concreta: la sociedad maya. No obstante, dicha concreción, entiendo, no termina por resultar suficiente al no precisar, por ejemplo, cuál es la época histórica en la que predominaría la complementariedad dual de género entre les mayas y cuál otra, por ejemplo, en la que aquella se empieza a ver sustituida por una dominación masculina. En segunda instancia, también apuntaría a que el planteamiento de Cumes, incurre, considero, en un riesgo de falacia por generalización precipitada. Ello, en tanto su contraargumentación frente a los planteamientos de Rita Segato y las feministas comunitarias aymaras a favor de la existencia de un patriarcado ancestral, a los cuales califica como ahistóricos e incongruentes con los datos empíricos (2019c, pp. 21), se fundamentaría en evidencias históricas relativas, en exclusivo, a la Mesoamérica maya. Sin embargo, dada la diversidad de organizaciones sociales existentes en el subcontinente con anterioridad a la penetración colonial, con sus respectivos sistemas de género, intuyo que demostrar la ausencia de una jerarquía de lo femenino en el mundo maya no resulta suficiente en aras de proyectar esa misma conclusión al resto de civilizaciones que conformaban la *Abya Yala* prehispánica. Sin embargo, se observará en el siguiente capítulo, la amenaza de incurrir en una falacia por generalización precipitada no es exclusiva del pensamiento de Cumes: también las feministas comunitarias aymaras, cuyas reflexiones serán examinadas en el siguiente capítulo, encarnarían, a mi entender, dicho riesgo.

CAPÍTULO IV. TRAS LAS PISTAS DE UN PATRIARCADO PRECOLONIAL EN *ABYA YALA*

ARGUMENTOS DESDE EL FEMINISMO COMUNITARIO Y EL PENSAMIENTO DE
RITA SEGATO

Iniciaba la introducción de esta investigación haciendo explícito el propósito que la articula: “mi tesis para la obtención del grado en *Maestría en Estudios de Género* tiene como objetivo principal examinar y recopilar críticamente las distintas posiciones teóricas que, desde los feminismos descoloniales, comunitarios y los quehaceres de mujeres indígenas, se han esgrimido en *Abya Yala* al respecto del carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal”⁶². Tras exponer en el primer capítulo qué se entiende, para efectos de este trabajo, como sistema sexo-género patriarcal, y habiendo caracterizado, luego, las distintas perspectivas feministas desde las cuales se habrían de abordar sus orígenes en *Abya Yala*, el tercer capítulo se encomendó a acoger los principales argumentos en defensa de la naturaleza colonial de la organización binaria y patriarcal del género. Este último capítulo dará cuenta, por su parte, de las hipótesis que sostienen la existencia de un sistema sexo-género patriarcal de carácter originario y ancestral, previo a la conquista, para el caso de las sociedades latinoamericanas.

Si en el tercer capítulo presentaba los planteamientos en defensa de la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal de la mano de Aura Cumes y María Lugones, su contraparte será expuesta a través de las reflexiones de las feministas comunitarias bolivianas y de la feminista descolonial Rita Segato, por ser ellas las que habrían dedicado gran parte de su producción académica a esta cuestión y llevado a cabo, en el seno de los feminismos latinoamericanos, un mayor rastreo histórico y antropológico de evidencias que parecerían demostrar la presencia en la *Abya Yala* prehispánica de un sistema patriarcal. En este capítulo se recogen, entonces, los argumentos comunitarios críticos con el *chacha-warmi*, abanderado por los movimientos indianistas como el principio andino de igualdad entre los géneros, y sus alusiones, en segunda instancia, a un patriarcado originario que se habría visto refuncionalizado e intensificado con motivo de su imbricación con el patriarcado occidental impuesto tras la conquista. A este proceso es a lo que Julieta Paredes (2010, 2012, 2017, 2018; 2014) y Adriana Guzmán (2019; 2014), nuestras autoras de referencia, aludirán con la denominación de *entronque*

⁶² Ver página 8 del presente documento.

patriarcal. De igual modo, en una segunda parte, se analiza la propuesta de Rita Segato (2013b, 2016), quien, de manera similar a las comunitarias, concluye de la revisión de los mitos de origen prehispánicos y de otras evidencias antropológicas, que existía en *Abya Yala* un patriarcado ancestral de bajo impacto sustentado en una dualidad genérica, el cual, con los procesos de colonización, habría dejado paso a un patriarcado de largo alcance fundamentado en el binarismo excluyente y jerárquico. Con el análisis de estas hipótesis es que se dará por concluido el objetivo perseguido en esta investigación, a saber: estudiar, desde una perspectiva crítica, de qué modo se han venido desarrollando las posiciones teóricas acerca del carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal en el seno de los feminismos latinoamericanos en el segundo capítulo descritos.

A. EL FEMINISMO COMUNITARIO: EN TORNO AL PATRIARCADO ORIGINARIO ANCESTRAL Y AL ENTRONQUE DE PATRIARCADOS

El planteamiento de la existencia, entre las comunidades hoy conocidas como indígenas u originarias, de un patriarcado ancestral que habría entroncado, con motivo de la conquista, con el patriarcado occidental, es sostenido por los feminismos comunitarios xincas y bolivianos. Sin embargo, son las integrantes de la *Asamblea Feminismo Comunitario de la Paz* y, nombradamente, sus principales representantes en el ámbito académico, Julieta Paredes y Adriana Guzmán, las que habrían llevado a cabo la teorización de estas categorías a las que, posteriormente, se adherirían también sus compañeras guatemaltecas. En una entrevista concedida a Francesca Gargallo (2014), Lorena Cabnal reconocía cómo, desde la *Asociación de mujeres indígenas de Santa María Xalapán*, habrían acordado asumir la conceptualización de *entronque de patriarcados* trabajada desde el feminismo comunitario boliviano para referirse al fenómeno que ellas venían teorizando como *refuncionalización patriarcal*⁶³. Con vistas en la suscripción que las feministas comunitarias xincas hacen de buena parte del marco

⁶³ “No sólo existe un patriarcado occidental en *Abya Yala* (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose, y esto es a lo que desde el feminismo comunitario en Guatemala nombrábamos como *refuncionalización patriarcal*, mientras que nuestras hermanas aymaras en Bolivia y en su caso específico lo oímos directamente de Julieta Paredes, que lo nombraban ya para entonces como *entronque patriarcal*. A partir de debates y reflexiones propias lo nombramos en el movimiento feminista comunitario como *entronque patriarcal*” (Lorena Cabnal, citado por Gargallo Celentani, 2014, p. 22).

teórico-conceptual elaborado por Julieta Paredes y Adriana Guzmán, es que la primera sección de este capítulo recogerá el hilo argumentativo por ellas trazado en la tarea de pensar la existencia de un patriarcado ancestral originario y el fenómeno de su entronque con el patriarcado colonial.

1. Contra la idealización del pasado andino: *chacha-warmi* y victimización histórica situada

Desde el indianismo y desde algunas otras luchas populares, denuncia Paredes en su obra *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2010), se habría venido forjando la creencia de que el origen de todas las injusticias latentes en las sociedades indígenas se sitúa en la conquista hispánica y que, por consiguiente, el retorno a un pasado precolonial figuraría como la solución más óptima a todos los problemas y desigualdades existentes, incluido el sexismo. Esta posición *acerca de que a partir de 519 años de invasión colonialista, nacen todos los males de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala* es conceptualizada por Lorena Cabnal (2010, p. 19) como *victimización histórica situada*, un fenómeno en el que las comunitarias perciben una idealización del pasado indígena y un ocultamiento de las jerarquías que, como el patriarcado, en él operaban. En consecuencia, las feministas comunitarias señalan la insuficiencia del indianismo como teoría social, en la medida en que aquel resultaría incapaz de dar cuenta del patriarcado tal y como por ellas es concebido: *el sistema de todas las opresiones*, anterior en el tiempo, por ende, al colonialismo y al capitalismo. Su propuesta será, *sensu contrario*, la de elevar el feminismo comunitario al rango de una teoría social capaz de dar cuenta de la necesidad de que la despatriarcalización sea pensada, no como una consecuencia de la descolonización, sino como su condición de posibilidad (Paredes Carvajal, 2012, p. 107).

La alusión al código del *chacha-warmi* habría sido uno de los principales instrumentos, reflexiona Julieta Paredes (2010), a través del que los líderes indígenas de la región andina habrían efectuado su *victimización histórica situada* en lo que a la evasión de sus responsabilidades como perpetuadores del sistema patriarcal respecta. *Chacha*, en aymara, significa *hombre*; *warmi*, por su parte, *mujer*. *Chacha-warmi*, como complejo categorial, refiere, por ende, a la unión de un hombre y una mujer, materializada en el matrimonio de un esposo y una esposa. Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, el *chacha-warmi* alude a un principio constituyente de la cosmogonía andina que designa la complementariedad entre los integrantes de la unión conyugal, de modo

tal que lo uno necesita de lo otro y no puede ser pensado sin aquel (Paredes Carvajal, 2010, p. 123). Desde el indianismo, este principio es, en muchos casos, reivindicado como prueba de la horizontalidad entre los géneros que operaba en el mundo andino y que habría sido transformada en jerarquía, única y exclusivamente, por razón de la colonización. En este sentido, la protección y recuperación de los preceptos indígenas, tales como el *chacha-warmi*, resultarían suficientes para garantizar la superación del sistema patriarcal, esa misma que es demandada por un feminismo caracterizado, desde algunas secciones del movimiento indígena, como una invención occidental y colonial, al igual que la propia desigualdad de género.

Las mujeres de sectores populares e indígenas se han movido, replanteando a su manera su pensamiento y su acción. Ellas fueron partiendo de tres núcleos de pensamiento, presentes hoy en día.

El considerar que la emancipación de la mujer venía como consecuencia del cambio de las estructuras, tesis que fue planteada por los hombres y mujeres de la izquierda boliviana. Este pensamiento está presente todavía en algunos sectores, aunque minoritarios, de las mujeres populares.

El considerar que la mujer lograría mejorar su situación retornando a un pasado milenario precolonial donde no habría existido, según ellas, machismos ni opresiones; que lo que habría que restaurar es el *chacha-warmi* y que las mujeres, especialmente indígenas, no necesitan más teorías que ésta del *chacha-warmi*. (Paredes Carvajal, 2010, pp. 69-70)

Las feministas comunitarias ponen en duda, por su parte, el carácter emancipatorio del *chacha-warmi*, desmitificando su potencialidad igualitaria para afirmar, por el contrario, que se trata de un principio surgido de una visión heterosexista de la realidad y reproductor, por ende, de la jerarquía de género y de la heterosexualidad obligatoria. El hecho de que el *chacha-warmi* denote una complementariedad entre los géneros, advierte Paredes (2010), no significa que necesariamente haga lo propio con la horizontalidad o la

igualdad. Nada más lejos de la realidad, para las integrantes del feminismo comunitario, el *chacha-warmi* hace referencia a un principio de complementariedad jerárquica y vertical entre los géneros, donde uno no puede ser concebido sin el otro pero, igualmente, donde lo femenino adquiere menos valor que lo masculino. No podría ser de otra manera, argumentan Paredes y Guzmán (2014), en una cultura articulada, de acuerdo con su planteamiento, en torno a un patriarcado originario ancestral: “los territorios de nuestras y nuestros ancestros no eran una maravilla para las mujeres y no es verdad que el patriarcado y el machismo lo trajeron los españoles” (p. 82), sentencian.

Cabe destacar que, si bien las feministas comunitarias aymaras admiten la existencia de un patriarcado originario ancestral en su territorio, no por ello claudican en ver en el patriarcado un sistema universal que opera en todas las culturas y épocas de manera análoga. En este sentido, por un lado, se aproximan al feminismo radical y se separan del feminismo marxista y de algunas posiciones descoloniales. Ello, al percibir en el patriarcado, no la consecuencia del capitalismo y/o de la colonización, sino el sistema de todos los sistemas de dominación que, por ende, no puede sino precederlos (Cabnal, 2010; Paredes Carvajal, 2012; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). No obstante, en segundo término, se distancian de aquel al confrontar la tesis conforme a la cual las feministas radicales sostendrían la homogeneidad de la dominación patriarcal a lo largo y ancho de la historia y del mundo. Asumen, en consecuencia, la existencia de un patriarcado prehispánico, mas reconocen sus diferencias al respecto de un patriarcado occidental que habría de resultar mucho más opresivo para las mujeres europeas y, especialmente, tras los procesos de conquista, para las habitantes del subcontinente.

En la Europa contemporánea de *Abya Yala*, las mujeres no tenían acceso directo a la tierra ni participaban del manejo de los ritos y, si lo hacían, eran perseguidas y llamadas herejes. Las mujeres tampoco podían manejar los conocimientos y saberes libremente, debían ser controladas por los hombres, sino eran quemadas y acusadas de ser brujas. Mucho menos manejaban las mujeres el poder político y militar en sus territorios. Mundo muy distinto eran los nuestros en *Abya Yala*, las mujeres tenían derecho a la tierra, los hombres heredaban un *tocapu* las mujeres medio *tocapu* o sea las mujeres no se morían de hambre si un hombre las

abandonaba ¡ojo! pero no heredaban igual cantidad de tierra. Las mujeres manejaban la medicina de sus cuerpos y de las *wawas*, niñas y niños, nadie las perseguía, ni mataban por manejar esta sabiduría. En estos territorios las mujeres eran autoridades políticas y militares, eran curacas y por supuesto que manejaban los ritos de la luna, ritos que no eran de los hombres. (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 80)

El fragmento anteriormente recuperado de la obra conjunta de Adriana Guzmán y Julieta Paredes, *El Tejido de la Rebeldía* (2014), resulta ilustrativo del pensamiento de estas autoras al respecto de cómo era la vida social en relación con el género en la *Abya Yala* prehispánica: la sociedad figuraba dividida, consideran, en hombres y mujeres, a cada uno de los cuales se les concedía una posición en la sociedad, inferior en el caso de las segundas. Existía en las comunidades originarias, entonces, no sólo una organización social basada en el sistema sexo-género, sino también en el sistema patriarcal. Prueba de ello es que, mientras a los hombres se les legaba un *tocapu*, las mujeres sólo podían acceder a media porción de tierra. A pesar de ello, su opresión distaba mucho de alcanzar la intensidad adquirida en períodos posteriores a la conquista, puesto que a las mujeres se le permitía acceder a múltiples conocimientos y a puestos de poder ritual o político como *curacas*. Se observa así el modo en que, aun siendo críticas con la universalización del patriarcado como un sistema homogéneo transcultural y transhistórico, Paredes y Guzmán (2014, pp. 71-74) parecen aceptar la inevitabilidad de su existencia en *Abya Yala*. De las evidencias probatorias que, de carácter histórico, antropológico o arqueológico, por ellas fueron recuperadas, es que se intentará dar cuenta en la siguiente sección.

2. La vida de las mujeres en el *Tawantinsuyu* bajo el patriarcado ancestral originario

Es en su tesis de maestría donde Julieta Paredes (2018) aterriza, de manera más prolija, su propuesta teórica del patriarcado ancestral originario al escenario del *Tawantinsuyu*⁶⁴. La selección del Incario y no de otras regiones de *Abya Yala* para recabar las evidencias que permitan sostener la idea del patriarcado ancestral no se debe sino al hecho de que aquel comprendía parte de la actual Bolivia, esa misma donde las feministas comunitarias se sitúan y desde la cual elaboran su pensamiento. Como se adelantaba, es en su *1492. Entroque Patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*, donde Julieta Paredes, aunque no de manera exclusiva⁶⁵, sí de forma más detallada, caracteriza cómo es que, a sus ojos, se desarrollaba la vida de las mujeres que habitaban en una situación de patriarcado ancestral originario en el *Tawantinsuyu*. Atestigua entonces fenómenos como la desigualdad en el acceso a la tierra entre hombres y mujeres, pero también la consideración de estas como objetos de regalo y de intercambio. No por ello deja, sin embargo, de revelar la presencia de las mujeres del imperio incaico⁶⁶ en el ámbito político y ritual, la cual resultaría significativa en la constatación de que el orden de género, si bien resultaba jerárquico, no oprimía a las mujeres del mismo modo que lo hacía el patriarcado occidental con las mujeres europeas, ni como posteriormente el entronque de patriarcados lo haría con las mujeres indígenas de *Abya Yala*.

El desigual reparto de tierras es, quizás, uno de los fenómenos más relevantes en la confirmación de la existencia de una desigualdad entre hombres y mujeres en el Incario, apunta Paredes (2018). De acuerdo con sus hallazgos, si bien es cierto que no existía en el *Tawantinsuyu* propiedad privada, el estado incaico tenía a bien concederle una porción de tierra a cada nuevo habitante de su territorio para que la pudiese cultivar y, de este

⁶⁴ Conocido en la actualidad como *Incario* o *Imperio Inca*, el *Tawantinsuyu* era la categoría con la que se denominó inicialmente la configuración política de la región andina que, bajo la dirección inca, se habría prolongado desde el siglo XV hasta la invasión española (Díez & Román, 2020, p. 21). Aquella habría abarcado los actuales estados de Bolivia, Perú, Ecuador y algunas regiones de Argentina y Chile. Ver sección 3.2. “De nuevo sobre las evidencias históricas” para una aproximación más detallada a la historia y extensión territorial del *Tawantinsuyu*.

⁶⁵ Paredes y Guzmán también recuperan pruebas históricas de la existencia de un patriarcado ancestral, si bien de manera esporádica, en otras de sus obras: *El tejido de la rebeldía, ¿qué es el feminismo comunitario?* (2014) o *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2010) son tan sólo algunos ejemplos.

⁶⁶ Cabe señalar que Paredes refiere al *Tawantinsuyu* bajo el término de *imperio* y no de *confederación*. En la sección 3.2. “De nuevo sobre las evidencias históricas” se problematizará el modo en que la percepción del *Tawantinsuyu* como imperio estaría entrando en conflicto con algunas otras lecturas descoloniales que apuntan a su naturaleza confederativa y que no estarían siendo consideradas, no obstante, por Paredes.

modo, tuviese su subsistencia garantizada: un *tocapu* era la cantidad concedida al varón; medio *tocapu*, por el contrario, la que era otorgada a la mujer. Sin embargo, este no sería el único indicativo de la existencia de una jerarquía de género. Paredes alude, en segunda instancia, al secuestro, intercambio y regalo de mujeres: aunque también los hombres y niños podían ser intercambiados o entregados, subraya, se trataba de casos puntuales enmarcados en el contexto de sacrificio ritual o de necesidad de mano de obra; *sensu contrario*, para las mujeres, este se trataba de un fenómeno mucho más común.

Son varios los motivos por los que una mujer, generalmente perteneciente a los pueblos sometidos por los incas, podía ser raptada y regalada, o bien, en su caso, intercambiada, de acuerdo con la lectura de Paredes (2018): (i), para manejar las relaciones de reciprocidad, reconocimiento y autoridad entre los *ayllus* o territorios; (ii), para forjar o reforzar las relaciones de poder entre las distintas comunidades, o, (iii), para ser entregadas a los incas como fuerza de trabajo, esposas secundarias u operadoras de rituales sagrados. Un personaje muy común en la época, relata Paredes, era el de las *acllas*. Se trataba de mujeres que, a causa de su belleza o de su linaje familiar, eran *secuestradas* de sus *ayllus* para ser llevadas al Cusco, donde eran recluidas en los *Acllawasi*⁶⁷ o en alguno de los templos principales de la luna: el *Mama Quilla* o el *Paxi mama*. Ahí eran instruidas por las *mamaconas*, mujeres incas expertas en el culto a la luna, en el arte del tejido, la preparación de los alimentos y en la atención a las autoridades incas. Posteriormente, mientras algunas eran *forzadas* a mantenerse vírgenes para dedicarse a los rituales de adoración del sol y la luna, otras eran *obligadas* a convertirse en las esposas secundarias de los incas o de otras figuras de autoridad en la época. De gran importancia señalar que, así como se tiene constancia de que los incas poseían una mujer principal perteneciente al linaje inca (*coya*) y otras esposas secundarias llegadas de distintas poblaciones del *Tawantinsuyu*, no existe registro de que las *coyas* pudiesen tener más de un esposo, lo que denotaría también la existencia de una desigualdad de género.

Vemos el uso exclusivo que el Inca tenía sobre todas las mujeres de su Imperio, manejando a las *acllas* (mujeres vírgenes) como instrumento de lubricación del

⁶⁷ En quechua, *casa de las escogidas*, los *Acllawasi* refieren a un conjunto de edificios que, distribuidos en las distintas provincias del *Tawantinsuyu*, eran destinados como residencias de las *acllas*.

aparato político y económico de su imperio. Los hombres del imperio incaico se sentían honrados cuando el Inca les pagaba su fidelidad con mujeres, los hombres padres se sentían honrados cuando el enviado del Inca escogía a su hija, todavía niña, para llevarla al *acllawasi*, donde sería usada de varias maneras: sexualmente, asesinada en sacrificios, explotada en su fuerza de trabajo de por vida en beneficio de la casta gobernante. Y este hombre padre se sentía orgulloso también cuando su hija era tomada como otra de las esposas del inca, es decir como la amante del Inca. ¡Qué hay en estos datos sino las mismísimas formas del uso de las mujeres como botín sexual o de intercambio de mujeres entre hombres, signo de un patriarcado, que no es lo mismo pero es igual al practicado por los españoles (...) y demás hombres occidentales de la historia. (Paredes Carvajal, 2012, p. 102)

A pesar de que todos los anteriores registros recuperados por Paredes (2018) parecerían apuntar a la existencia de un patriarcado ancestral, la investigadora comunitaria también se esfuerza en dejar constancia de cómo la participación de las mujeres en la vida política y en la generación de cultura no era *rara avis* en el Incario, sino que su presencia era permanente en *el trabajo, en la ritualidad, en el uso de su tiempo, en el tratamiento de la memoria y las momias* (p. 43). No niega la autora la existencia de una división sexual del trabajo, pero, matiza, esta no resultaba determinante, en tanto existían otros organizadores sociales que, como la edad, aparecían como más relevantes en la ordenación de actividades. Quizás por esto a las mujeres se les permitía ejercer incluso como jefas políticas y administrativas de los *ayllus*, siendo estas conocidas como *curacas*. Entre algunas de las curacas que habrían trascendido a la historia, Paredes (2018, p. 49) destaca la figura de Chañan Cori Coca, curaca de Chocó que se habría levantado en combate contra las políticas de expansión de los incas en el período de Inca Yupanqui, o también el personaje de Contar Huacho. Esta última habría pactado con los españoles en la época de la conquista para poder salvar al Cusco del genocidio indígena. En última instancia, a la figura de las curacas cabe sumarle también la de las *capullanas*, como así se les denominaba, narra Paredes, a aquellas curacas que, además del ejercicio político y administrativo, se caracterizaban por la posesión de autonomía en la toma de

decisiones personales, así como por la libertad de elección en lo que refiere a su vida sexual y reproductiva. Estos casos resultarían ilustrativos, en efecto, de que el sistema sexo-género patriarcal originario ancestral no se erigía de modo tan coercitivo u opresor como el impuesto tras la conquista española. Ahora bien, en ningún caso, a ojos de Paredes y Guzmán, figurarían como pruebas suficientes en aras de proclamar la existencia de la igualdad de género en la región andina y, mucho menos, su inoperatividad en términos binarios pues, de acuerdo con su planteamiento, los cuerpos figuran como naturalmente sexuados y, ahí donde haya género, este se construirá, *a fortiori*, con base en el dimorfismo sexual.

3. Críticas al planteamiento comunitario de un patriarcado precolonial

3.1. En torno al riesgo de falacia por generalización precipitada

La tesis comunitaria en defensa de la existencia de un patriarcado originario en *Abya Yala* no habría estado, sin embargo, exenta de aporías. Una de las críticas que a ella habrían sido dirigidas se encuentra intrínsecamente relacionada con los riesgos de universalizar una proposición teórica para la totalidad de *Abya Yala* que, sin embargo, sólo estaría materialmente fundamentada para el caso del *Tawantinsuyu*, como así se puede constatar en las presuntas manifestaciones históricas del patriarcado ancestral que, habiendo sido recuperadas por Paredes, fueron compiladas en la anterior sección. Y es que, dada la diversidad de organizaciones sociales -y, por ende, de género- en el subcontinente existentes, la operatividad del sistema patriarcal en una comunidad no implicaría, necesariamente, su presencia en las demás. Así lo afirma Karina Ochoa, para quien (2018, p. 118), aunque los análisis comunitarios sobre el patriarcado ancestral podrían ser objeto de consideración en el caso del Incario, o incluso de otros como *el azteca*, difícilmente resultarían adecuados para explicar la organización de género en comunidades distintas en su naturaleza y extensión. En concreto, menciona la distancia analítica con la que habría de explicarse el ordenamiento de género mesoamericano, el cual es abordado, desde lentes muy otros, por Aura Cumes, María Lugones o Sylvia Marcos, de cuyas aportaciones he dado cuenta en el capítulo anterior.

Coincido con la crítica recuperada por Ochoa. Por ello, considero de gran valor aquellos textos en los que Paredes delimita su argumentación al territorio de

Tawantinsuyu e incluso, de manera más concreta, al *Collasuyo* (actual Bolivia)⁶⁸. Sin embargo, este esfuerzo por hilar fino no se encuentra presente, a mi parecer, en algunas de sus obras más conocidas⁶⁹. En ellas, bien se alterna *Abya Yala*⁷⁰ y *Tawantinsuyu* de manera indistinta, bien, por su parte, se realizan afirmaciones que buscan ser proyectadas sobre la totalidad del subcontinente, ofreciendo datos históricos que, por el contrario, se restringen a la región andina. “Si comparamos entre la Europa y *Abya Yala* del siglo XVI, la situación de las mujeres en el patriarcado originario era mucho mejor ” (Paredes Carvajal, 2012, pp. 102-103); “Mundos muy distintos eran los nuestros en *Abya Yala*, donde las mujeres, nuestras ancestras, tenían derecho a la tierra” (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014, p. 80), son algunas de las declaraciones realizadas por las feministas comunitarias aymaras y secundadas, también, por sus compañeras xincas, quienes definen el patriarcado ancestral como “un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas” (Cabnal, 2010, p. 14), sin hacer diferenciación entre las diversas culturas que conformaban el territorio de *Abya Yala*.

A mi parecer, incluso si se acepta la operatividad de un patriarcado originario en la región andina, difícilmente roles y patrones territoriales tan específicos de la cultura incaica, como es el de las *curacas* o el *tocapu*, a los que el feminismo comunitario recurre en la defensa de su posicionamiento, podrían resultar extrapolables al conjunto de todos los pueblos que habitaban el subcontinente. Una vez descartados estos fenómenos, y otros igualmente propios del contexto andino a los que Paredes y Guzmán hacen referencia,

⁶⁸ Tal es el caso de algunas de las secciones del texto *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2010), donde Paredes se refiere al entronque patriarcal del modo que sigue: “Cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos” (p. 72). De forma similar, en su investigación *1492. Entroque Patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492* (2018) se limita a teorizar el fenómeno de la imbricación de patriarcados para el caso de *Tawantinsuyu*, definiéndolo como el proceso por el cual “dos patriarcados que antes eran territoriales, con todo lo que implicaba eso sobre las mujeres en cada territorio correspondiente en Europa y el *Tawantinsuyu*, ahora por el dominio colonizador se convierte en un sistema de dominio patriarcal en favor de Europa” (p. 56).

⁶⁹ Este es el caso de *Las trampas del patriarcado* (2012) o *El Tejido de la Rebelión* (2014), esta última en coautoría con Adriana Guzmán

⁷⁰ Recuérdese que, si bien *Abya Yala* es la denominación con la que los Kunas (comunidad indígena que, en períodos previos a la conquista, habitaba el actual Panamá y Colombia) se refieren a su territorio (Walsh, 2017, p. 2), desde el siglo XX habría sido adoptada por diversas luchas y movimientos de resistencia indígena y anticolonial para referirse a la totalidad del subcontinente. Aunque podría pensarse que, cuando las feministas comunitarias aluden al patriarcado originario ancestral en *Abya Yala*, lo hacen en referencia a su operatividad en el territorio kuna, resulta poco probable, en tanto ellas hablan desde Bolivia y sus evidencias históricas refieren, en la mayoría de los casos, al Incario. En este sentido, se puede concluir que su uso de *Abya Yala* responde a la convención contemporánea que la identifica con lo que tradicionalmente se entiende por *América Latina*.

parecería que no existen alusiones, en su planteamiento, a evidencias concretas que pudiesen legitimar la extrapolación de su hipótesis, en torno a la ancestralidad del patriarcado, a otras regiones de América Latina. En este sentido, nos encontraríamos, de nuevo, ante un riesgo de falacia por generalización precipitada, también latente, se analizaba en el anterior capítulo, en los postulados de Aura Cumes. Este consistiría, finalmente, en un ejercicio metonímico de *tomar la parte por el todo*, esto es, de elevar la posibilidad de un patriarcado ancestral en el *Tawantinsuyu*, rastreada en virtud de las evidencias que para este contexto aplican, a las demás comunidades que constituían la *Abya Yala* prehispánica, sin tomar en consideración la diversidad que las caracterizaba y que, se puede intuir, también atañía al ordenamiento de género⁷¹.

En última instancia, es de importancia señalar que esta ampliación, a mi entender ilegítima, del perímetro abarcativo de la idea de *patriarcado ancestral originario y entronque patriarcal*, si bien puede ser rastreada esporádicamente en los textos comunitarios, es reproducida, en especial, por los estudios monográficos que de aquellos se hacen⁷². Ello, por ser esta generalización la que permite poner en diálogo el posicionamiento acerca del carácter colonial del sistema sexo-género patriarcal sostenido por las feministas comunitarias con aquel otro enunciado por otras pensadoras, como Aura Cumes o Sylvia Marcos. Sin embargo, aquello que se pierde de vista en esta puesta en debate es que, mientras estas últimas aluden, casi de manera exclusiva, a la región mesoamericana, aquellas primeras lo hacen con respecto a la zona andina. Como se ha podido observar, también el diálogo entre las autoras mencionadas es impulsado, de alguna manera, en este trabajo. Ahora bien, entiendo que resulta de relevancia explicitar para qué sociedad se están pensando cada una de las aportaciones. De este modo, mientras las feministas comunitarias, a pesar del recurso ocasional a la noción de *Abya Yala*, aterrizan su planteamiento teórico en el contexto incaico, otras, como Aura Cumes,

⁷¹ En conversaciones con la maestra Haydeé García Bravo, esta me señalaba que esta misma crítica puede ser formulada al respecto de las reflexiones que autoras como Silvia Federici (2019) llevan a cabo al respecto del ordenamiento de género en la Europa anterior y contemporánea al surgimiento del capital. Me parece importante recoger aquí esta observación para evitar incurrir en una injusticia epistémica que juzgue con *distinto rasero* las aportaciones llevadas a cabo desde el Norte y el Sur Global pero también, así mismo, para poner de manifiesto la aporética tensión entre lo particular y lo universal que, estando presente de manera constante en los textos que aquí se problematizan y en otros de naturaleza similar, resulta de difícil resolución.

⁷² Ver Cumes, 2019c; Espinosa Miñoso, 2016; Ochoa Muñoz, 2018; Oyhantcabal, 2021.

aunque polemiza con la posición comunitaria y con aquella sostenida por Rita Segato, fundamenta su argumentación en la región maya quiché.

En el sentido anteriormente descrito, difícilmente resulta efectivo comparar las conclusiones comunitarias al respecto de la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal con aquellas obtenidas por Sylvia Marcos, quien refiere a las sociedades mesoamericanas, o por Aura Cumes, quien se centra en el análisis de la organización de género maya quiché⁷³. Y es que, finalmente, la defensa de un patriarcado ancestral para el caso de las sociedades bolivianas no necesariamente entra en contradicción con aquellas otras propuestas que piensan el patriarcado como una imposición colonial en lo que a las sociedades mesoamericanas refiere. El problema deviene cuando, tanto las feministas comunitarias bolivianas como aquellas otras que hablan desde el contexto mesoamericano (Sylvia Marcos o Aura Cumes, por ejemplo), aspiran a hacer de sus teorías, fundamentadas en realidades culturales específicas, una prescripción histórica que proyectar sobre las demás sociedades que componían la *Abya Yala* anterior a la colonización. Este es un riesgo en el que, entiendo, incurren, no sólo Aura Cumes, a cuyo planteamiento se destinó el capítulo anterior, sino también Adriana Guzmán y Julieta Paredes, en la medida en que ambas aluden a un patriarcado ancestral originario para *Abya Yala* y no, en exclusivo, para el *Tawantinsuyu* o el *Collasuyo*, sobre cuya especificidad erigen su propuesta.

3.2. De nuevo sobre las evidencias históricas

Mientras la primera crítica dirigida al planteamiento comunitario versa sobre el riesgo de falacia por generalización precipitada, una segunda puede ser formulada con base en el contraste con las evidencias históricas que son presentadas en diferentes investigaciones encomendadas a la problematización del orden de género en el *Tawantinsuyu*. El objetivo de este apartado consiste, precisamente, en exponer los resultados de estos estudios para, con posterioridad, proceder a su comparación con aquellos datos e hipótesis sostenidas por las feministas comunitarias. Este ejercicio resulta, a mi parecer, de urgencia; más si

⁷³ Nos eximimos aquí de hacer mención a María Lugones porque, en su caso, más que una teoría fundamentada en evidencias históricas sobre el carácter colonial del género, nos encontramos con una reflexión de índole filosófica que aspira a ser generalizable para la totalidad de las sociedades latinoamericanas e, inclusive, para otras de carácter no occidental que terminarían por ser atravesadas por los procesos de colonización.

se toma en consideración que las conclusiones al respecto de la naturaleza moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal para el caso del *Tawantinsuyu* devienen del todo diferentes en los análisis llevados a cabo por Julieta Paredes y Adriana Guzmán, por un lado, y Michael J. Horswell (2013)⁷⁴, de cuyas reflexiones abreva María Lugones en su planteamiento de la colonialidad de género, por el otro. Ello, a pesar de referirse ambas investigaciones al mismo contexto andino. Es por este motivo que creo importante rastrear cuáles son los hallazgos vertidos por investigadores ajenos al debate entre los feminismos descoloniales y comunitarios al respecto del ordenamiento de género en el *Tawantinsuyu*. En esta tarea, las obras de María Rostworowski (1995, 1999) e Irene Silverblatt (1990), podrá constatar le lectore, fungen como referencias fundamentales.

Un primer momento irrenunciable en el estudio de la organización de género en el *Tawantinsuyu* consiste en aclarar qué es aquello que entendemos por *Tawantinsuyu*. Etimológicamente *cuatro regiones unidas entre sí*, González y Brito (2020) refieren al *Tawantinsuyu* como “aquella realidad política que existió en los Andes desde el siglo XV hasta la conquista española” (p. 21), cuya denominación aludiría al deseo inca de integración entre los cuatro *suyus* -regiones- que lo conformaban⁷⁵. Cabe señalar que, bajo el imaginario occidental, el *Tawantinsuyu* o *Incario* fue concebido, en más de una ocasión, como una suerte de monarquía imperial a través de la cual les incas, tras instalarse en el *Acamama* (Cusco), garantizaban su dominio sobre aquellas comunidades que, habitantes del *valle del Huataney*, habían sido por ellos derrotadas. También, en la obra de Julieta Paredes, Adriana Guzmán, o del propio Michael Horswell, es posible rastrear el empleo de la denominación de *imperio* en referencia al *Tawantinsuyu*. Ahora bien, dado el compromiso descolonial que a esta investigación subyace, considero de relevancia señalar la existencia de lecturas alternativas que rechazan el término de *imperio* para proponer, por el contrario, las categorías de *confederación* o *federación de jefaturas*. Ello, en tanto estas resultarían más adecuadas para dar cuenta de la distribución diárquica del poder que, basada en dos linajes, operaba en el *Incario*, así como de los sistemas de reciprocidad existentes entre el Cusco y los demás pueblos que se encontraban a él anexados (González Díez & Brito Román, 2020).

⁷⁴ La hipótesis de Horswell al respecto de la organización de género en la región andina fue expuesta en la sección 1.2. “Estudios en la región andina y mesoamericana” del capítulo III.

⁷⁵ Estas cuatro regiones eran: *Chinchaysuyo*, *Antisuyo*, *Collasuyo* y *Contisuyo*, las cuales comprendían, respectivamente, las zonas andinas de los países de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

Una vez clarificado qué es el *Tawantinsuyu* al margen de toda proyección occidentalizadora, me encuentro en disposición de emprender la tarea aquí propuesta: rastrear aquellas investigaciones de carácter histórico que han tenido a bien estudiar el papel de las mujeres en el Incario rehuyendo, ahora bien, de cualquier tendencia a la universalización de su sujeción frente al sistema patriarcal. Con ello, mi objetivo no es otro sino el de dirimir qué lectura del orden de género en el *Tawantinsuyu*, la de Horswell o la de las feministas comunitarias, resulta más adecuada. En primer lugar, es menester apuntar que todos los estudios recuperados concluyen, y en ello coinciden con Paredes y Guzmán tanto como con Horswell, en que el bienestar de las mujeres resultaba mayor en la época del *Tawantinsuyu* que aquel del que disfrutaron tras la conquista española. Es momento de descifrar, sin embargo, si este mayor bienestar se debía, bien a la ausencia de un patriarcado en las comunidades andinas, como así parecería sugerir, aunque de manera tácita, el autor de *La descolonización del 'sodomita' en los Andes* (2013), o bien, por el contrario, a que el patriarcado ancestral originario que articulaba la sociedad inca operaba de manera más laxa que aquel que sería impuesto tras los procesos de colonización.

La primera evidencia que puede ser estudiada en aras de dirimir el papel que a las mujeres le era concedido en el *Tawantinsuyu* es su propio mito fundacional: el conocido como *mito de los hermanos Ayar*. En él, se narra el modo en el que los primeros incas llegaron al Cusco: se trataba de cuatro hermanos y cuatro hermanas que habrían salido de la cueva de *Pacaritambo* (en el cerro de *Tambotoco*) y que, luego de haber arrojado una vara de oro que les indicó donde asentarse, habrían alcanzado la región de *Acamama*. Aunque existen varias versiones de este relato, una de las más conocidas es la de Sarmiento de Gamboa, quien subraya que habría sido Mama Huaco, caudilla y una de las cuatro hermanas, la que habría lanzado la vara que los habría conducido al Cusco y protagonizado la derrota, con posterioridad, de los pueblos que ahí habitaban (Alvites Sosa, 2018; Rostworowski, 1999)⁷⁶. Del mito de los hermanos Ayar es posible concluir, en primer lugar, la representación y valoración positiva de las mujeres en la cultura inca, siendo su ausencia, por el contrario, una de las primeras dimensiones por las que se habría

⁷⁶ Así resume Rostworowski (1999) el episodio fundacional de los incas en la versión de Sarmiento de Gamboa: "Hemos visto la versión por la cual, a pesar de ser mujer, Mama Huaco fue la caudilla que lanzó la vara fundante para la toma de posesión simbólica del Cusco (...) Mama Huaco cogió un haybinto (boleadora), y haciéndolo girar en el aire hirió a uno de los guallas (...) La ferocidad de Mama Huaco aterró a los guallas que abandonaron el pueblo, cediendo su lugar a los incas" (p. 40).

de caracterizar el patriarcado, de acuerdo con la taxonomía de Sylvia Walby (1990). Aquel no es, sin embargo, el único ámbito en el que el orden de género parecería no adecuarse a su versión patriarcal entre los incas. La participación de las mujeres en las actividades bélicas y políticas aparece, *de facto*, como la segunda de las evidencias que indicarían la inoperatividad del patriarcado en el Incaio.

En la leyenda de los hermanos Ayar, de Mama Huaco, una de sus protagonistas mujeres, se dice que era caudilla. Ahora bien, del material histórico disponible, se podría inferir que la participación de las mujeres en la guerra no sólo se restringía a los relatos míticos. Ejemplo de ello es el papel decisivo que Coya, mujer del inca Tupac Yupanqui, habría desempeñado en el fin de la guerra de más de cuatro años que los incas habrían librado contra los huacos (Rostworowski, 1999, p. 121). Importante, así mismo, en el contexto del conflicto bélico contra los chancas, la toma de decisiones encarnada por la curaca Chañan Curi Coca, jefa de la comunidad de Choco-Cachona (Silverblatt, 1990, p. 13). Su ejemplo resulta ilustrativo, cabe resaltar, no sólo al respecto de la familiaridad de las mujeres con el ejercicio de la guerra, sino, también, en lo que refiere a su notoria presencia en la vida pública y política. De acuerdo con el estudio de Fernando Armas Asín (2001), “al parecer esto último fue perfectamente normal en los Andes” (p. 675), donde las mujeres podían consagrarse como curacas, siendo este considerado el puesto de poder por excelencia en las comunidades o *ayllus*. Se puede pensar, entonces, que el caso de Chañan Curi Coca no es excepcional en su naturaleza. A su nombre, se suman otros muchos de mujeres que habrían ejercido como autoridades políticas en sus territorios; tal es el caso de Contarhuacho, curaca de Ananguaylas, o de Doña Martina de la Paz Chinguantupa y Doña Isidora Días, curacas de Collquepata y de Paca respectivamente, quienes habrían dirigido sus *ayllus* incluso después de que la conquista española hubiese tenido lugar (Rostworowski, 1995, pp. 9-11).

A pesar de que las evidencias arriba descritas parecerían poner en cuestionamiento la operatividad de un patriarcado andino, es menester precisar que ello no conlleva, *ipso facto*, la negación de la existencia del género como organizador de la sociedad andina, tal y como parecerían proponer Oyèronké Oyèwùmí (2017) para el caso de los yorubas o la propia María Lugones (2008) en referencia a *Abya Yala*. De hecho, la mayor parte de estudios coinciden en la existencia en la región andina de una división del trabajo por género, de modo tal que el tejido, junto con otras actividades domésticas (la cocina o la

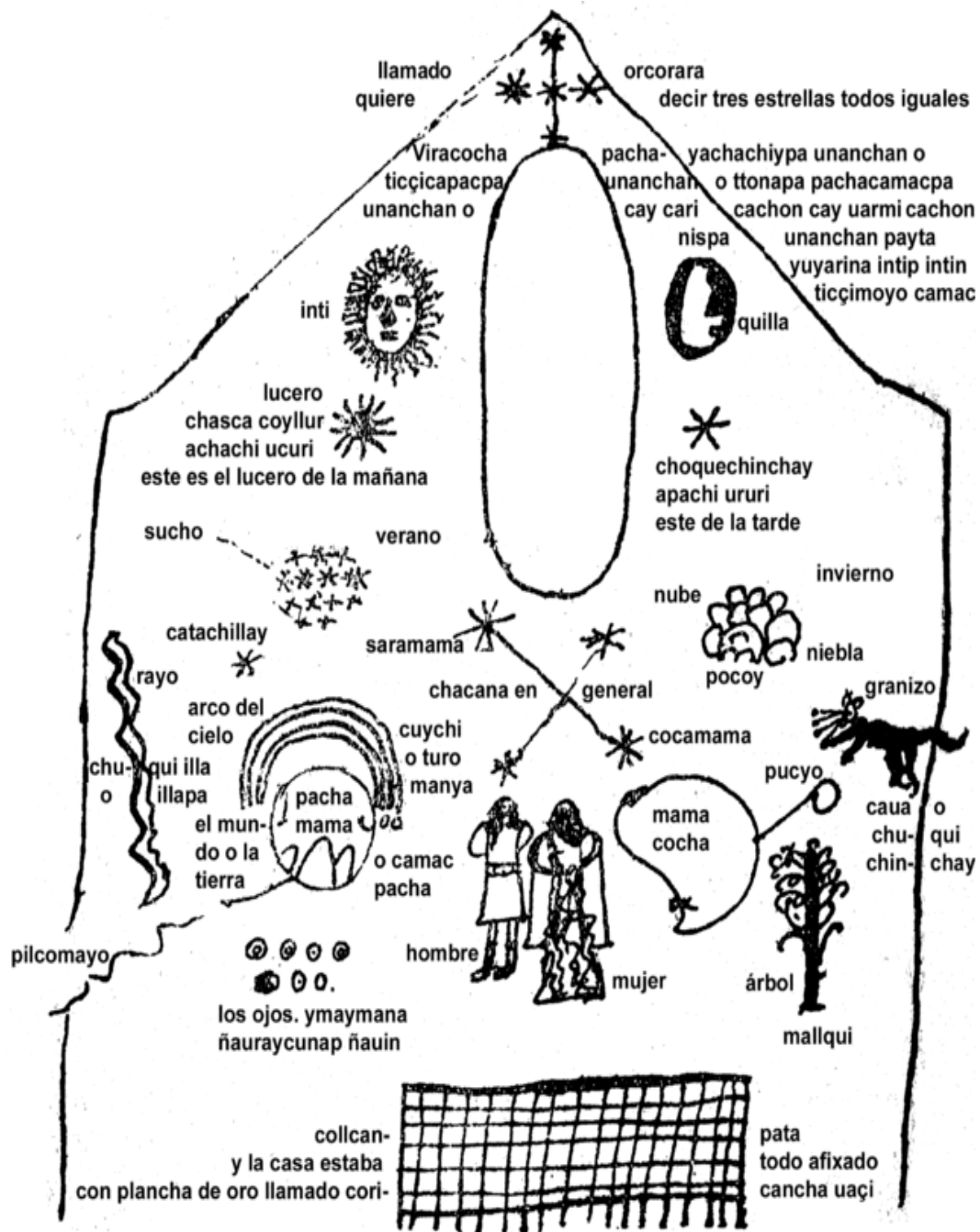
crianza, entre otras), era considerado la labor por excelencia de las mujeres, y la labranza y ganadería, por su parte, el trabajo propio de los varones (Armas Asín, 2001; Silverblatt, 1990). Ahora bien, cabe señalar que dicha división no era rígida, sino que, en función de las circunstancias, las mujeres podían alcanzar una mayor presencia en las cosechas e incluso “los varones (...) hilaban y tejían cuando era necesario” (Silverblatt, 1990, p. 9). Ello porque, señala Silverblatt (1990, p. 10), la realización de las labores del hogar por parte de las mujeres no se llevaba a cabo con vistas a servir al marido, sino en aras de contribuir al conjunto de la comunidad de manera complementaria y horizontal con el varón y en ausencia, en último término, de una desvalorización de su trabajo. Otra señal de que, efectivamente, el género articulaba las sociedades en el Incario, si bien, no necesariamente de manera jerárquica, es ofrecida por el sistema de descendencia paralela. A él dedicaré el siguiente párrafo.

El sistema de descendencia paralela es recogido como evidencia histórica en muchas investigaciones sobre el Incario (Armas Asín, 2001; Silverblatt, 1990). Al contrario que la patrilinealidad o la matrilinealidad, el sistema de descendencia paralela implica que, mientras las mujeres se conciben como pertenecientes al linaje de sus madres y abuelas, los hombres hacen lo propio con el linaje de sus padres y abuelos (Silverblatt, 1990, p. 3). Este no figuraría únicamente como sistema de parentesco a nivel simbólico, sino que también habría de articular la herencia, de modo tal que, como el antropólogo Tom Zuidema habría descubierto en el Valle Sagrado de Cusco, los derechos sobre las tierras, aun no siendo estas de propiedad privada, eran transmitidos de mujer a mujer (ver Armas Asín, 2001, p. 674), así como también los tributos a los que tenían acceso las familias nobles: “otros investigadores se percataron -señala Armas Asín (2001)- de que (...) las mujeres de las panacas cuzqueñas tenían acceso a los recursos tributarios que recibían sus linajes” (p. 674). En última instancia, este paralelismo entre los géneros, *a priori* no jerárquico, puede ser observado, también, en la clasificación de las divinidades y en la relación que, con base en la anterior, el inca y la coya (su esposa) establecían con el pueblo.

El diagrama de Viracocha, realizado por el cronista Pachacuti Yamqui, y presentado a continuación en la versión original y en su adaptación traducida, resulta ilustrativo del paralelismo de género entre las deidades adoradas en el Cusco. En él, se puede observar el modo en que, de una deidad suprema andrógina (a saber, Viracocha),

se suceden dos divinidades, cada una de las cuales se asocia con uno de los dos géneros: la Luna, de la cual descendían las mujeres, y el Sol, por su parte, del cual provenían los varones. En este sentido, hombres y mujeres estilaban organizar cultos distintos en correspondencia con sus diferentes deidades, de manera tal que no resultaba extraño que fuesen sacerdotisas las que dirigiesen el culto de la Luna y de todas aquellas deidades que de ella se sucedían (Rostworowski, 1999; Silverblatt, 1990). Ahora bien, era la coya, la esposa del inca, la que era considerada como la heredera más directa de la Luna, motivo por el que se piensa que ella, y no el inca, encarnaba, conforme a este sistema de descendencia paralela, la verdadera autoridad al respecto de las mujeres del Incario.

La ideología del paralelismo genérico colocaba a la soberana hija de la Luna, a la cabeza de todas las mujeres del imperio, en contraposición al inca, quien, como hijo del Sol, presidía sobre todos los hombres (...) Como hija de la Luna y representante de todo el sexo femenino, la Coya tenía con su divina madre una relación igual a la que el Inca tenía con su padre, el Sol. Como si fueran espejos sexuados, el Inca adoraba al Sol con la ayuda de los supremos sacerdotes masculinos del imperio, en tanto que la Coya rezaba a la Luna en compañía de sus hechiceras o sacerdotisas escogidas. (Silverblatt, 1990, pp. 40-41)



Duviols, Pierre (1997). La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui [dibujo]. En Thérèse Bouysse-Cassagne (Ed.) *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. CREDAL, IFEA.

A lo largo de esta sección se han presentado, en primer lugar, las evidencias históricas que, como la participación de las mujeres en la vida política y bélica o su representación cultural positiva, parecerían cuestionar la tesis comunitaria al respecto de la existencia de un patriarcado ancestral en el Incario. Seguidamente, se ha constatado

que, a pesar de ello, sí habría existido un orden de género que es atestiguado por el sistema de descendencia paralela o por la operatividad de una división del trabajo por género. Por último, resta dirimir si dicho orden de género se construía sobre una concepción dimórfica del sexo (sistema sexo-género) o si, por el contrario, lo hacía con base en la performatividad fluida de los sujetos, tal y como Sylvia Marcos (1995, 2012) sugiere, por ejemplo, para las sociedades mesoamericanas, o Rita Segato (2003a), por su parte, para las comunidades yoruba. Esta parecería ser la tesis que, tras constatar la existencia de prácticas transgresoras del género binario y la pública aceptación de las relaciones homoeróticas, Horswell sostiene para el caso del *Tawantinsuyu*⁷⁷. En efecto, el ejemplo de los enchaquirades⁷⁸, o las crónicas de Cieza de León y de Fray Domingo de Santo Tomás (ver Armas Asín, 2001), quienes asumen lo común de las relaciones homoeróticas entre los andinos e incluso su carácter ritual y sagrado⁷⁹, indicarían que no sólo el patriarcado no articulaba el orden de género en los Andes, sino que además este no se construía sobre el rígido binomio macho-hembra, ni tampoco así sobre el imperativo de la orientación heterosexual del deseo.

Ahora bien, resulta importante recalcar que no todas las evidencias recopiladas con anterioridad figuran como válidas para la totalidad de las comunidades que en el Incario habitaban ni, así mismo, para todas las etapas por el *Tawantinsuyu* atravesadas. De hecho, autoras como Silverblatt (1990) reconocen el modo en que, con la llegada de los incas al Cusco y la formación del Incario, el paralelismo igualitario entre los géneros, el cual habría articulado a las sociedades indígenas previas, permanecería en su forma pero, a su vez, se habría visto modificado en su contenido con razón de la imposición del dominio étnico y de clase de los incas. En otras palabras, el paralelismo de género habría dejado paso, con la implementación del orden político del *Tawantinsuyu*, a una jerarquía

⁷⁷ La existencia de un rígido sistema sexo-género en el Incario parece ser, por el contrario, un incuestionable para las feministas comunitarias. Ello porque, en su lectura, existen evidencias incontestables que apuntan a la presencia de un principio heteronormativo en la región andina (a saber: el *chacha-warmi*), pero también porque, para Paredes y Guzmán (2010, 2012), el sexo dimórfico es caracterizado como un natural *a priori* y el género, ahí donde opere, consideran, lo hará siempre, necesariamente, como la extensión socio-cultural de aquel. No hay cabida, por ende, en su planteamiento, para una organización de género que no se asiente en el binomio macho-hembra y en la *heterosexualización* de su deseo.

⁷⁸ Ver página 137 del presente documento.

⁷⁹ "Verdad es que generalmente entre los serrano y los yungas se introdujo un vicio bajo la forma de la sacralidad, y es que en cada templo o adoratorio principal tienen un hombre o dos o más, según el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres desde que son niños, y hablan como tales, y a su manera remedan a las mujeres. Con éstos, como vía de santidad, tienen sus fiestas. Y tienen relaciones carnales con ellos, especialmente los Señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos; el uno, indio de la sierra, que estaba para este efecto en un templo, que ellos llaman Guaca, de la provincia de Conchucos...el otro era de la provincia de Chincha" (Fray Domingo de Santo Tomás, citado por Armas Asín, 2001, p. 682).

de género instaurada progresivamente con el afán de impulsar el dominio incaico. Este fenómeno es ejemplificado, señala Silverblatt (1990), por la inscripción única del varón en el censo estatal (y no así de las mujeres), por la posibilidad restringida al inca y a algunos hombres de la nobleza de practicar la poligamia (posibilidad no permitida a las mujeres) y, en último término, por el intercambio de mujeres, encarnado en la figura de las *acllas*. Asimiladas a las vírgenes vestales de Roma, las *acllas*, tal y como las caracteriza Julieta Paredes (2018), eran mujeres escogidas en nombre del inca de entre las distintas comunidades que conformaban el *Tawantinsuyu* para ser llevadas al *Acwasalli*. Tras un periodo de formación, eran encomendadas a distintas funciones en virtud del estatuto que le era concedido por causa de su linaje o belleza: el tejido u otras tareas del hogar, el oficio de rituales en honor de deidades o, en última instancia, el matrimonio con el inca o con otros hombres de la nobleza, son tan sólo algunas de las actividades a las que eran destinadas (Rostworowski, 1999; Silverblatt, 1990).

Los anteriores ejemplos pueden ser pensados como indicios de una tendencia a la institución de la dominación masculina a manos de los incas en los años previos a la conquista española del *Tawantinsuyu*, ahí donde, de acuerdo con el planteamiento de Silverblatt (1990), sólo existía el paralelismo y la reciprocidad entre los géneros⁸⁰. A mi parecer, el gran acierto de Silverblatt consiste en su capacidad para observar el dinamismo que permeaba la región andina precolonial, alejándose así de cualquier propensión a presentar el *Tawantinsuyu* como si de una realidad monolítica y ahistórica, que sólo habría sido transformada una vez sucedidos los procesos de colonización, se tratase. Esta figura como otra de las principales críticas que, entiendo, pueden ser formuladas al respecto de la obra de Horswell y, especialmente, de la hipótesis comunitaria en defensa de un patriarcado originario ancestral: la ausencia de una concreción en torno a los tiempos y las comunidades concretas en las que se enmarcan las evidencias materiales por ellos presentadas en sus respectivas investigaciones. Mi conclusión, en consonancia con la investigación de Silverblatt, es, entonces, que aquello que las comunitarias identifican como evidencias de un patriarcado ancestral, en verdad no serían más que indicios que atestiguan el tránsito del Incario hacia un sistema sexo-género de dominación masculina que vendría a substituir a un sistema de género caracterizado, no por la

⁸⁰ Recuérdese, esta también es la tesis sostenida por Aura Cumes (2019b) al respecto de la región mesoamericana y, en concreto, del pueblo maya quiché: la substitución de la complementariedad dual de los géneros por una institucionalización progresiva de la dominación masculina, la cual, sin embargo, se habría visto abruptamente interrumpida por la invasión española y la imposición de un patriarcado colonial.

sexuación binaria, ni tampoco así por la jerarquía -y en ello coincido con Horswell-, sino por la horizontalidad, el paralelismo y la dualidad fluida. Una transformación que, sin embargo, se vería del todo truncada con la imposición del patriarcado colonial.

4. Entronque patriarcal: la transformación del orden de género con la conquista española

Podemos referirnos al orden social del *Tawantinsuyu* como una organización de género no necesariamente binaria, siguiendo el planteamiento de Michael Horswell (2013); como un paralelismo de género que paulatinamente habría de dejar paso a una jerarquía, tal y como lo dibuja Irene Silverblatt (1990), o, de atender a la propuesta comunitaria, como un patriarcado originario ancestral (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). Ahora bien, si en algo coinciden las tres propuestas es en que la conquista española y la transculturación de valores que ella supuso implicó la total transformación del ordenamiento género tal y como era concebido en el Incario para imponer, sobre aquel, un patriarcado colonial. De aceptar la tesis comunitaria conforme a la cual el sistema patriarcal ya articulaba la sociedad inca, dicha transculturación consistiría nada más que en una imbricación de ambos sistemas patriarcales, a saber: el patriarcado originario ancestral y el patriarcado colonial. A él es que las feministas comunitarias se refieren con el término de *entronque patriarcal*⁸¹. Este último apartado se dirige, precisamente, a problematizar la noción de *entronque patriarcal* y a pensar, desde las investigaciones de Paredes y Guzmán y aquellas otras mencionadas a lo largo de este capítulo, cómo es que la conquista habría supuesto un menoscabo para el bienestar de las mujeres indígenas.

El término *entronque* es recuperado por las feministas comunitarias del uso que de él se haría en los años ochenta en referencia a la incursión de los movimientos de izquierda en la corriente nacionalista de Bolivia (Paredes Carvajal, 2017, p. 5) para hacer alusión, por su parte, a cómo el patriarcado originario ancestral existente en *Abya Yala* se habría articulado con el patriarcado occidental como consecuencia de la penetración

⁸¹ Por el contrario, de adherirnos a la argumentación de Silverblatt o, en su caso, de Michael Horswell, la invasión española habría supuesto, no el encuentro entre dos patriarcados, sino la imposición de un sistema sexo-género patriarcal ahí donde aquel no existía. Este posicionamiento se aproxima, en efecto, a la tesis sostenida por María Lugones o Aura Cumes. Cabe señalar, sin embargo, que en esta sección aludiré al *entronque patriarcal*. Ello, en tanto el cometido de este capítulo es presentar las reflexiones que al respecto las feministas comunitarias realizan.

colonial⁸². Es de gran relevancia precisar que, de acuerdo con las comunitarias, el entronque patriarcal no alude a una suma, ni tampoco así a una yuxtaposición, de los dos sistemas de organización patriarcal (el ancestral originario y el occidental colonial), sino a una imbricación complementaria que habría dado lugar a una *nueva realidad planteada* por la que hombres colonizados y colonizadores se habrían aliado y *afinado sus formas de oprimir a las mujeres* (Paredes Carvajal, 2017; Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo, 2014). El resultado: un *sistema planetario de dominación patriarcal* (Paredes Carvajal, 2018, p. 57) que, a pesar de contar con la colaboración de colonizados y colonizadores, beneficia a estos por encima de los primeros en virtud del factor de la raza.

En “La vida de las mujeres en el *Tawantinsuyu* bajo el patriarcado ancestral originario”, pudimos comprender, de la mano de Julieta Paredes, cómo aquello que ella nombra como *patriarcado precolonial* organizaba la experiencia de las mujeres en el Incario. Sin embargo, para ser capaces de dimensionar la consistencia del entronque patriarcal, resulta menester pensar también en el patriarcado occidental tal y como estaba operando en Europa en el momento inmediatamente anterior a los procesos de colonización. Paredes (2018), sirviéndose de los análisis llevados a cabo por Silvia Federici en su célebre texto *Calibán y la bruja* (2019), repara en cómo, el ocaso de la Edad Media y el inicio del entramado capitalista que se fragua en el *viejo continente* a finales del siglo XIV, habría supuesto para las mujeres europeas la pérdida de sus tierras a causa de los nuevos cercamientos y el disciplinamiento de sus cuerpos. Este último habría sido posible gracias al dispositivo de la caza de brujas, el cual garantizaba su desposesión de toda episteme y autonomía en lo que a la salud sexual y reproductiva se refiere. A ello cabe sumarle, además, la invisibilización que, como consecuencia de la aparición de un trabajo remunerado históricamente asociado con los varones, se empieza a producir del trabajo por las mujeres realizado. Este es el patriarcado que, concluye Paredes, llega a *Abya Yala* con la conquista del subcontinente.

¿Cuál es el alcance que el entronque entre este patriarcado occidental y el patriarcado ancestral originario habría tenido para las mujeres indígenas? Uno de los principales efectos recalcados por Paredes (2018) no es otro sino la pérdida de su

⁸² Las comunitarias inciden en la profunda significación que subyace a su decisión política de hacer uso de la expresión *penetración colonial*. Para ellas, hablar de penetración colonial en referencia a la invasión española permite subrayar la violencia que le fue propia a este fenómeno y que resultaría, en algún sentido, análoga a aquella ejercida en el coito no deseado (Paredes Carvajal, 2012, 2017).

capacidad de subsistencia e independencia económica. En efecto, ahí donde con anterioridad existía una propiedad comunitaria cuyos derechos eran transmitidos de acuerdo con un sistema de descendencia paralela, se impone ahora una propiedad privada transmitida conforme a un esquema de parentesco patrilineal. Tanto las mujeres como los hijos de la pareja pasan entonces, por el decreto del Virrey Francisco de Toledo, a formar parte del linaje del marido, a quien se le otorga, además, el derecho de supervisar y autorizar cualquier movimiento económico que su esposa, considerada legalmente menor de edad, pudiese realizar (Silverblatt, 1990, pp. 87-88). Significa esto, advierte Armas Asín (2001), “que en toda transacción legal debía contar con la autorización previa de un varón que debía actuar como su tutor. Cualquier movimiento de bienes heredados por ellos como el dote llevado al matrimonio debía darse con el permiso de este. Tenían [las mujeres] el derecho de propiedad pero no el control efectivo sobre el mismo (...) En este sentido, la ley se enfrentaba a las costumbres andinas” (p. 686). A este menoscabo de la libertad económica de las mujeres cabe sumarle, también, su exclusión de los gremios de artesanos, a pesar de haber sido ellas las que, tradicionalmente, se habrían dedicado a la empresa del tejido (Silverblatt, 1990, p. 89)

Paredes (2018) menciona, en un segundo momento, la exclusión de la vida pública de la que las mujeres fueron objeto. Recuérdese, era común en la época incaica y, en especial, entre las comunidades no cusqueñas, que las mujeres pudiesen acceder al puesto de curaca o jefa del *ayllu*. Con la llegada de los españoles, esta posibilidad fue menoscabada hasta su completa extinción, en tanto aquellos escogían a los indígenas varones como sus interlocutores en la esfera pública. La única manera de que alguna mujer llegase a figurar como autoridad política era la de que no existiese descendencia masculina alguna, como así sucedió en el caso de Doña Martina de la Paz Chiguantupa, única heredera de su padre (Silverblatt, 1990, p. 113). De la siguiente forma narra el cronista Guamán Poma de Ayala la pérdida de derechos políticos de las mujeres tras los procesos de colonización: “los corregidores y padres y comenderos...a las mugeres lexítimas o hijas de derecho se las quita el derecho [a gobernar] que tiene desde los *Yngas* y posición por faboreser al rico yndio” (citado por Silverblatt, 1990, p. 114).

El tercer efecto que la conquista tendría sobre los cuerpos de las mujeres, nombra Paredes, es el epistemicidio al que fueron sometidas a través del proceso de persecución por extirpación de idolatrías, contraparte de la caza de brujas europea. El estereotipo de la *mujer vieja y pobre*, con conocimientos sobre la naturaleza y su cuerpo, habría sido proyectado sobre las mujeres de los Andes, región donde, de acuerdo con la Iglesia

Católica, no quedaban dudas de la propagación del diablo. “Cómo explicar sino la devoción mostrada por esta gente a los cerros, los árboles, las piedras, el sol, la luna, los ríos y las fuentes (...) ciertamente el diablo había arribado” (Silverblatt, 1990, p. 126). Sus principales interlocutoras y difusoras, en efecto, no podían ser otras sino las mujeres. Cabe destacar, no obstante, que, dada la cosmovisión dialéctica del universo que prosperaba entre los andines, en ausencia de una contraposición entre el mal y el bien, difícilmente la noción de hechicería podría figurar presente en su imaginario. La brujería, entonces, puede ser pensada como un artículo de importación europea para el caso de los Andes, región donde, no sólo las mujeres habrían sido privadas de sus conocimientos bajo la amenaza de ser perseguidas como brujas, sino también excluidas, en último término, de los colegios especiales que eran fundados por los españoles para la descendencia de las élites indígenas. En ellos, sólo los varones tenían cabida (Silverblatt, 1990, p. 89).

En cuarta instancia, es menester nombrar el modo en que la sexualidad fue resignificada en los Andes tras la conquista española y cómo las mujeres habrían sido condenadas a la pérdida de su autonomía y libertad sexual y reproductiva debido a las múltiples agresiones sexuales que contra ellas fueron perpetradas, tanto por parte de los varones colonizadores, como de sus compañeros colonizados. En el Incario, debemos saber, el *servinakuy*, esto es, el ejercicio de relaciones sexuales premaritales, no era objeto de persecución, pues la virginidad únicamente era considerada valiosa en el caso de las *acllas*; de igual modo, tampoco parecía existir prejuicio alguno al respecto de las relaciones homoeróticas (Armas Asín, 2001, p. 692). Estas prácticas, sin embargo, pasaron a ser condenadas con la proclama de las ordenanzas del Virrey de Toledo, entre las cuales se podían leer: "No os engañen los hechiceros que dicen que antes de casarse se amancebaban primero. Y si sí lo hacen hoy día, son entonces hijos del diablo y enemigos de la ley de Dios (...) Ordeno y mando, persuadir y quitar a los indios esta costumbre tan nociva e perniciosa (citado por Armas Asín, 2001, p. 692). La condena: cincuenta remazos y trasquila de cabello a hombre y mujer que viviesen juntas sin estar casados. Los sacerdotes desempeñaron, *de facto*, un papel fundamental en la identificación de los casos en los que dicha ley era violada. Entre las preguntas recurrentes del confesionario, se encontraban, por ejemplo, aquellas referentes al *servinakuy*, así como al conocido como *pecado de la sodomía*. Finalmente, la única relación sexual aceptada era el considerado como *sexo natural*, esto es, aquel llevado a cabo con un propósito reproductivo (Armas Asín, 2001, p. 692). Se implementa así el control sobre la

sexualidad de las mujeres, una de las dimensiones del sistema patriarcal por Sylvia Walby (1990) mencionadas.

Por último, la explotación laboral de las mujeres puede ser considerada otra de las opresiones que por la colonia fueron impuestas. Condenadas por los encomenderos a trabajos forzados, muchas de ellas eran obligadas a dedicarse al tejido. Ello, luego de haber sido sustraídas de sus hogares y privadas de su libertad. Otras muchas, por su parte, se vieron en la necesidad de acudir a la mita⁸³ con sus maridos, o de vender su fuerza de trabajo de maneras diversas en aras de contribuir con sus compañeros al pago del tributo. A pesar de ello, existen diversos documentos, como las crónicas de fray Buenaventura de Salinas, que constatarían las múltiples traiciones de las que las mujeres indígenas fueron objeto por parte de los varones de sus comunidades, quienes, para no ir a la mita, preferían alquilar “a sus hijas y mujeres a los mineros, a los soldados y mestizos, a cincuenta o sesenta pesos” (citado por Armas Asín, 2001, p. 691), o incluso ofrecerlas como obsequio a cambio de determinados favores, tal y como recoge en sus textos Guamán Poma de Ayala: “algunos yndios cazados, ellos propios lleuan a sus mugeres y algunos lo lleuan a las ijas o ermanas o sobrinas a los padres de la dotrina y lo mete a las cocinas y lo alcagüetea. Ellos propios lo concienten porque le haga alcalde o fiscal o sacristán. Y ancí tiene tanto fabor del yndio (citado por Paredes Carvajal, 2018, p. 62).

Para Paredes y Guzmán, los anteriores fenómenos sólo pueden ser explicados si, con anterioridad, existía en los Andes un imaginario patriarcal de base que legitimase el intercambio de mujeres. Aceptan así *con dolor (...) que nuestros abuelos traicionaron a nuestras abuelas* (Paredes Carvajal, 2017, p. 6) en un pacto patriarcal con los colonos del que también los colonizados sacaron provecho, a pesar de que habrían sido aquellos primeros los principales beneficiados: “Nuestros ancestros hombres indígenas fueron aceptando la imposición de la colonia, aprendiendo rápidamente la explotación y dominio sobre las mujeres (...). Con el entronque patriarcal los hombres indígenas, aceptan y buscan privilegios usando a las mujeres como intercambio, pactos y alianzas de poder entre hombres”, afirma Julieta Paredes (2018, p. 62). Ahora bien, aún sin negar la articulación de dicha alianza masculina, entiendo que es necesario complejizarla. Así lo hace Aura Cumes (2021), recuérdese, cuando problematiza la buena disposición de los varones colonizados a pactar con los españoles y, con ello, a intercambiar u ocupar como botín de guerra los cuerpos de sus compañeras. A pesar de aceptar que estas sucesivas

⁸³ Sistema de trabajo forzado por el cual los varones de la colonia cumplían con sus responsabilidades tributarias y recibían un pequeño salario.

traiciones tuvieron, en efecto, lugar, Cumes señalará, sin embargo, que se trataría de una situación límite a la que los varones indígenas se vieron llevados ante las múltiples amenazas de destrucción de su comunidad. Prueba de que existió una resistencia por parte de los hombres andinos a operar bajo la lógica del patriarcado colonial se rastrear, por ejemplo, en su reticencia a delatar a las mujeres de sus comunidades bajo la acusación de brujería. Advierte Silverblatt el modo en que, mientras en Europa las mujeres eran consideradas parias de su sociedad y frecuentemente denunciadas, no así en los Andes, donde prácticamente no existieron señalamientos en los interiores de las comunidades. Si bien este silencio habría sido percibido en la época como un síntoma del miedo que los varones del *Tawantinsuyu* albergaban en torno a la brujería, Silverblatt (1990) se pregunta si, más bien, dicho fenómeno no estaría revelando, “tal vez, que las identidades de estas mujeres estaban siendo protegidas por sus compañeros indígenas debido a sus poderes de resistencia a las fuerzas coloniales” (p. 189).

Complejizar los factores y condicionantes que incidieron en el pacto patriarcal no implica, de hecho, la negación de que fueron las mujeres indígenas las más perjudicadas por la invasión española, en tanto que sus compañeros serían designados como intermediarios entre los colonizadores y las comunidades y compensado su pérdida de poder en la esfera pública, en más de una ocasión, con lo que Rita Segato (2013b, 2016) denomina como una *hipermasculinización en la esfera privada*. Por consiguiente, habrían sido múltiples las estrategias de resistencia que tuvieron que ser adoptadas por las mujeres andinas. Ejemplo de ello es la figura de Ana Suta Pongo Piña, quien, después de que su marido vendiese parte de sus tierras sin consenso previo, emprendió una demanda legal en contra de él, o de Juana Chimbo, mujer que habría hecho de su ahijada su heredera, arguyendo que “no tengo ningún pariente, porque mi marido no tiene derecho a mis tierras” (Silverblatt, 1990, p. 88). De igual modo, así como era recurrente que los hombres huyesen de la mita para ejercer como *yanaconas*, muchas mujeres indígenas se resguardaron en las *punas*, lugares de resistencia cultural que se encontraban alejados de los poblados españoles y próximos, por su parte, a los cementerios y templos dedicados a sus divinidades. Ahí, renegaban del cristianismo para abrazar su culto, convirtiéndose, en consecuencia, en las oficiantes por excelencia de las ceremonias ancestrales (Silverblatt, 1990, p. 153). La última de las prácticas más frecuentes de resistencia que eran encarnadas por las mujeres consistía, tal y como fue atestiguado por Guamán Poma de Ayala, en el infanticidio de hijos varones. El cronista de ascendencia incaica se refería a este fenómeno en sus crónicas del modo que sigue: “las madres...en pariendo varones

los ahogan” (citado por Silverblatt, 1990, p. 154). Este infanticidio masculino es interpretado por Silverblatt (1990) nada menos que como un síntoma de la desilusión que las mujeres vivían ante el pacto patriarcal del que sus compañeros indígenas participaban, de modo tal que preferían asesinar a sus hijos varones antes que verlos crecer para sentir luego su traición.

Se han analizado, hasta el momento, las hipótesis planteadas por las feministas comunitarias aymaras al respecto de la existencia de un patriarcado ancestral y el acontecer del entronque patriarcal. De manera simultánea, he venido dando cuenta de los contraargumentos que a su planteamiento pueden ser formulados. Ello porque, como detallé, este último capítulo se encuentra destinado al examen crítico de aquellos posicionamientos que, en contrapunto con los presentados en el capítulo tercero, sostienen la existencia de una organización patriarcal del género en la *Abya Yala* preintrusión colonial. Es con vistas a este mismo propósito que resulta menester, entiendo, introducirnos en el pensamiento de la feminista argentina Rita Laura Segato, cuya postura al respecto del carácter moderno-colonial del sistema sexo-género patriarcal, muy próxima, por cierto, a la sostenida por las comunitarias, es referida en la práctica totalidad de las investigaciones que problematizan la cuestión de la colonialidad del género y el debate que en torno a ella es suscitado (Cascón Calvo, 2020; Cumes, 2019c; Espinosa Miñoso, 2016; Mendoza, 2014a; Oyhantcabal, 2021). A su estudio es que dedicaré las últimas páginas de este capítulo final.

B. RITA SEGATO. EL ORDEN MODERNO/COLONIAL Y EL TRÁNSITO DEL PATRIARCADO DE BAJO IMPACTO AL PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDAD

Nacida en Argentina y con una primera formación como música, Rita Laura Segato habría estudiado antropología en la *Universidad de Buenos Aires*, para especializarse con posterioridad en etnomusicología y obtener, en última instancia, su doctorado por la *Universidad Queen's de Belfast*. Durante más de cuatro décadas, Segato residió en Brasil, donde ejerció como profesora de Antropología y Bioética y directora, por su parte, del grupo de investigación de Antropología y Derechos Humanos del CNPq⁸⁴. Gran parte de

⁸⁴ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil.

sus obras versan, no obstante, sobre la antropología de las religiones y, para el caso que nos compete, acerca de las relaciones de género y la violencia que las imbuye en la actualidad. En este sentido, refiere a la violencia en contra de las mujeres y al feminicidio como un nuevo sistema de comunicación o lengua que se caracterizaría, más que por su finalidad instrumental, por su dimensión expresiva. Su objetivo: alimentar lo que aparece, a sus ojos, como una *pedagogía de la crueldad* (2013c, 2016). De ello deja constancia en algunas de sus obras más relevantes, entre las que destacan: *Las estructuras elementales de la violencia* (2003c), *La guerra contra las mujeres* (2016) o *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado* (2013c), esta última resultado de la investigación que por ella fue llevada a cabo, en el año 2004, en torno a los feminicidios de Ciudad Juárez (México).

Si bien difícilmente se encontrará algún texto en el que Segato se reconozca como feminista descolonial, no resulta rara su clasificación como tal por parte de aquellas monografías destinadas a la exposición de las bases teóricas de los feminismos descoloniales y a la enumeración de sus representantes (Cascón Calvo, 2020; Montanaro Mena, 2016; Oyhantcabal, 2021). Aun siendo consciente de lo problemático de inscribir a una autora en una vertiente de pensamiento de la que ella no se reconoce como formando parte, dicha vinculación no resulta del todo desacertada, a mi parecer, para este caso concreto. Ello, de tomar en consideración que, en su artículo “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad de poder” (2013a), es la misma Rita Segato quien reconoce como propio el marco teórico de la colonialidad de poder, el cual, admite, comparte con su compatriota María Lugones. De manera similar, en una obra más reciente, titulada *Contra-pedagogías de la crueldad* (2021a), la antropóloga no duda en elogiar el cruce entre el pensamiento decolonial y el feminismo, especialmente en lo que a la problematización del patriarcado refiere. De aquel cruce, es que opina: “es probablemente la más creativa y sofisticada de las contribuciones del feminismo contemporáneo, y es en esa perspectiva que me sitúo” (p. 21). Por este motivo, entiendo que la asunción de las reflexiones de Rita Laura Segato como parte constituyente de los feminismos descoloniales latinoamericanos no es, en absoluto, desafortunada. Ahora bien, dada la diversidad existente dentro de esta corriente de los feminismos, no debe sorprenderse le lector ante el hecho de que el posicionamiento de la autora de *La guerra contra las*

mujeres difiera, substancialmente, de aquel otro sostenido por María Lugones al respecto de la colonialidad del género.

Defiende Segato (2021a, p. 21) que el material etnográfico por ella revisado la habría conducido a refutar las hipótesis centrales que por María Lugones son vertidas en el texto fundador del feminismo decolonial: “Colonialidad y género”. Aquellas son: (i), la concepción del género, y no únicamente de la raza, como eje vertebrador de la colonialidad del poder y, (ii), la convicción de que el sistema sexo-género patriarcal fue impuesto en *Abya Yala* como resultado de los procesos de colonización. Por el contrario, aun compartiendo marco teórico, las conclusiones por Segato (2013a, 2021a) esgrimidas resultan del todo distintas. En primer lugar, la antropóloga sostiene que existían, en los períodos previos a la conquista, formas de patriarcado que operaban en el subcontinente, si bien, reconoce, con los procesos de colonización, aquellas se tornarían “en una forma mucho más letal del patriarcado”: el patriarcado moderno (2013a, p. 54). La aceptación de un patriarcado precolonial encamina a Segato a refutar, en segunda instancia, la caracterización de la colonialidad como articulada, no sólo por la raza, sino también por el género. Y es que, para Lugones (2008), recuérdese, raza y género se imbricaban en el centro de la colonialidad en aras de ordenar las distintas dimensiones de la existencia humana. Por el contrario, si aceptamos, con Segato (2021a), que el género ya figuraba presente en el subcontinente, entonces este se erigiría nada más que como uno de esos ámbitos que por los procesos de racialización fueron transformados, y no así como un nuevo vector del poder por la conquista introducido⁸⁵.

Amén de las indagaciones etnográficas, es menester tomar en consideración que las distintas conclusiones a las que ambas autoras llegan al respecto del ordenamiento de género en *Abya Yala*, dependen, en buena medida, de sus distintas comprensiones de aquello en lo que consiste el género y el patriarcado. De este modo, mientras que para María Lugones (2008) no es necesario que el género funja como articulador social, ni tampoco así que los arreglos de género sean, a fuerza, heterosexuales y/o patriarcales, postura muy distinta será la sostenida por Rita Segato. Para esta última, el género es siempre patriarcal: no existen evidencias materiales que apunten, argumenta, a otra forma

⁸⁵ Esta observación acerca del distinto modo en que María Lugones y Rita Segato caracterizan el vínculo entre la colonialidad y el género se la debo al doctor Donovan Hernández, quien llevó a cabo una apunte al respecto en el seminario *2023-1 Género, sexualidad y poder*, del Programa de Posgrado en Estudios de Género de la UNAM.

histórica de organización de género que no haya sido jerárquica, es decir, patriarcal. Es más, sostiene: el patriarcado se arraiga en el propio tiempo filogenético de la especie humana, de modo tal que, aun no siendo natural, sino históricamente construido, se confunde en su desarrollo con el propio devenir de la experiencia humana (2021a, p. 59). En esto, Segato no sólo se distancia del pensamiento de María Lugones, sino que se aproxima a aquel otro sostenido por las feministas comunitarias aymaras: el género es pensado, por unas y otras, como sinónimo del patriarcado y el patriarcado, por su parte, como el primer sistema de opresión⁸⁶. Ahora bien, se separa de aquellas, sin embargo, en la confrontación del posicionamiento comunitario conforme al cual el género es concebido en correspondencia necesaria con el cuerpo sexuado. De sus análisis de los cultos de las sociedades afrobrasileiras sostendrá Segato (2021a, p. 28), por el contrario, que no toda construcción de género se erige sobre la supuesta naturalidad del dimorfismo sexual.

Como corolario de lo explicado con anterioridad, la autora de *La nación y sus otros* (2013a, 2015, 2021a) postula la operatividad de un patriarcado en la *Abya Yala* anterior a la conquista, al que denominará, no ya como *patriarcado originario ancestral*, como así lo hacen Adriana Guzmán y Julieta Paredes, sino como *patriarcado de baja intensidad*. De manera análoga, emulando la conceptualización del *entronque patriarcal* que por las comunitarias es elaborada en alusión a la refuncionalización patriarcal acaecida con motivo de la colonización, Segato describirá el tránsito del patriarcado de baja intensidad a un otro patriarcado de alto impacto. A lo largo de esta sección, intentaré dar cuenta del modo en que la pensadora detalla la situación vivida por las mujeres en ambos escenarios, concernientes a los patriarcados de baja y alta intensidad. Ahora bien, considero de importancia hacer, con anterioridad, una breve incursión en su investigación de doctorado, la cual, emprendida en los años ochenta con motivo del estudio del panteón de una comunidad religiosa afrobrasileira en la ciudad de Recife (al nordeste de Brasil), le permitiría percatarse del distinto ordenamiento de género que en estas sociedades de culto *orisha* prevalecía. Fue este el momento, narra Segato, en que se encontraría, por vez primera, con la tensión entre la universalidad y el relativismo cultural en lo que a las

⁸⁶ Del modo que sigue secunda Rita Segato (2021a) la tesis comunitaria conforme a la cual el patriarcado es pensado como el sistema de opresión de todas las opresiones: “El patriarcado, como he afirmado anteriormente, es la primera pedagogía de poder y expropiación de valor, tanto en una escala filogenética como ontogenética: es la primera lección de jerarquía, aunque esa jerarquía haya ido mutando en la historia” (p. 15)

relaciones de género y de sexualidad respecta (2021a, p. 21). Es esta tensión la que se subyace, precisamente, a la pregunta por los orígenes del sistema sexo-género patriarcal en *Abya Yala*. Dedicaré, entonces, un breve espacio a estudiar cuáles fueron los hallazgos por Segato obtenidos en su incursión en las sociedades de culto *orisha* pues, entiendo, aquellos figuran intrínsecamente conectados con su teorización al respecto de la organización de género en el mundo-aldea anterior a la invasión española.

1. Un estudio de caso: la movilidad de género en el código afroamericano

Código afroamericano es el nombre con el que Segato (2021a, p. 21) denominó al conjunto de saberes y normas que rigen las sociedades de culto africano en Brasil, a las cuales se aproximaría, como se adelantaba, desde las comunidades que habitaban la región de Recife en los años ochenta. Fue en el afán por llevar a cabo un estudio etnopsicológico que vinculase la personalidad de los practicantes del culto con su panteón de *orishas* que Segato se percataría del modo en que este se relacionaba, también, con el ordenamiento de género (2021a, p. 21). Encontró así que, en las comunidades de Recife, el género no se construía con base en el dimorfismo sexual, sino en virtud de la naturaleza masculina o femenina del *orisha* que a cada sujeto le era asignada. Observó, de igual manera, que dicha masculinidad y feminidad no aparecían como identidades excluyentes, sino como grados de un *continuum* que fácilmente podían ser transgredidos y/o combinados entre sí. A este fenómeno es que se refirió con el término de *movilidad de género*, el cual entraba en sintonía con las múltiples orientaciones del deseo que eran aceptadas, así como con los diversos patrones de organización familiar existentes (Segato, 2003b). A su exposición dedicaré los siguientes párrafos, no sin antes agregar, empero, que, si bien Segato es consciente de las variaciones de los cultos *orisha* que de una sociedad a otra tienen lugar, entiende que las prácticas más elementales, como la asociación de *orishas* a cada individuo, la cual resulta determinante en la conformación de su personalidad, permanecen invariables entre las distintas regiones. En este sentido, justifica en sus obras, sus reflexiones sobre el género en las comunidades de culto *orisha* en el Recife bien podrían ser proyectadas sobre las demás existentes a lo largo del país brasileiro (2003b, p. 183).

Exponía en el capítulo tercero cómo, ante la tesis planteada por Oyèrónké Oyèwùmi (2017) en defensa de la inexistencia del género en el pueblo yoruba, Rita Segato (2003a) arguye que, aunque la anatomía no operaba, en efecto, como un eje de

organización de la sociedad yoruba precolonial, el género sí lo hacía. Este, lejos de configurarse con base en una lectura dimórfica de las corporalidades, se erigía, señala, en virtud del carácter masculino o femenino del *orisha* que a cada sujeto le era atribuido. Este mismo será el planteamiento defendido por la antropóloga al respecto de las comunidades de culto africano asentadas, con motivo del tráfico de esclavizados, en Brasil. En ellas, argumenta, los roles de género no son asignados a las personas en función de una suerte de determinismo biológico. Dicha biología de los cuerpos sólo jugaría un papel determinante, matiza, en la distribución de las actividades rituales, mas no así en la organización social de género, la cual figura, a ojos de Segato (2003b, p. 184), articulada, al igual que en el caso yoruba, en torno al *orisha* que a cada quién le es asignado. Cada *orisha*, explica Segato, es caracterizado, bien como masculino, bien como femenino, y así también lo serán las personas a las que son asociadas. De este modo, por ejemplo, de entre los seis *orishas* existentes en Recife, tres son masculinos y tres femeninos, representando, ahora bien, distintos grados de masculinidad y feminidad⁸⁷. Por consiguiente, una persona cuyo *orisha* sea femenino, también será percibida como tal en lo que a su personalidad respecta. Ello, con independencia de la naturaleza de su genitalidad.

A lo anterior cabe sumarle que, por regla general, a cada persona se le designa, no un único *orisha* o *santo* principal, sino también un segundo que lleva por nombre *ayuntó* (adjunto). En este orden de cosas, resulta posible que una misma persona se vincule con un *santo* principal masculino y un *ayuntó* femenino, o a la inversa. Es más: esta combinación es la deseable en el imaginario de la comunidad pues, se entiende, *orishas* femeninos y masculinos poseen, ambos, virtudes importantes, mas también sus respectivas limitaciones, por lo que su combinatoria resulta, lejos de ser excluyente,

⁸⁷ Sobre los seis *orishas* del panteón de Recife y sus grados genéricos, Segato (2003b) señala lo siguiente: “Entre los *orixás* mujeres, Oxum, la última hija, es considerada como el epítome de lo femenino: sensual, ingenua, dócil e infantil, deseosa de curar, ayudar y cuidar a los débiles. Iemanjá parece un poco menos femenina porque es la madre de los *orixás* y, por esa razón, más vieja e inhibida (...) En general, es más distante y su afabilidad se interpreta simplemente como ‘buenos modales’ o ‘cortesía’ en el trato. En el otro extremo, se describe a Iansa como una mujer masculina, con una personalidad casi andrógina. No ahorra esfuerzos para alcanzar sus objetivos y, en el papel de esposa de Xangó, es su compañera y colaboradora en la guerra pero no acepta cohabitar con él (...) Por otra parte, entre los santos hombres, Ogum es considerado como el epítome de la masculinidad, el señor del trabajo y la guerra, un hombre solitario de la selva que no se relaciona humanamente con nadie; es tenso, sesudo, serio y objetivo. A Xangó se lo ve como algo menos masculino que Ogum, por su carácter más emocional y afectivo. También tuvo que apelar algunas veces a la protección de su padre, Orixalá, y su madre, Iemanjá. Por último, Orixalá, el padre de todos, a pesar de describirse como muy masculino por su grado de autonomía y la inflexibilidad de sus opiniones, muestra igualmente algunos rasgos comunes a Iemanjá y Oxum, entre ellos la suavidad y la ternura; es más paciente y tolerante que Ogum y Xangó” (p. 186).

complementaria (2003b, p. 185). Por ejemplo, de los *santos hombres* se dice que son autónomos en su actuar, lo que les otorga una mayor capacidad de resolución. Sin embargo, ello les imposibilita reconocer sus dificultades y buscar la cooperación, por ende, de les demás. Por su parte, a los *santos mujeres* se les atribuye una mayor dependencia. La consecuencia: necesitan constantemente la aprobación de les otros pero, como contraparte, están más dispuestas a escuchar consejos y a colaborar en equipo (2003b, p. 184). Ningún *orisha*, sea masculino o femenino es pensado, ahora bien, como superior a les otros cinco; por ende, tampoco así la relación entre los géneros, señala Segato (2003b, p. 59), es jerárquica. Con todo, se entiende, la unión de un *orisha* masculino y uno femenino como *dueños de cabeza*⁸⁸ de una persona posibilita que, aun siendo esta predominantemente masculina o femenina, pueda transitar con mayor facilidad entre ambas personalidades, en función de la necesidad de la casuística, en un fenómeno que Rita Segato (2003b) denominó como *movilidad de género* (p. 217).

En síntesis, se puede concluir que el género en las comunidades afrobrasileiras de culto *orisha* no viene determinado por la anatomía de los cuerpos, sino por la personalidad de sus habitantes, la cual, a su vez, depende del *orisha* que le es asignado. En otras palabras, afirma Segato (2003b): “la atribución de un orixá a la ‘cabeza’ de la persona subvierte el determinante natural del sexo biológico en la definición del género de la personalidad” (p. 190). Por consiguiente, no existiría en estas sociedades, como tal, un sistema sexo-género, pues el género aparecería, más como una dualidad continua basada en criterios de carácter performativo y ritual, que como un binarismo excluyente fundamentado en la genitalidad biológica. Esta desestabilización del género se completaría, en segunda instancia, con la ausencia del mandato de la heterosexualidad obligatoria, en tanto la mayor parte de les practicantes del culto *orisha*, observa Segato (2003b, p. 183), mantendrían relaciones de carácter bisexual. Finalmente, cabe mencionar la desesencialización biológica en lo que respecta al núcleo familiar: en las comunidades de culto afrobrasileiro, señala Segato, no es la familia de sangre la que adquiere mayor relevancia, sino que aquello que se pone de relieve es el parentesco ficticio generado en virtud de un santo compartido. De este modo, en cada casa suelen habitar, no sólo individuos unidos por sus lazos consanguíneos, sino también aquellos que lo están en virtud de su *orisha*. Encabezada por una madre o padre de santo, las casas acogen, entonces, no

⁸⁸ Así se les denomina a los *orishas* asignados a les practicantes del culto africano en las sociedades brasileiras.

únicamente a los hijos legítimos de aquellos, sino también a los hijos de crianza y a aquellos otros de santo. A su vez, si una casa está liderada por una madre de santo, explica Segato (2003b, p. 191), esta podrá tener un compañero sexual masculino, el cual no necesariamente será el padre de santo de la familia, así como una compañera sexual femenina y podrá dividir sus funciones, en último término, con una segunda persona, la cual es denominada como *madre pequeña*. El sentido de esta forma extendida de parentesco, detalla Rita Segato (2003b, p. 198), no es otro sino el de expandir la disponibilidad de las redes de apoyo entre los practicantes del culto orisha.

La igualdad con que, independientemente de su género, son pensadas las *orishas* del panteón, así como la importante presencia comunitaria de las mujeres practicantes del culto afrobrasileiro, conduce a Segato (2003c, p. 59) a afirmar que se tratan estas de las comunidades más igualitarias, en términos de género, que existen en el mundo. Dicho de otro modo: la autora no sólo pondría en cuestionamiento la presencia en ellas de un sistema sexo-género, sino también de un patriarcado. Ahora bien, a mi entender, esta problematización entraría en conflicto con su propia concepción de género pues, recuérdese, para Segato (2021a, p. 59) el género es, siempre, necesariamente, jerárquico (*id est*, patriarcal). En cambio, en sus análisis de las sociedades afrobrasileiras de culto *orisha*, la antropóloga plantea la posibilidad de existencia de una sociedad donde el género, no sólo no se erige con base en el sexo, sino donde tampoco deviene en jerárquico y subordinante para las mujeres. Aquí una contradicción que, sin embargo, Segato (2003b) pareciera sortear al precisar que dicha organización genérica igualitaria no es propia de la tradición africana, sino resultado de los procesos de esclavitud. Advierte, entonces, el modo en que la esclavitud habría igualado a hombres y mujeres, menguando el poder de los primeros y liberando, en consecuencia, a “la mujer esclava y sus descendientes de una relación de subordinación con respecto a sus pares, a la cual habrían sido relegadas en sus sociedades de origen” (p. 210). Esta pérdida de dominio sobre los cuerpos de las mujeres se encontraría también en la raíz, concluye Segato (2003b, p. 213), del desplazamiento de la heterosexualidad obligatoria originaria en tanto, arguye, los varones esclavizados cuyo deseo poseía, con anterioridad, una orientación jerárquica, se vieron a partir de este momento incapacitados de perpetuar el control sobre las mujeres a través de su sexualidad. Es aquí donde surgen, entonces, posibilidades multiplicadas del deseo.

La invasión española de *Abya Yala* y el subsiguiente tráfico de esclavizados al que fueron sometidas distintas comunidades del continente africano habrían de forjar, de acuerdo con la hipótesis de Segato, el caldo de cultivo para una transformación de las relaciones de género patriarcales de las sociedades de culto *orisha*, una vez se hubiesen afincado en América Latina, en unas otras de carácter más igualitario. Frente a la tesis de Lugones (2008), para quien el sistema sexo-género patriarcal aparece como una invención colonial, Segato llegaría a sostener, entonces, que la igualdad de género, contraria a un patriarcado inherente a la filogénesis humana, se habría hecho paso en algunas comunidades afrobrasileiras, paradójicamente, como consecuencia de la coyuntura de la esclavitud. Ahora bien, ambas coinciden en que destino muy distinto habrían corrido las comunidades originarias de *Abya Yala*, donde, de acuerdo con Segato, un patriarcado que operaba con baja intensidad se habría visto intensificado y convertido en uno distinto de mayor impacto. Son varias las preguntas que surgen, sin embargo, al respecto de esta hipótesis: ¿es posible pensar en la existencia del patriarcado ahí donde no existe sistema sexo-género, tal y como parece pensarlo Rita Segato al formular que la organización yoruba se erigía sobre el género ritual y no sobre el sexo dimórfico? ¿Cuál fue la coyuntura que posibilitaría que, mientras en las sociedades afrobrasileiras, el patriarcado originario decreciese paulatinamente, en las comunidades indígenas de *Abya Yala*, de aceptar las tesis comunitarias y de la propia Segato, aquel se viese intensificado?

Por más que las anteriores inquietudes resulten, entiendo, legítimas, su problematización implicaría una incursión en el orden de género yoruba y en el proceso intercontinental de tráfico de esclavizados que excede, por mucho, los objetivos de este trabajo. Por ello, en las dos últimas secciones de este capítulo cuarto me centraré, en exclusivo, en la caracterización que la antropóloga argentina hace del patriarcado en las comunidades preintrusión colonial de *Abya Yala* y, así mismo, de sus correspondientes transformaciones como consecuencia de la invasión y colonización ibérica.

1. El mundo-aldea y el patriarcado de baja intensidad

Si bien *orden pre-intrusión colonial* es una de las categorías con las que Segato (2013b, 2015) refiere a la realidad de la *Abya Yala* anterior a la conquista no es, sin embargo, la única. Por el contrario, *mundo-aldea* es la denominación con la que, en gran parte de sus obras publicadas (2013b, 2015, 2016), la antropóloga decide aludir al subcontinente en los momentos previos a los procesos de colonización y a la imposición de lo que, en

continuidad con el concepto de *mundo-aldea*, acuñará como *mundo-estado*. Aun desde el reconocimiento de que, en efecto, la colonia habría modificado las estructuras del orden vigente con anterioridad, es de la convicción de Segato que dicha transformación habría consistido, más que en una imposición de valores ajena al imaginario del mundo-aldea, en una tergiversación, desde su interior, de las estructuras que lo conformaban. La consecuencia: la intensificación de un conjunto de jerarquías que, como aquellas relativas a la casta o al estatus, entre las que Segato (2013b) sitúa el género, ya figuraban presentes en el mundo-aldea. En este sentido, la desigualdad de género, lejos de ser un producto de importación colonial, habría estado presente, de acuerdo con el planteamiento de Segato, en las sociedades anteriores a la conquista, siendo por esta reforzada. Algo semejante, subraya la pensadora, a aquello a lo que ya habría “apuntado Julieta Paredes con su idea del ‘entronque de patriarcados’” (2013b, p. 80).

En el debate histórico y antropológico al respecto del carácter universal, o bien relativo, de la organización patriarcal de género, Segato (2003c, p. 21) parece situarse, *de facto*, del lado de aquellas que suscriben la presencia de una *tendencia jerárquica universal* a la subordinación de lo femenino en todas las sociedades conocidas a lo largo de la historia. No duda, entonces, en poner en valor las aportaciones de aquellas pensadoras que, como Gayle Rubin, Sherry Ortner, Nancy Chodorow o Michelle Rosaldo, habrían sido pioneras en la antropología de género y emprendido, a su vez, múltiples intentos por identificar la raíz subyacente a aquella tendencia universal. De este modo, explica Segato (2003c, p. 21), mientras para Rosaldo es la división sexual del trabajo la que alimenta la universalidad que reviste al patriarcado, para Chodorow la respuesta se encuentra en el modelo de socialización caracterizado por la proximidad con la madre, así como para Ortner lo hace en la asociación histórica entre la naturaleza y las mujeres. También la autora de *La guerra contra las mujeres* ensayará su propia respuesta en réplica del relativismo cultural en lo que a las relaciones de género refieren. Para ello, postulará cinco universales que, de acuerdo con su planteamiento, permean la práctica totalidad de las culturas existentes y las encauzan, en consecuencia, a la configuración de un ordenamiento jerárquico del género. Estos son: (i) la experiencia del amor romántico; (ii) alguna versión de la *vagina dentata*; (iii) alguna variable de un mito de origen que narre *la caída* originaria de las mujeres; (iv) el conocimiento y práctica de la violación y, por último, (v), los rituales de iniciación masculina:

Al decir "universales" no estoy afirmando que se encuentren en todas las sociedades, pero sí que su dispersión es planetaria, en el sentido de que su presencia se encuentra en culturas de los cinco continentes. Enumerados de una forma muy sintética, esos universales son: 1. la experiencia del amor romántico expresada en líricas hallables en todas las civilizaciones en general bajo la forma del amor interdicto o imposible (...). La lírica del amor romántico es universal aun cuando la función social de la narrativa pasional difiere marcadamente de una civilización para otra y al interior mismo de la historia occidental, y a pesar de que la función del amor romántico como ideología -en el sentido preciso de falsa conciencia- que fundamenta y legitima la unión marital es exclusiva del Occidente moderno. 2. La fórmula mítica de la Vagina Dentata, que alude a la peligrosidad de lo femenino. 3. El "mito de las amazonas" o matriarcado originario, cuya derrota da inicio a la historia de una civilización. 4. La universalidad del conocimiento de la experiencia de la violación, aun en sociedades en las que la incidencia de esa forma de violencia tiende a ser nula. 5. La adquisición del estatus masculino como resultado de un proceso iniciático de probación (Segato, 2021a, p. 29).

En concreto, para el caso de la demostración de la operatividad del patriarcado en el mundo-aldea de *Abya Yala*, Rita Segato pondrá énfasis en la universalidad de la violación y, especialmente, de los mitos de origen fundantes de la jerarquía de género. Arguye, en primer lugar, que, en todas las sociedades, incluidas en aquellas que conformaban el subcontinente, existieron noticias de la práctica de la violación, aun cuando, es cierto, esta variaba en su naturaleza al respecto de la occidental y únicamente era practicada como parte de un ejercicio disciplinador o punitivo. Ello, cuando la mujer había “propagado los secretos de la iniciación masculina (...), perdido la protección del padre o los hermanos (...) [o] no usa[do] una prenda de la vestimenta indicativa de que

tiene esa proyección o acata su pertenencia al grupo” (Segato, 2003c, p. 25)⁸⁹. En segunda instancia, Segato hace hincapié en la universalidad de la narración, en la práctica totalidad de los mitos de origen existentes, de un episodio fundante de la jerarquía de género y de la subordinación de lo femenino (Espinosa Miñoso, 2016; Segato, 2016). Estas narraciones de origen emularían, bien la historia de Adán y Eva, bien, como es el caso del relato de Piaroa, el mito psicoanalítico revisitado, desde una perspectiva de género, por Carol Pateman. La filósofa política identificó en él el modo en que, incluso con anterioridad a que el asesinato del padre a manos de sus hijos -origen del contrato social- tuviese lugar, la ley de género ya habría sido instituida con la expropiación, por parte del patriarca, de las mujeres que formaban parte de su comunidad (Segato, 2003c, p. 28). De acuerdo con Segato (2016), alguna versión de estos mitos, en los que se “narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres” (p. 92), estaría presente en la comprensión histórica de todos los pueblos, lo que resultaría demostrativo del modo en que el patriarcado ha formado parte del desarrollo filogenético de la especie, mas también de la manera en que necesita de los relatos para poder justificarse en virtud de su falta de necesidad natural.

Esta afirmación de carácter universalizador habría sido, sin embargo, rebatida por otras autoras que, como Aura Cumes, habrían procedido al análisis detallado de un mito prehispánico concreto, con el fin de demostrar la dualidad complementaria que, estando en él presente, apuntaría a la vigencia de una horizontalidad de los géneros en el mundo precolonial. En la sección destinada a presentar la lectura en clave de género que Aura Cumes habría llevado a cabo del *Popol Vuh*, argumenté, dentro de las conscientes limitaciones de mi acercamiento al texto del pueblo quiché, que, a mi entender, si existía en él un componente de dominación masculina. Concluyo, entonces, que las investigaciones de la intelectual guatemalteca no resultan suficientes para refutar la tesis de Segato acerca de la universalidad de la jerarquía de género en los relatos de origen. A pesar de ello, considero que tampoco la argumentación de Rita Segato se encuentra bien fundamentada, en la medida en que se limita a esgrimir aseveraciones de carácter totalizador que caen en el riesgo de homogeneizar el orden de género en las distintas sociedades que conformaban *Abya Yala*. Ello, en ausencia de un análisis exhaustivo de cada una de esas narraciones, una empresa que figura ausente, cuanto menos, en las

⁸⁹ Este control de la sexualidad es considerado, en efecto, si atendemos a la taxonomía de Sylvia Walby (1990), como una de las principales dimensiones que apuntan a la presencia del patriarcado.

principales publicaciones que la autora destina a nuestra temática y que para este trabajo han sido revisadas (2003c; 2013b, 2013c, 2015, 2016, 2017, 2021a, 2021b).

A la mención de los cinco universales de género por ella identificados, Segato (2013b, p. 85) suma una evidencia que, a mayores, habría de probar la presencia de un patriarcado en *Abya Yala*: el dominio de la *res pública* por parte de los varones, así como su monopolio en lo que refiere a la participación bélica o al establecimiento de lazos sociales con los pueblos vecinos. Ahora bien, cabe recordar que, de acuerdo con los datos arrojados por Rostworowski (1999) o Silverblatt (1990) para el caso de los pueblos andinos, también las mujeres habrían desempeñado cargos políticos importantes, así como participado en las contiendas bélicas. Algo similar habría podido ocurrir entre las sociedades mayas, tal y como evidencian algunas manifestaciones artísticas conservadas. Así lo ejemplifican la *Estela 1 de Tulum* (año 564) y la *Estela 2 de Uxul Campeche* (año 613), en las cuales figuran representadas, respectivamente, una mujer con una serpiente y otra con una barra de mando, siendo estos símbolos de la autoridad política (Santana Rivas, 2003, p. 52). De aceptar estas pruebas materiales, las cuales apuntarían a que la presencia política de las mujeres, cuanto menos en las regiones andinas y mayas, no era *rara avis*, difícilmente puede sostenerse el argumento por el cual, de acuerdo con Segato, era a los varones del mundo-aldea a los que les correspondía, unilateralmente, "deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contactar con las aldeas, vecinas o distintas, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas" (2013b, p. 85).

Por más que Segato se erige, en efecto, como defensora de la idea de un patriarcado preintrusión colonial, cabe señalar que también dirige gran parte de la fuerza explicativa de su obra (2013b, 2016) a esclarecer que no se trataría este de un patriarcado de la misma naturaleza ni alcance que aquel que articulaba el mundo occidental y que, con posterioridad, sería impuesto en el subcontinente. En este sentido, no sólo se muestra muy crítica con aquellas pensadoras que defienden la inexistencia del sistema patriarcal en el mundo-aldea, sino también con aquellas otras que, arguyen, el patriarcado aparece como un sistema de dominación universal que habría estado presente, de manera inmutable, en todas las culturas y épocas conocidas. Son las representantes del por ella denominado como *feminismo eurocéntrico*, las cuales sostienen, a su parecer, una postura de carácter ahistórico e inclusive antihistórico, en la medida en que creen reconocer en el patriarcado un sistema que para todas las sociedades y momentos de la historia es

universal, sin mayores diferencias entre sí (2013b, p. 85), legitimando con ello medidas de carácter intervencionista. Nada más lejos de la realidad, Segato, aun asumiendo la omnipresencia de la dominación masculina en el tiempo y en el espacio, alega que es un error pensar que esta se manifiesta con la misma intensidad y forma en las distintas organizaciones sociales y épocas históricas. Es por ello que, en aras de diferenciar el patriarcado que organizaba el mundo-aldea de aquel otro que será impuesto en el subcontinente con el tránsito al mundo-estado, acuñará las denominaciones de *patriarcado de baja intensidad o impacto* y *patriarcado de alta intensidad* (2013b, 2015, 2016).

La categoría de *patriarcado de baja intensidad* no resulta, en efecto, baladí. Da cuenta, *sensu contrario*, del menor grado de incidencia que la dominación masculina habría alcanzado en el mundo-aldea en comparación con el obtenido tras los procesos de colonización. Segato (2013b, p. 132) alude, por ejemplo, a la común aceptación en el orden preintrusión colonial de las relaciones homoeróticas, así como de las prácticas transgenéricas en el flujo entre lo masculino y lo femenino. Les warao, en Venezuela; les cuna, en Panamá; les guayaquis, en Paraguay, o les incas, en los Andes, son los casos escogidos por la autora de *La guerra contra las mujeres* para ejemplificar el modo en el que el patriarcado de baja intensidad “incluye lenguajes y (...) prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que Occidente entiende como del mismo sexo y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente rígido de la modernidad/colonialidad” (2015, p. 155). Ello podría haber resultado indicativo de que, al igual que en las comunidades de culto *orisha*, el género no se fundamentaba en el binario macho-hembra, sino en una dualidad basada en la performatividad y relacionalidad. Es en este sentido que Segato (2013b, 2016) diferenciará entre la dualidad de género y el binarismo de género, el cual habría sido impuesto tras la invasión colonial, marcando el tránsito del patriarcado de baja intensidad a un otro patriarcado de alta intensidad⁹⁰.

⁹⁰ La posibilidad de pensar en un patriarcado que, articulador del mundo-aldea, no se erigiese, sin embargo, sobre el binarismo del sistema sexo-género, sino sobre la dualidad de un género que no se sitúa en correspondencia necesaria con la anatomía de los cuerpos, me conduce, de nuevo, a la pregunta: ¿es posible imaginar una jerarquía patriarcal del género ahí donde no existe sistema sexo-género?

2. Colonia, mundo-estado y patriarcado de alta intensidad

Si algo caracterizó a la conquista española, sostiene Rita Segato (2013b), habría sido su capacidad para penetrar en las estructuras del mundo-aldea y tergiversarlas, desde su interior, manteniendo, a pesar de ello, una apariencia de continuidad de significados. En efecto, la colonización habría conseguido, al parecer de Segato (2013b), conservar los significantes propios del mundo-aldea y transformar radicalmente, no obstante, las connotaciones a aquellos subyacentes. Ello con el propósito de convertir en *perversas y mucho más autoritarias [aquellas] jerarquías* (p. 78) que ya existían en el orden preintrusión colonial. Las desigualdades de castas y estatus son así objeto, con la conquista, de una notoria intensificación que logra, sin embargo, pasar desapercibida bajo un halo de encadenamiento capaz de esconder la drástica ruptura de estructuras que estaba teniendo lugar. Este fenómeno atravesaría, también, al orden de género, implicando el tránsito de aquello que la autora entiende como el *mundo complementario de lo múltiple* al *mundo supletorio de lo uno* (2013b, p. 90) y, con él, del patriarcado de baja intensidad a un patriarcado de mayor impacto en la experiencia de los habitantes del subcontinente.

El patriarcado de baja intensidad que regía el mundo-aldea suponía, reconoce Segato (2013b, p. 90), una jerarquía entre lo masculino y lo femenino. Ahora bien, dicha desigualdad no iba en detrimento de que ambos extremos del par fuesen pensados como ontológicamente completos, siendo así reconocidos en su diferencia. Por el contrario, con la implementación del mundo-estado y el consecuente cruce del patriarcado colonial con el patriarcado de bajo impacto, dicha multiplicidad es anulada en la imposición de un orden donde lo masculino se convierte en la única entidad ontológica significativa, suplementando a la alteridad de lo femenino en su singularidad. El régimen de lo dual [que es siempre, de acuerdo con Segato, lo múltiple] deja entonces paso a un régimen binario en el que el hombre se torna en el Uno universal y excluyente. Esta estructura binaria y supletoria será la que articule, en efecto, el nuevo patriarcado de alto impacto que, conforme al planteamiento de Segato, pasará a organizar, a partir de la conquista, las relaciones de género en las sociedades latinoamericanas.

El anteriormente explicado tránsito del orden de lo múltiple al orden del Uno puede ser observado, con precisión, en la relación entre la esfera de lo doméstico y la esfera de lo público. En los momentos previos a la conquista, señala la antropóloga argentina, existía una jerarquía entre los respectivos ámbitos, siendo la esfera de lo

público ocupada por los varones la considerada superior. Con todo, ello no implicaba que la esfera doméstica fuese fagocitada por aquella, sino que desde su concepción como inferior, era entendida igualmente como un ámbito necesario y ontológicamente completo. Ambas, en su relación jerárquica, eran entonces pensadas como parcelas de la realidad incapaz una de suplementar a la otra. Prueba de ello es que la política atravesaba tanto al espacio público como al privado, tal y como lo ejemplificarían distintos pueblos amazónicos y chaqueños, entre los cuales, “es bien sabido, [los hombres] interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal (...) sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Solo se reanuda el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en casa. Caso esta consulta no ocurra, la penalidad será intensa para los hombres” (2013b, p. 88).

Con la implementación del orden colonial, el espacio doméstico sería víctima de un encapsulamiento y aislamiento de la política, de modo tal que esta quedaría restringida a la esfera de lo público y, por extensión, a aquel espacio que es ocupado única y exclusivamente por los varones. Como consecuencia de este aislamiento al que son sometidas las mujeres, el patriarcado de alta intensidad que se fragua habría de condenarlas a una exposición cada vez mayor a la violencia sexual. Ello, no solo como resultado de la pérdida de sus lazos sociales, sino también a causa de la objetualización que empieza a pesar sobre sus cuerpos y la proyección sobre ellos de lo que Rita Segato (2013b, p. 124) denomina como *mirada pornográfica*. Sustituta del erotismo hasta el momento vigente, la mirada pornográfica habría de garantizar que los cuerpos de las mujeres pasasen a ser considerados “no solamente un territorio accesible, sino expropiable y objeto de rapiña” (2015, p. 147) y el sexo, por su parte, más que una relación de la que dos son copartícipes de manera consciente, una otra de la que los varones se pudiesen considerar como sujetos actuantes exteriores a ella.

El proceso de objetualización de los cuerpos de las mujeres y de expansión de la violencia sexual, menciona Segato, fue acompañado, a su vez, de una paulatina moralización de la sexualidad, hasta el momento inexistente en el orden pre-intrusión colonial. Esta empezaría a penetrar bajo los rituales y formas propias del mundo-aldea, tergiversando sus significados originales. Así lo ejemplifica la etnomusicóloga a través del caso de una mujer wichí que se convirtió, *motu proprio*, en esposa del marido de su madre. A pesar del consentimiento de ambas, dicha situación habría sido finalmente denunciada ante las autoridades, condenando al varón a más de siete años de cárcel bajo

el estigma de *padrastro violador*. Ello, sin tomar en consideración que, en el imaginario wichí, el acceso sexual carece de las connotaciones que en el mundo occidental le son otorgadas (2015, p. 152). Otro ejemplo del modo en que, bajo la apariencia de continuidad, la conquista habría supuesto verdaderas rupturas de significados en lo que a la organización de género respecta, puede ser observado en la automatización del código legislativo de los xavantes. Entre esta comunidad indígena de Sao Marcos, la violación era contemplada, desde antaño, como un castigo ante determinados comportamientos por las mujeres llevados a cabo. Ahora bien, explica Segato (2013b) cómo no habría sido hasta que la intrusión occidental habría tenido lugar en esta comunidad que, por primera vez, se registra un caso de la aplicación de dicha ley tribal. A partir de este primer episodio, subraya la pensadora, aquello que no aparecía más que como una forma de amenazar, terminaría por materializarse regularmente, de modo tal que "sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley" (p. 122).

Esta capacidad del imaginario de género occidental para ocultarse bajo las expresiones de género tradicionales habría de ir acompañada, a su vez, de una hipermasculinización de los varones indígenas en la esfera doméstica y comunitaria. Ello, en primer lugar, por haber sido aquellos los escogidos para actuar como intermediarios entre el mundo-aldea y el mundo-estado encarnado por los colonizadores, pero también, a su vez, como una estrategia a través de la cual paliar la emasculación de la que empezaron a ser objeto en el ambiente extracomunitario por parte de los colonos que ostentaban la autoridad. Para el hombre indígena, detalla Segato (2013b, 2015), incrementar su presencia ahí donde el colonizador no podía influir de manera directa (a saber: en el espacio doméstico) era la única manera de conservar parte del poder que le había sido arrebatado con la intrusión colonial. Se habría de convertir, en consecuencia, en lo que bien pudiera ser considerado como un *colonizador dentro de casa* (2016, p. 96). Este doble movimiento de emasculación-hipermasculinización descrito por la autora de *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* es levemente distinto, cabe matizar, a la idea del pacto colonial por el cual las feministas comunitarias apuntan a la alianza suscrita entre colonizados y colonizadores en aras de dominar el cuerpo de las mujeres. Más que de un pacto por el que ambos participantes resultan beneficiados, para Segato este fenómeno aparece como una medida paliativa que, desde su inequívoca subordinación a

manos de los colonos, los hombres indígenas habrían de adoptar en la protección de su autoridad relativa.

La propia Irene Silverblatt (1990) relata cómo, en el contexto de las sociedades andinas, los varones indígenas habrían aprovechado el régimen de la propiedad privada impuesto con la conquista y el poder que el nuevo código legislativo le otorgaba sobre los bienes de sus mujeres para incrementar su riqueza. En esta línea, recoge el testimonio del clérigo Pérez Bocanegra (p. 111), quien habría advertido el modo en que los curacas locales privaban a las mujeres del goce de sus tierras, las obligaban a pagar tributos que no les correspondían y las forzaban a entrar en concubinato con hombres de sus comunidades, algunos de los cuales también habrían participado en los abusos sexuales en contra de ellas. Si bien la denominada por Segato como *hipermasculinización* o el conceptualizado por las comunitarias como *pacto patriarcal* parece, a la luz de estas evidencias, indiscutible, considero que es menester, también, atender, de un modo en el que las anteriores pensadoras no lo hacen, a la manera en que las traiciones de los varones indígenas a las mujeres de sus comunidades habrían estado ubicadas en contextos de fuertes coerciones y amenazas. Así lo señala Aura Cumes en la entrevista concedida a Yásnaya Gil (2021) ya mencionada con anterioridad, y también Irene Silverblatt (1990), quien detalla la forma en que los varones de la región andina habían protegido a sus compañeras de las acusaciones por brujería.

El modo totalizador con el que Segato concibe la hipermasculinización de los varones indígenas, así como el encapsulamiento de las mujeres en el espacio doméstico, sin tomar en consideración las múltiples prácticas de resistencia, como la reticencia popular a la acusación de hechicería en la región andina, o como la huida de sus mujeres a la puna, desde donde estas recreaban la tradición ritual y creaban comunidades femeninas de apoyo, debe ser objeto, a mi parecer, de crítica. Este no es, sin embargo, el único señalamiento que al planteamiento de la autora, entiendo, puede ser formulado. También así el carácter teórico y abstracto de su razonamiento, desprovisto de un arraigo en las evidencias históricas, es uno de los puntos débiles, a mi parecer, del proyecto argumentativo de Segato. En efecto, su participación en el debate en torno a la colonialidad de género se asemeja, en su naturaleza, a la de María Lugones: si bien las conclusiones a las que ambas autoras llegan resultan de todo distintas, ambos ejercicios de pensamiento se caracterizan por su carácter filosófico y abstracto, ora afincado en investigaciones llevadas a cabo en otras regiones del mundo, ora, en el caso de Segato,

en la asunción de determinados universales antropológicos relativos al género. Ello permite, en efecto, rehuir del riesgo de generalización precipitada en el que incurren, se apuntó en secciones anteriores, tanto Aura Cumes como las feministas comunitarias. Sin embargo, expone a las pensadoras a una segunda tendencia que, a mi parecer, resulta igual de peligrosa: el de prefigurar marcos teóricos con pretensiones universalizadoras en los que buscar encajar la realidad, a pesar de no estar aquellos fundamentados en un contraste con las evidencias, pues, por ejemplo, tan sólo un mito de origen en el que se da cuenta de la subordinación de lo femenino -a saber, el de la comunidad piaroa- es mencionado por Segato. Por último, a modo de cierre de este cuarto capítulo, me gustaría recuperar una pregunta que me interpeló a lo largo de toda mi incursión en el pensamiento de la antropóloga argentina: ¿es posible pensar como patriarcal, tal y como ella afirma para el caso de la *Abya Yala* precolonial y para el código afrobrasileiro contemporáneo, una sociedad donde el género no se articula con base en la anatomía de los cuerpos, es decir, donde no existe un sistema sexo-género que encapsula a cada sujeto a un género estable y predeterminado? La respuesta a esta pregunta excede el propósito de esta investigación e, intuyo, requiere de un estudio profundo. Por ello, la dejo a consideración de le lectore para futuros trabajos.

CONSIDERACIONES FINALES: ELOGIO A UNA UTOPIA DE LA INCERTEZA

Es a partir de los años setenta que las obras de ciencia ficción feminista⁹¹, destacables por sus incansables esfuerzos imaginativos en el diseño de otras sociedades posibles, empiezan a labrarse paso en el conjunto de géneros literarios. Ejemplo de ello es *La estirpe de Lilith*, trilogía en la que Octavia Butler (2021) da vida a les *oankali*, seres extraterrestres que, tras una guerra nuclear devastadora para la Tierra, habrían rescatado a las pocas personas sobrevivientes, a las cuales capacitarían para facilitar su adaptación a las nuevas condiciones del planeta. Su particularidad: amén de los seres masculinos y femeninos, entre les *oankali* existen también seres del tercer género (*ooloi*), indispensables para su reproducción sexual, la cual requiere, además, de tres participantes, en combinatoria de humanos y *oankali*. En *Mujer al borde del tiempo*, por su parte, Marge Piercy (2020) narra la historia de Connie, mujer chicana que, recluida en un centro psiquiátrico, alberga la capacidad para desplazarse al futuro o, más bien, a los distintos futuros posibles. Uno de ellos se habría de caracterizar, precisamente, no sólo por una apuesta decidida por la sustentabilidad medioambiental e igualdad racial, sino también por la ausencia de una distinción radical entre los géneros, así como de una fijación identitaria de la orientación sexual. A ella cabe sumarle, en última instancia, la naturaleza comunitaria de la crianza que, en sustitución de la familia nuclear, en esta sociedad prevalece.

Difícilmente se puede hablar de ciencia ficción feminista sin hacer referencia a las obras de Úrsula K. Le Guin, con quien ponemos fin a esta breve cartografía de publicaciones literarias que, con un carácter especulativo, nos invitan a pensar en modos otros de ordenar la sociedad, también en lo que al género respecta. En este sentido, *La mano izquierda de la oscuridad* (2020), publicada originalmente en 1969, nos sitúa en el planeta Gueden, el cual figura aislado de otros mundos humanos agrupados entre sí, por el contrario, en una federación galáctica: *Ekumen*. Si algo caracterizaría a les habitantes de Gueden, frente a les de los otros planetas, sería su androginia, la cual dejaría paso a los procesos de sexuación, en exclusivo, en la etapa conocida como *Kemmer*, acaecida

⁹¹ Agradecer a mi querida amiga Emma Cepeda, quien me introdujo en el mundo de la literatura feminista; mucho de lo que sé, se lo debo a ella. También a la maestra Haydeé García, quien en sus clases siempre abogó, no sólo por el rigor conceptual, sino también por el ejercicio de nuestra imaginación en una forma distinta de hacer feminismo(s).

una vez al mes con motivo de posibilitar la reproducción de la especie. Por último, en su *El nombre del mundo es Bosque*, K. Le Guin (2021) relata el desarrollo de la sociedad crichi, situada en Athse, un mundo compuesto por agua y árboles, esos mismos que habrían terminado por extinguirse en la Tierra. En una utopía que, posteriormente se transforma en un relato distópico, la autora describe así la organización social de los crichis como una en la que ni la violencia ni el poder tendrían cabida y donde, por su parte, la estructura de género se erigiría en términos igualitarios, otorgándole a las mujeres la ocupación de la vida pública.

Poblaciones no sexuadas donde el género aparece como no binario o fluido, comunidades donde hombres y mujeres desempeñan roles complementarios e igualitarios, o sociedades en las que la heterosexualidad no figura como principio normativo, son algunas de las propuestas que Octavia Butler, Marge Piercy o Ursula K. Le Guin, entre muchas otras, vierten en sus novelas de fantasía y ciencia ficción. Todas ellas lo hacen, ahora bien, imaginando planetas alejados o futuros lejanos. ¿Qué pasaría, sin embargo, si llevásemos a cabo este mismo ejercicio especulativo mirando al pasado, recogiendo las ruinas, siempre veladas, en las se habrían convertido los ordenamientos sexuales y genéricos de *Abya Yala* tras siglos de colonización? El resultado, de seguro, habría de ser similar al que nos ofrecen los textos descoloniales, comunitarios e indígenas que en esta tesis he recuperado: construcciones dubitativas que, realizadas a partir de jirones incompletos de la historia, se caracterizan por las permanentes contradicciones e incertezas. Ello no inhabilita, con todo, la posibilidad de pensar desde ellas escenarios alternativos; es más, es en aquellas incertezas donde, de acuerdo con Rita Segato (2021), residiría la verdadera utopía descolonial -y feminista-. Esta no consistiría sino en un “abdicar el autoritarismo de la utopía prefigurada, [lo que] implica entender y soportar el espíritu trágico que es característico de la vida humana pero que la modernidad cancela, pues implica vivir en la ‘incerteza’, en la indeterminación, en un margen de indecisión” (p. 62).

A lo largo de estas páginas, mi propósito no ha sido otro que el de recopilar y hacer dialogar, de modo crítico, los distintos posicionamientos descoloniales, comunitarios e indígenas acerca de la colonialidad del sistema sexo-género patriarcal. Ello, quizás, en un afán por hacer devenir las incertezas que al pasado de *Abya Yala* refieren en menos inciertas. No es hasta ahora, sin embargo, que tomo conciencia del modo en que mi empresa ha emulado, en su naturaleza, la obsesión moderna por imponer la claridad y la

seguridad ahí donde estas no se hacen presentes. Asumo mi responsabilidad al respecto, con la tranquilidad, eso sí, de no haber resuelto interrogantes ni encontrado dicha certeza, fracaso inicial que ahora percibo, más bien, como una nueva oportunidad: la de que mi trabajo no se convierta en presa irremediable de la intolerancia moderna a lo inacabado e inaprehensible, a aquello que está en un permanente proceso de develamiento y devenir; que no sea leído, en otros términos, como un intento por explicar el mundo por-conocer de la *Abya Yala* ancestral, sino por multiplicar nuestros propios mundos contemporáneos, también en lo relativo a la organización de género (Viveiros De Castro, 2010, p. 211). Y es que, finalmente, la utopía de lo incierto terminaría por imponerse sobre esta investigación, incluso a pesar de mis múltiples esfuerzos por rehuir de ella y responder a la gran pregunta por los orígenes del sistema sexo-género patriarcal. De estos fallidos esfuerzos doy cuenta, brevemente, a continuación.

En el capítulo primero, mi propósito no fue sino el de dilucidar en qué consiste el sistema sexo-género patriarcal, por ser sus orígenes aquellos que me ocuparían en secciones posteriores. Para ello, expliqué la entrada de la noción *patriarcado*, de la mano del feminismo radical, en los estudios de género, así como su posterior problematización por parte de las feministas marxistas y negras, quienes habrían de profundizar en sus vínculos con otros sistemas de opresión, como la clase o los procesos de racialización. Di cuenta, así mismo, de la apuesta de Gayle Rubin a favor de sustituir el *patriarcado* como la categoría central del feminismo por aquella otra de *sistema sexo-género*. Ello, en aras de evidenciar el modo en que sería la clasificación exhaustiva de la población en dos géneros, y no así la inferiorización de lo femenino, la que se erigiría como la opresión primera de la sociedad. Finalmente, justifiqué el uso conjunto de ambas categorías en el complejo conceptual *sistema sexo-género patriarcal*. Argumenté, entonces, que el empleo de la noción *sistema sexo-género* me permite evidenciar cómo aquello que está en juego en los planteamientos feministas descoloniales, comunitarios e indígenas analizados no es, en exclusivo, la naturaleza colonial del patriarcado, sino del género binario y del sexo dimórfico *per se*. En segunda instancia, argüí, la adjetivación *patriarcal* posibilita la puesta de manifiesto de que, cuanto menos desde la modernidad, la jerarquía en subordinación de lo femenino habría sido la forma por excelencia adoptada por el sistema sexo-género, también en *Abya Yala*.

El capítulo segundo recuperó, por su parte, los recorridos históricos y postulados epistémicos, teóricos y políticos de los feminismos descoloniales, comunitarios y

quehaceres de mujeres indígenas, por figurar estos como las tres perspectivas desde las cuales los orígenes del sistema sexo-género patriarcal habrían de ser abordados para el caso de *Abya Yala*. Iniciaba así este capítulo de la mano de María Lugones, cuya obra “Colonialidad y género”, en la cual hace converger la teoría de la interseccionalidad con la colonialidad de poder de Aníbal Quijano, marcaría el punto de salida del feminismo decolonial. Daba cuenta, de igual modo, de la larga trayectoria, aún en devenir, que el feminismo decolonial habría recorrido desde aquel 2008, complejizándose de la mano de los movimientos indígenas y la crítica a la institución académica bajo la categoría de *feminismo descolonial*. Esta primera sección habría de concluir con una reflexión en torno a las tendencias actuales que decretan una ruptura irreconciliable entre *lo decolonial* y *lo descolonial*, para posicionarme, en última instancia, con aquellas otras posturas que, aún en reconocimiento de la diversidad interna del movimiento, rastrean también sus muchas continuidades. Es por ello que, siguiendo a Karina Ochoa (2018), decidía agrupar estas muchas vertientes bajo la categoría *feminismos descoloniales*, en plural. Este mismo ejercicio cartográfico y genealógico sería replicado, en efecto, en las dos últimas secciones de este capítulo, mas ahora aplicado a los feminismos comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas.

En el año 2003, explicaba, a la par que en Bolivia se conformaba la *Asamblea Feminismo Comunitario*, participe de los procesos de cambio nacional acaecidos tras la conocida como *Guerra del Gas*, en la montaña Santa María Xalapán (Guatemala), las mujeres xinkas, quienes también con posterioridad se reconocerían como feministas comunitarias, se organizaban en defensa de su identidad étnica y de sus cuerpos en contra de las violaciones vividas con motivo de las explotaciones mineras, la presencia militar pero, también, de la cultura patriarcal que en sus comunidades predominaba. Detallaba así cómo, con independencia de sus distintos contextos y demandas, feministas aymaras y xinkas habrían de coincidir en la conceptualización del patriarcado como el sistema primero de opresión, en la crítica a la victimización histórica situada que, efectuada por sus compañeros, imposibilitaba su reconocimiento como perpetradores de la violencia patriarcal y, en última instancia, en la defensa de la comunidad como sujeto político por excelencia del feminismo. Finalmente, cerraba este segundo capítulo con una mención a aquellas mujeres que, luchando por sus derechos desde sus comunidades indígenas, rehúsan reconocerse como feministas. Ello, por motivos distintos, entre los cuales destaca la creencia, sostenida por la propia Aura Cumes (2021), de que el feminismo figura como

un movimiento que surge en una región del mundo específica (a saber: la occidental) y cuyas posibilidades de emancipación se restringen a un tipo de subjetividades igualmente concretas: las mujeres occidentales. A sus luchas, prácticas de resistencia y ejercicios reflexivos es que me referí, siguiendo la denominación de Francesca Gargallo (2014), con el término *quehaceres de mujeres indígenas*.

Los capítulos tercero y cuarto constituyeron, propiamente, el grosor de esta investigación. En ellos, recopilé y analicé críticamente las aportaciones que, desde los feminismos anteriormente descritos, se habrían venido realizando al respecto de la consideración del sistema sexo-género patriarcal como una imposición colonial. De este modo, el capítulo tercero acogió los posicionamientos de María Lugones y Aura Cumes, partidarias de la defensa de la naturaleza colonial del ordenamiento de género binario y jerárquico en *Abya Yala*; por su parte, en el último capítulo, abracé las propuestas de Rita Laura Segato y las feministas comunitarias Julieta Paredes y Adriana Guzmán, quienes sostienen la existencia de un patriarcado ancestral originario que habría sido objeto de refuncionalización e intensificación con motivo de la conquista. Entiendo, no es este espacio para volver de nuevo sobre sus argumentos, los cuales han sido analizados en detalle a lo largo de esta tesis, al igual que las posibles críticas que a ellos pueden ser formulados desde la revisión de fuentes historiográficas y antropológicas diversas. Más bien, me gustaría dedicar estas últimas líneas a presentar las limitaciones generales a las que sus trabajos, así como el mío propio, se enfrentan, para terminar, finalmente, haciendo énfasis en sus otras muchas potencialidades políticas y epistemológicas.

Abya Yala es, en efecto, la unidad territorial a la que, con distintas denominaciones [mundo-aldea, pueblos originarios, América Latina], la práctica totalidad de las autoras estudiadas refieren en sus teorizaciones sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal. Cabe destacar, sin embargo, que a pesar de la adopción del término de *Abya Yala* a partir de *La Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular* para referir a la totalidad del subcontinente, dicha categoría proviene del pueblo kuna y era ocupada, originalmente, en referencia a su territorio, el cual abarca parte de la actual Colombia y Panamá. En este sentido, el propio uso de *Abya Yala*, así como el de otros vocablos similares, amenaza con homogeneizar las distintas culturas y sociedades que en el sur del continente habitan en la actualidad, pero también de aquellas otras que habitaron con anterioridad a los procesos de colonización. Este es el riesgo que habría prefigurado el horizonte de esta investigación pero en el que, entiendo, también incurren los trabajos

aquí revisados, bien a través de una generalización precipitada, bien por medio del diseño de teorías abstractas desprovistas de evidencias empíricas. El primero habría sido el caso, *de facto*, de Aura Cumes y de las feministas comunitarias, quienes, del análisis del ordenamiento de género de una comunidad específica (a saber, la maya quiché y la andina, respectivamente), habrían diseñado un marco teórico que pretende ser abarcativo para las demás organizaciones de género que articulaban las distintas sociedades constituyentes de *Abya Yala*, en detrimento, ello, de su diversidad constitutiva. El segundo, por su parte, el caso de María Lugones y Rita Segato, cuyas reflexiones, basadas, ora en investigaciones realizadas en otras latitudes geopolíticas, ora en la aceptación de determinados universales antropológicos, se caracterizan por la abstracción y la universalidad, características bajo las cuales difícilmente pueden encontrar acomodo las distintas realidades existentes en el subcontinente, también en lo que al género refiere.

Por lo anterior, entiendo que resulta menester propugnar nuevas investigaciones situadas en sociedades y espacios específicos y replicar, a mayores, dicha contextualización en lo que a las temporalidades respecta. Y es que, en su mayoría, las autoras referidas aluden a un patriarcado ancestral/precolonial, o bien a la ausencia de aquel. Ello parecería dar la impresión, sin embargo, de que una sola temporalidad existió para las distintas comunidades que aquí vivieron antes de la conquista, ignorando el modo en que los pueblos y, con ellos, sus organizaciones sociales y de género, se encuentran en constante proceso de transformación y de cambio. Por ende, si bien los procesos de colonización habrían supuesto una transculturación y ruptura sin precedentes en lo que concierne a la articulación social de las comunidades, no por ello se debe dejar de hacer énfasis en que estas también eran sociedades históricas, las cuales se encontraban, en consecuencia, en un permanente proceso de negociación de su porvenir, con las múltiples continuidades y disgresiones frente a su pasado que ello supone. De ello da cuenta, por ejemplo, la obra de Irene Silverblatt (1990), quien narra el modo en que el paralelismo de género que en las comunidades andinas prevalecía se habría visto modificado en su contenido con la fundación del *Tawantinsuyu*, pues era a través de aquel que, sostiene, les incas pretendían justificar su dominio étnico.

La apuesta que aquí suscribo por rehuir de la universalidad y retornar a los particulares no tiene como objetivo, cabe mencionar, el hacer devenir a las incertezas en certezas, las cuales, por la propia naturaleza destructiva de la invasión, siempre van a circundar, y en ello coincido con Segato, aquello que al pasado de *Abya Yala* concierne.

Ahora bien, difícilmente las perplejidades y las incertidumbres se erigen sobre la nada; más bien, para que haya dudas, necesariamente debe existir un conocimiento previo, aunque sea ese de carácter fragmentario. A tal efecto, mi invitación es al florecimiento de estos estudios situados y siempre inacabados para que, con ellos, se impulse, en primer lugar, la conversión de la universalidad en una pluriversalidad en la que más realidades encuentren cabida (Grosfoguel, 2006) y con el objetivo, en segunda instancia, de seguir multiplicando las posibilidades de existencia en el mundo, tanto pasadas como futuras. Y es que, si en algo reside la potencialidad de los textos a los que me remití a lo largo de esta tesis, no es -o no sólo- en su rigor antropológico, histórico o conceptual sino, sobre todo, en la capacidad imaginativa para desvelar un sinfín de nuevas posibilidades, las cuales, relativas a pasados invisibilizados, permiten pensar, a su vez, otras alternativas para el futuro. *Contar otras historias para que con ellas otras historias puedan ser contadas; pensar otros conceptos, para pensar con ellos otros conceptos* (Haraway, 2019, p. 182). Este es el gran obsequio que los relatos descoloniales, comunitarios e indígenas nos hacen: el haber pensado otras historias y conceptos, distintos y esperanzadores, relativos al orden de género, sexual y racial. Sus autoras hicieron la primera parte; la segunda, y quizás la más difícil, nos corresponde a nosotres. Por ello, debemos preguntarnos: ¿qué otros conceptos e historias, esencias ambas de los mundos que habitamos, estamos dispuestos a pensar con el legado que aquellas nos dejaron?

BIBLIOGRAFÍA⁹²

- Acker, Joan (1989). The problem with patriarchy. *Sociology*, 23(2), 235-240.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2008). *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Editorial Quimantú.
- Ajkemab' rech k'aslemal, Asociación (2014). (2014). *Cosmovisión Maya y Elemento Esenciales del Sistema de Justicia del Pueblo Maya K'iche'*. Cholsamaj.
- Alcántara, Eva (2013). Identidad sexual/rol de género. *Debate feminista*, 47, 172-201.
- Allen, Paula Gunn (1992). *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*. Beacon Press.
- Alvites Sosa, Lucía (2018). Sistema patriarcal, artículo de importación colonial en los Andes. *Revista de Sociología*(26), 195-204.
- Amorós, Celia (1992). Notas para una teoría nominalista del patriarcado. *Asparkía: investigació feminista*, 41-58.
- Amorós, Celia (2013). *Vetas de ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam*. Cátedra.
- Anónimo. (1960). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché* (Adrián Recinos, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Armas Asín, Fernando (2001). Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Una acercamiento provisional. *Revista andina*, 61(223), 673-700.
- Ávila Rojas, Odín (2018). La experiencia zapatista: análisis sobre sus prácticas democráticas. *Revista de Ciencias Sociales*, 31(42), 195-211.
- Barba Ahuatzin, Beatriz (2011). Edad y género en el Popol Vuh. En María J. Rodríguez-Shadow & Miriam López Hernández (Eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad* (pp. 159-209). Estudios Antropología Mujer.
- Barbosa, Iris & Sanhueza, Marcelo (2022). Aura Cumes e a crítica ao patriarcado colonial desde as margens. *Margens: Revista Interdisciplinar*, 16(26), 315-319.
- Beltrán Pedreira, Eelna & Maquieira D'Angelo, Virginia (2001). *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial.

⁹² Las referencias, en coherencia con la forma de citación a lo largo de la tesis, figuran en la séptima edición del modelo APA. Sin embargo, y como posicionamiento político, he decidido escribir el nombre de los autores completo, y no únicamente sus iniciales.

- Benavides, Hugo (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados. *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*(24), 145-160.
- Benhabib, Seyla (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa.
- Bernini, Lorenzo (2018). *Las teorías queer. Una introducción*. Egales.
- Bhavnani, Kum-Kum. & Coulson, Margaret (2004). Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo. En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jaqui Alexander, & Chandra Talpade Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 51-63). Traficantes de Sueños.
- Bidaseca, Karina (2014). Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones. *Estudios Feministas. Florianópolis.*, 22(3), 953-964.
- Brah, Avtar (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jaqui Alexander, & Chandra Talpade Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-137). Traficantes de Sueños.
- Butler, Judith (2002). Acerca del término queer. En *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (pp. 313-340). Paidós.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, Octavia Estelle (2021). *Trilogía Xenogénesis. La estirpe de Lilith*. Penguin Random House.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, 116.
- Cabnal, Lorena (2011a). Recuperación y defensa histórica de nuestro territorio: cuerpo-tierra. Jalapa, Guatemala.
- Cabnal, Lorena (2011b). *Una mirada feminista, maya y xinca desde Guatemala*/Entrevistada por Txus Blanco. ACSUR. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/una-mirada-feminista-maya-y-xinca-desde-guatemala.pdf>.

- Cabnal, Lorena. (2016a). De las opresiones a las emancipaciones: mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra. *Biodiversidad. Sustento y Culturas*. https://www.biodiversidadla.org/Documentos/De_las_opresiones_a_las_emancipaciones_Mujeres_indigenas_en_defensa_del_territorio_cuerpo-tierra.
- Cabnal, Lorena (2016b) *Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka*. Los velos de la violencia, UChileIndígena. <https://www.youtube.com/watch?v=1Wo-JK4Uddk>.
- Cabnal, Lorena (2018). TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *ecologíaPolítica*. <https://www.ecologiapolitica.info/tzkat-red-de-sanadoras-ancestrales-del-feminismo-comunitario-desde-iximulew-guatemala/>.
- Cabnal, Lorena (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En Xochitl Leyva Solano & Rosalva Icaza Garza (Eds.). *En Tiempos de Muerte: Cuerpos. Rebeldías. Resistencias* (pp. 113-127). Cooperativa Editorial Retos, Clacso, Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam.
- Calderaro, Luján (2019). Clase y género: contrapuntos entre el enfoque 'dual' y 'unitario' en el análisis de la opresión de las mujeres. *Unidad Sociológica*(16), 14-21.
- Calvo Rivera, Érika (2021). *Ao redor do feminismo decolonial em Abya Yala: xénero, raza e colonialidade. Colectánea dos resultados dunha investigación bibliográfica*. Minerva. Repositorio Institucional da USC. <http://hdl.handle.net/10347/26963>.
- Calvo Rivera, Érika (2022). *(Re)pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género. Un análisis de las contribuciones del feminismo decolonial latinoamericano a la historización del binarismo de género*. [Tesis de Máster en Filosofía para los retos contemporáneos, Universitat Oberta de Catalunya] <https://openaccess.uoc.edu/handle/10609/146647>.
- Calvo Rivera, Érika (2023). En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global. *Azur Revista Centroamericana de Filosofía*, 4(8), 86-109.
- Cariño, Carmen; Cumes, Aura; Curiel, Ochy; Teresa Garzón, María; Mendoza, Bienvenida; Ochoa, Karina & Londoño, Alejandra (2013). Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas. En Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir* (Vol. 2, pp. 585-590). Abya Yala.

- Cascón Calvo, María (2020). *Pensamiento descolonial de Abya Yala*. [Tesis de máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora, Universidad del País Vasco, Hegoa]. <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/547>.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-93). Siglo de Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, & Grosfoguel, Ramón (2007). *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Cazés Menache, Daniel (2005). La misoginia: ideología de las relaciones humanas. Una introducción. En Daniel Cazés Menache & Fernando Huerta Rojas (Coords). *Hombres ante la misoginia: miradas críticas* (pp. 11-49). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Plaza y Valdés.
- Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* TusQuets Editores.
- Chakrabarty, Dipesh (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. *Anales de desclasificación*, 1-27.
- Chrix, Emma (2015). *¿Colonialismo en el feminismo blanco?* [ponencia]. Trigésimo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima. <http://www.toltecaoyotl.org/tolteca/index.php/?id=8063>.
- Cieza de León, Pedro (1971). *La crónica del Perú*. Austral.
- Ciriza, Alejandra (2007). Retornar a Engels. Notas sobre las relaciones entre feminismo y marxismo. En Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. A propósito de las investigaciones de Lewis H. Morgan*. Luxemburg.
- Cobo, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jaques Rousseau*. Cátedra.
- Collins, Patricia Hill (2002). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Mercedes Jabardo, Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Patribha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, &

- Magdalene Ang-Lygate (Eds.), *Feminismos negros: una antología* (pp. 99-135). Traficantes de Sueños.
- Collins, Patricia Hill, & Bilge, Silma (2016). *Interseccionalidad*: Ediciones Morata.
- Combahee River, Colectiva (1977). Una declaración feminista negra. En Cherrie Moraga & Ana Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (pp. 172-184). Ism Press.
- Córdoba García, David (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*(4), 87-96.
- Córdoba García, David (2005). Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En David Córdoba García, Javier Sáez, & Pacto Vidarte (Eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp. 21). Egales.
- Crenshaw, Kimberlé W. (2012). Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Raquel (Lucas) Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122). Bellaterra.
- Cumes, Aura Estela (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de WARMÍ*(17), 1-16.
- Cumes, Aura Estela (2014a). Algunas líneas de mi vida. *Plaza Pública*. <https://www.plazapublica.com.gt/content/algunas-lineas-de-mi-vida>.
- Cumes, Aura Estela (2014b). "Esencialismos estratégicos" y discursos de descolonización. En Mágina Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 61-87). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cumes, Aura Estela (2019a). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En Xóchitl Leyva Solano & Rosalba Icaza (Eds.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 297-313). Cooperativa Editorial Retos, Clacso, Institute of Social Studies, Erasmus University Rotterdam.
- Cumes, Aura Estela (2019b). Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. En Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismo descoloniales en los sures globales*.

- Cumes, Aura Estela. (2019c). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas [archivo pdf]. https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacinin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.4.pdf.
- Cumes, Aura Estela (2021) *La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo*/Entrevistada por Yásnaya Gil. *Revista de la Universidad de México*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>.
- Curiel Pichardo, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26(1), 92-101.
- Curiel Pichardo, Ochy (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica.
- Curiel Pichardo, Ochy (2014a). Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial. En Irantzu Mendia Azkue,;Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, & Jokin Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Iankopi.
- Curiel Pichardo, Ochy (2014b). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. Universidad Nacional de Colombia. [archivo pdf]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75237>.
- Curiel Pichardo, Ochy (2015). La descolonización desde una propuesta feminista crítica. *Feminista Siempre. Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, 11-25.
- Curiel Pichardo, Ochy (2017) *Imbricación de las opresiones. Un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel*/Entrevistador: José María Barroso Tristán. *Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales*, VII, 12-18. <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/186>.
- Dary Fuentes, Clara (2014). *Los xinkas: entre evidencias culturales y subjetividades*. [ponencia]. XXXVIII Simposio de Inviestigaciones Arqueológicas en Guatemala, Guatemala.

- Dary Fuentes, C. (2016). ¡Nosotras somos las portavoces! Biopolítica y feminismo comunitario frente a la minería en Santa Rosa y Jalapa, Guatemala. *Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(1), 17-33.
- Davis, Angela (2018). *Mujeres, raza y clase*. Ronin.
- Davis, Kathy (2008). Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist theory*, 9(1), 67-85.
- De Beauvoir, Simone (2017). *El Segundo Sexo*. Cátedra.
- Dussel, Enrique (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*(4), 69-81.
- Dussel, Enrique (2001). Eurocentrismo y modernidad. En Walter Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-71). Signo.
- Dussel, Enrique (2008a). 1492 *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Biblioteca Indígena.
- Dussel, Enrique (2008b). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. *Tabula rasa*, 156-197.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- DW Pía Castro (2019). *Lorena Cabnal: sanar de la violencia* [archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=U3zVvCafBrs>.
- Echols, Alice (1989). *Daring to be bad: Radical feminism in America, 1967-1975* (Vol. 3). University of Minnesota Press.
- Eco, Umberto (1995). *Cómo se hace una tesis*. Gedisa.
- El Telar. Comunidad de Pensamiento Feminista Latinoamericano*. (2020): María Lugones, la guardiana de la vida. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/weychafe-maria-lugones-la-guardiana-de-la-vida#:~:text=Investigadora%2C%20educadora%2C%20activista%20y%20canta ra,feminismos%20y%20los%20estudios%20decoloniales.&text=Mar%C3%ADa%20Cristina%20Lugones%20naci%C3%B3n el,Buenos%20Aires%2C%20p lena%20pampa%20argentina>.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*(184), 7-12.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2015). El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. En

- Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (Ed.), *Andar erótico decolonial* (pp. 21-39). Ediciones el Signo.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2016). De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. *Revista Praxis*(76), 1-14.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, & Ochoa Muñoz, Karina (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- EZLN. (1993). Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas. *El despertador Mexicano. Órgano informativo del EZLN*, 1.
- Falquet, Jules (2001). La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. *Debate feminista*, 24, 163-190.
- Falquet, Jules (2022). *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Madreselva.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.
- Favela, Mariana (2014). Ontología de la diversidad. En Mágina Millán (Ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 35-61). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Federici, Silvia (2019). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Fernández Domingo, Carmelo (2013). *Sobre el concepto de patriarcado*. [Tesis de Máster en Ciencias Sociales y del Trabajo Master Thesis, Universidad de Zaragoza]. <https://zaguan.unizar.es/record/10957/files/TAZ-TFM-2013-169.pdf>.
- Figueroa Burdiles, Noelia (2012). De la subalternidad a la decolonialidad: notas para reflexionar sobre la alteridad del pueblo mapuche. *Argos*, 29(57), 80-93.
- Firestone, Susan (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Editorial Kairós.

- Gandarias Goikoetxea, Itziar (2017). Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones feministas*, 8(1), 73-93.
- García Bravo, María Haydeé (2021). Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinariedad. En Jaime Ríos Burga (ed.), *Concurso Internacional Ensayo. Aníbal Quijano Obregón*. Asociación Latinoamericana de Sociología Perú.
- Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.
- Gargallo Celentani, Francesca (2020). *Las bordadoras de arte: aproximaciones estéticas feministas*. Editores y Viceversa.
- Gobierno Indígena Junta Comunal de Santa María Xalapán Jalapa, Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán –AMISMAXAJ-, Colectivo Xinka Xalapán, Consejo Parroquial Nuestra Señora de la Expectación -Xalapán-, COCODES a nivel montaña, Lideres y lideresas de organizaciones Sociales en Xalapán, & COMUNDICH. (2008). *Declaración política comunidad indígena xinka de la montaña de Santa María Xalapán Jalapa*. Comité de Unidad Campesina.
https://www.cuc.org.gt/web25/index.php?option=com_content&view=article&id=112:i-por-la-defensa-de-nuestra-tierra-y-territorios&catid=10:noticias&Itemid=101.
- González Casanova, Pablo (2001). Los zapatistas del siglo XXI. *Revista del Sur* (113/114), 22-25.
- González Díez, Javier & Brito Román, Juan Carlos (2020). ¿“Imperio inca” o Tahuantinsuyo? La singularidad histórica andina en los currículos y textos escolares ecuatorianos. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 28(1), 20-41.
- Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula rasa* (4), 17-48.
- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universalidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa* (19), 31-58.

- Grosfoguel, Ramón (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula rasa* (25), 153-174.
- Guha, Ranajit (1996). *Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*. Oxford University Press.
- Gutiérrez, Gustavo (1975). *Teología de la liberación: perspectivas*. Ediciones Sígueme.
- Guzmán Arroyo, Adriana (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos*. Tarpuna Muya.
- Haraway, Donna (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Hartmann, Heidi (1996). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. [archivo pdf]. <https://archivo.juventudes.org/textos/Miscelanea/Un%20matrimonio%20mal%20Oavenido.pdf>.
- Harvey, Neil (2016). Practicando la autonomía: el zapatismo y la liberación decolonial. *El Cotidiano*(200), 7-19.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2000). Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Memoria. Revista mensual de política y cultura*,(132), 1-6.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24, 206-229.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008). Feminismos poscoloniales desde el sur del Río Bravo. En Liliana Suárez Navaz & Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 69-112). Cátedra.
- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández, Carlos, & Baptista, Pilar (2014). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill Interamericana.
- hooks, bell (2020). *¿Acaso no soy yo una mujer? Mujeres negras y feminismo*. Consonni.
- hooks, bell (2021). Reflexiones sobre raza y sexo. En bell hooks (Ed.). *Afán. Raza, género y política cultural* (pp. 91-101). Traficantes de Sueños.
- hooks bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria; Levins Morales, Aurora; Bhavnani, Kum-Kum; Coulsin, Margaret; Alexander, M. Jaqui & Talpade

- Mohanty, Chandra (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños.
- Horswell, Michael J. (2013). *La descolonización del 'sodomita' en los Andes coloniales*. Abya Yala.
- Jabardo, Mercedes; Truth, Sojourner; Wells, Ida; Hill Collins, Patricia; Davis, Angela; Stack, Carol; Carby, Haze; Parmar, Patribha; Ifekwunigwe, Jayne & Ang-Lygate, Magdalene (2012). *Feminismos negros: una antología*. Traficantes de sueños.
- K. Le Guin, Ursula (2020). *La mano izquierda de la oscuridad: Minotauro*.
- K. Le Guin, Ursula (2021). *El nombre del mundo es Bosque: Minotauro*.
- Klein, Hilary (2019). *Historias de mujeres zapatistas*. Tinta Limón, Red de Solidaridad con Chiapas, El Colectivo.
- Koman Ilel (2014) *Feminismo comunitario* (2014) [archivo de video]. [https://www.youtube.com/results?search_query=Guzm%C3%A1n+Arroyo%2C+Adriana%2C+%26+Paredes+Carvajal%2C+Julieta+\(2014\).+Feminismo+comunitario.+koman+ilel..](https://www.youtube.com/results?search_query=Guzm%C3%A1n+Arroyo%2C+Adriana%2C+%26+Paredes+Carvajal%2C+Julieta+(2014).+Feminismo+comunitario.+koman+ilel..)
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). Las opresiones patriarcales y clasistas. En *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (pp. 87-111). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 1-24.
- Lamas, Marta (2016). Género. In Hortensia Moreno & Eva Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género* (Vol. 1, pp. 155-170). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Landeros Suárez, Arturo (2014). El movimiento zapatista como movimiento social contrahegemónico. En Pedro Ibarra Güell, Arturo Landeros Suárez, Jordi Calvo Rufanges, & Marco Aparicio Wilhelm (Eds.), *La força dels moviments socials* (pp. 45-74). Universitat Rovira i Virgili, Publicacions URV : Universitat Pompeu Fabra : Universitat de Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida : Universitat de Girona, Servei de Publicacions.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra.
- Laughlin, Robert M., & Haviland, John B. (1988). *Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán*. Smithsonian Institution Press.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica.

- Lissell, Q. (2020). La sanación, un acto feminista emancipatorio (Lorena Cabnal). <https://decolonial.hypotheses.org/2147>.
- Lugones, María (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*(25), 61-76.
- Lugones, María (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*(9), 73-101.
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, María (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En S. F. 2 (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). Conexión fondo de emancipación.
- Lugones, María (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En Walter D. Mignolo, María Lugones, Isabel Jiménez-Lucena, & Medina Troshtanova (Eds.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-43):.Ediciones del Signo.
- Lugones, María (2015). Hacia metodologías de la decolonialidad. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval, Shannon Speed, Mario Blaser, Esteban Krotz, Susana Piñacué, Héctor Nahuelpan, Morna Macleod, et al. *Prácticas otras de conocimiento: Entre crisis y guerras*. (Vol. 3, pp. 75-92). CLACSO.
- Luz Cobián, Dora (1995). El papel de la mujer en la historia maya-quiché, según el Popol Vuh. *Revista chilena de literatura*(47), 71-89.
- Lykke, Nina (2011). *Intersectional analysis: Black box or useful critical feminist thinking technology?* Routledge.
- MacKinnon, Catherine A. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Universitat de València.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Siglo del Hombre Editores.
- Manero Salvador, Ana María (2009). La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. *Revista Electrónica Iberoamericana*, 3(2), 85-114.

- Marcos, Sylvia (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. Universidad Veracruzana [archivo pdf]. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/1146>.
- Marcos, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*. SCLC.
- Marcos, Sylvia (2011). *Mujeres, Indígenas, Rebeldes, Zapatistas*. Ediciones Eón.
- Marcos, Sylvia (2012). El Género vernáculo de Iván Illich. *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 2, 1-13.
- Marcos, Sylvia (2014). Feminismos en camino descolonial. En Mágina Millán (Ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-35): Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez Andrade, Luis (2019). *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*. La Vorágine.
- Martínez Espínola, María Victoria (2021). Feminismos comunitarios desde Guatemala y Bolivia: un acercamiento a sus proposiciones epistemológicas y políticas. *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*, 11(12), 112-153.
- Marx, Karl (1967). *Capital* (Vol. 1) International Publishers.
- Mecalco Solís, Rubén (s.f.). Descolonizando las sexualidades Mayas del sureste mexicano. [archivo pdf]. https://www.zeitschrift-peripherie.de/Solis_Decolonizando-las-sexualidades-Mayas_Endf_Homepage.pdf.
- Medina Martín, Rocío (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79.
- Mellor, Mary (2000). *Feminismo y ecología*. Siglo XXI.
- Meloni, Carolina (2012). *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*. Fundamentos.
- Mendoza, Breny (2014a). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. Herder México.
- Mendoza, Breny (2014b). La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, & Karina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Editorial Universidad del Cauca.

- Mignolo, Walter (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Eduardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52): Clacso Buenos Aires.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Edisa Editorial.
- Millán, Mágina (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, Mágina (2018). La eclosión del sujeto del feminismo y la crítica de la modernidad capitalista. *Pléyade*(22), 131-156.
- Millán, Mágina (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y “las mujeres que luchan”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 65(240), 207-232.
- Millett, Kate (1995). *Política sexual*. Cátedra.
- Miranda Mora, Ana María (2018). Feminismo anticapitalista o Marxismo feminista. Historia de un debate contemporáneo. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*(35), 65-90.
- Modonesi, Massimo (2012). Subalternidad. *Conceptos fundamentales de nuestro tiempo*, 2-12.
- Montanaro Mena, Ana María (2016). Hacia el feminismo decolonial en América Latina. En Marian Blanco & Rosa San Segundo (Eds.), *Investigación joven con perspectiva de género* (pp. 336-355). Instituto de Estudios de Género. Universidad Carlos III.
- Montejo Díaz, Mauro Arnoldo (2012b). *La sexualidad maya y sus diferentes manifestaciones durante el periodo clásico (250 al 900 d. C.)*. [Tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad de San Carlos de Guatemala]. <https://docplayer.es/11324293-La-sexualidad-maya-y-sus-diferentes-manifestaciones-durante-el-periodo-clasico-250-al-900-dc.html>.
- Moraga, Cherrie, & Castillo, Ana (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Núñez Noriega, Guillermo (2016). *¿ Qué es la diversidad sexual?* . Universidad Autónoma de México.
- Ocariz Braña, Fernando (1977). La concepción marxista de la sociedad. *Scripta Theologica*, 9(3), 1063-1082.

- Ochoa Muñoz, Karina (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*(184), 13-22.
- Ochoa Muñoz, Karina (2018). Feminismos de (s) coloniales. En *Conceptos clave en los estudios de género* (Vol. 2, pp. 108-121). Universidad Nacional Autónoma de México.
- ONU mujeres. (2011). *Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW). <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-elimination-all-forms-discrimination-against-women>.
- Oppen, Florence (2016). El feminismo radical y el surgimiento de las teorías del patriarcado. *Corriente Roja*, 163-185.
- Ornelas, Raúl (2004). La guerra del gas: cuarenta y cinco días de resistencia y triunfo popular. *Chiapas*, 16, 185-196.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Oyhantcabal, Laura Mercedes (2021). Los aportes de los Feminismos Decolonial y Latinoamericano. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*(20), 97-115.
- Para la liberación, Grupo de estudios (2010). Breve introducción al pensamiento descolonial. *Andén Parada Obligada en la Comprensión de la Realidad*. <https://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf>
- Paredes Carvajal, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El rebozo.
- Paredes Carvajal, Julieta (2012). Las trampas del patriarcado. En *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 89-111). Conexión Fondo Emancipación.
- Paredes Carvajal, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1).
- Paredes Carvajal, Julieta (2018). *1492. Entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492* [tesis de maestría]. FLACSO. Sede Académica Argentina. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/17739>.
- Paredes Carvajal, Julieta & Guzmán Arroyo, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que es el feminismo comunitario?* Moreno Artes Gráficas.
- Picq, Manuela L. (2020). La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia. *Contemporânea*, 10(1), 13-34.
- Piercy, Marge. (2020). *Mujer al borde del tiempo*. Consonni.

- Piña Narváez, Yos (erchxs) (2017). No soy queer, soy negro. En Leticia Rojas Miranda, Francisco Godoy Vega, Kenza Benzidan, Lucía Egaña Rojas, Yos (erchxs) Piña Narvaéz, & Yuderkys Espinosa Miñoso (Eds.), *No existe sexo sin racialización* (pp. 38-47). FRAGMA.
- Platero, Lucas (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion & Jokin Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 79-95). Iankopi.
- Platero, Lucas (2021). *Interseccionalidad y privilegio* [ponencia]. Seminario *Judith Butler y la revolución queer*. Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/itinerario/judith-butler-y-la-revoluci%C3%B3n-queer>.
- Puar, Jasbir K. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra.
- Puleo García, Alicia H. (2000). Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano". En Celia Amorós (Ed.), *Feminismo y filosofía* (pp. 165-192). Síntesis.
- Quijano, Aníbal & Wallerstein, Immanuel. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIV (4), 549-557.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, 9(9), 113-122.
- Quijano, Aníbal (2009). *Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder*. [ponencia]. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. En (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Radio Zapatista (2024). 30 Aniversario del Levantamiento Zapatista: Lo común y el autogobierno. <https://radiozapatista.org/?p=47182>.
- Rich, Adrienne (1980). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. *Journal of Women in Culture Society*, 5(4), 631-660.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.
- Rivera, Tarcila (2018) *Tarcila Rivera: Las mujeres indígenas tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo*/ Entrevistada por Mailaen Mangas Urkizu & Carmen Grau Vila. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/tarcila-rivera-zea-mujeres-indigenas-construir-nuestro-propio-concepto-feminismo>.
- Robles, A. (2018). Reflexiones desde la distancia... *Pikara Magazine*.
- Rodríguez-Shadow, María J. (2011). Las mujeres en la Antigua Cultura Maya. En María J. Rodríguez-Shadow & Miriam López Hernández (Eds.), *Las mujeres mayas en la antigüedad* (pp. 209-231). Estudios Antropología Mujer.
- Rostworowski, María (1995). La mujer en el Perú prehispánico. *Instituto de Estudios Peruanos*, 2(72).
- Rostworowski, María. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rousselin, Estuardo (2020). Cosmovisión Xinka. [archivo pdf]. <https://es.scribd.com/document/448048748/COSMOVISION-XINKA>.
- Rowbotham, Sheila (1983). The Trouble with Patriarchy. En *Dreams and Dilemmas: Collected*. Virago.
- Royo Herrera, Aaridna (2018). Del otro lado del Atlántico: las afroamericanas y su lucha doble por la igualdad. *Dossiers Feministes*(24), 109-124.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, VIII (30), 95-145.
- Said, Eduard W. (2008). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2001). Genealogía de la vindicación. En Elena Beltrán Pedreira & Virginia Maquieira D'Angelo (Eds.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos* (pp. 17-75). Alianza Editorial.
- Sánchez Muñoz, Cristina; Beltrán Pedreira, Elena & Álvarez, Silvina (2001). Feminismo liberal, radical y socialista. En Elena Beltrán Pedreira & Virginia Maquieira D'Angelo (Eds.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos* (pp. 75-127). Alianza Editorial.
- Santana Rivas, Landy (2003). La construcción del género en la cultura maya. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 18(225), 46-59.
- Scholz, Roswitha (2013). El patriarcado productor de mercancías: tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*(5), 44-60.

- Segato, Rita Laura (2003a). Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos*, 25(2), 333-363.
- Segato, Rita Laura (2003b). La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileira. En *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp. 181-225). Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura (2003c). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita Laura (2013a). Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. En *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (pp. 35-69). Prometeo Libros.
- Segato, Rita Laura (2013b). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo Libros.
- Segato, Rita Laura (2013c). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta limón.
- Segato, Rita Laura (2015). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En Marisa Belausteguigoitia & María Josefina Saldaña-Portillo (Eds.), *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 125-163). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita Laura (2017) *Rita Segato: abordajes de género desde un pensamiento situado*/Entrevistada por: María Isabel Burgos Fonseca. Entredichos. Intervenciones y Debates en Trabajo Social, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de la Plata. <https://entredichos.trabajosocial.unlp.edu.ar/2017/10/20/rita-segato-abordajes-genero-desde-pensamiento-situado/>.
- Segato, Rita Laura (2021a). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Segato, Rita Laura (2021b). *Las estructuras elementales de la violencia*.
- Serret, Estela (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Serret, Estela (2010). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, 18(9), 71-97.

- Serret, Estela (2015). Desafiando al Género. Expresiones subjetivas de la resistencia social. En *Identidad imaginaria: sexo, género y deseo*, (pp. 21-54). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.
- Soriano González, María Luísa (2013). Organización y filosofía política de la revolución zapatista de Chiapas. *Universitas. Revista de derecho, filosofía y política*(18), 119-148.
- Talpade Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz & Rosalva Aída Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Cátedra.
- Talpade Mohanty, Chandra (2020). *Feminismo sin fronteras. Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad*. Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Tamayo-Acosta, Juan José (1990). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.
- Walby, Sylvia (1989). Theorising patriarchy. *Sociology*, 23(2), 213-234.
- Walby, Sylvia. (1990). *Theorizing patriarchy*. Basil Blackwell.
- Walsh, Catherine (2017). ¿Interculturalidad y (de) colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. En Alaia Garcia Diniz, Diana Araujo Pereira, & Lourdes Kaminski Alves (Eds.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização* (pp. 19-53). Pedro e João Editores.
- Webster, Paul, & Newton, Esther. (1979). Matriarcado: enigma y paradigma. En Olivia Harris & Kate Young (Eds.), *Antropología y Feminismo* (pp. 83-107). Anagrama.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.
- Young, Iris (1992). Marxismo y feminismo. Más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, 2(4), 43-69.

