

estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Feminismos comunitarios y cosmovisiones indígenas. Una aproximación teórico-epistemológica

Victoria Martínez Espínola*

Resumen:

El presente artículo busca indagar acerca de los vínculos entre las producciones teóricas de los feminismos comunitarios de Abya Yala y las cosmovisiones indígenas situadas en el mundo andino. Estos feminismos son formulados a inicios del siglo XXI por mujeres de pueblos indígenas Abya Yala: mayas y xinkas en el actual estado-nación de Guatemala y aymaras en el actual Estado Plurinacional de Bolivia. En sus escritos encontramos referencias a los vínculos con los propios legados culturales ancestrales. Estos vínculos podrían caracterizarse, en un primer abordaje, como crítica, por un lado, y como reformulación / reinterpretación / recreación, por otro. Intentamos en este trabajo analizar estas relaciones a los fines de comprender expresiones feministas que hunden sus raíces en la memoria larga de los pueblos indígenas de Abya Yala y aprender junto a ellas maneras otras de producir conocimiento.

Palabras clave: feminismos comunitarios, cosmovisiones indígenas, Abya Yala.

* Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología (FCPyS, UNCuyo). Docente investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo). Sus temas de investigación vinculan las migraciones de mujeres con las teorías feministas de Abya Yala. Es Co-directora del Proyecto BIANUAL "Pensamientos feministas de Abya Yala. Epistemes, métodos y prácticas en diálogo desde Mendoza" (SIIP, UNCuyo). Es autora de "Feminismos, epistemologías del Sur y cosmovisiones indígenas. Tramando puentes para el buen con-vivir" (2023) y de "Feminismos comunitarios desde Guatemala y Bolivia. Un acercamiento a sus proposiciones epistemológicas y políticas" (2021).

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Abstract:

This article seeks to investigate the links between the theoretical productions of the community feminisms of Abya Yala and the indigenous worldviews located in the Andean world. These feminisms are formulated at the beginning of the 21st century by women from the Abya Yala indigenous peoples: Mayans and Xinkas in the current nation-state of Guatemala and Aymaras in the current Plurinational State of Bolivia. In their writings we find references to the links with their own ancestral cultural legacies. These links could be characterized, in a first approach, as criticism, on the one hand, and as reformulation / reinterpretation / recreation, on the other. In this work we try to analyze these relationships in order to understand feminist expressions that have their roots in the long memory of the indigenous peoples of Abya Yala and learn with them other ways of producing knowledge.

Keywords: community feminisms, indigenous worldviews, Abya Yala.

Introducción

En el contexto latinoamericano, las voces de mujeres racializadas conscientes de la opresión racista y sexista emergen a principios de la década de los '90, con el movimiento de la contra-celebración de los 500 años de la conquista española. Surgen entonces representantes de un feminismo negro que luego pasará a nombrarse como “afrodescendiente” y “de la diáspora”. Por su parte, la aparición de voces de mujeres indígenas que se reivindican feministas emergerá durante la primera década de este nuevo siglo XXI (Espinoza, 2019).

En este marco, los feminismos comunitarios, entendidos como una de las expresiones de los feminismos de mujeres indígenas (Gargallo, 2014), surgen a entre las primeras décadas del siglo XXI con anclajes territoriales específicos a partir de la

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

confluencia de grupos de activistas originarias que se auto-reivindican como aymaras, en el contexto boliviano, y como mayas y xincas, en Guatemala.

Los feminismos comunitarios pretenden no sólo crear conocimiento feminista, sino, principalmente, ser útil para la vida cotidiana de las mujeres de comunidades indígenas de Abya Yala. Se trata de una expresión del feminismo En que se multiplica y reformula en el contexto de luchas nacionales y regionales. Así, en el contexto de Guatemala, Lorena Cabnal se define como feminista comunitaria territorial. En Bolivia, existe el feminismo comunitario y el feminismo comunitario antipatriarcal (Martínez Espínola, 2021).

Nuestra pregunta central en este trabajo es acerca de cuáles son los vínculos entre los feminismos comunitarios y las cosmovisiones indígenas de Abya Yala. Tomamos como punto de partida la definición de Lorena Cabnal respecto de qué es el feminismo comunitario. La activista guatemalteca lo define como creación y recreación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico. Considera, además, que su principal objetivo es aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades diversas, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental (Cabnal, 2010).

Para las feministas comunitarias de Bolivia, el feminismo comunitario es el *warmikutu*, es decir el retorno de las mujeres en la comunidad, hecho histórico e imprescindible para el *pachakuti*. El *pachakuti* es el regreso del espacio, el tiempo y el movimiento de los pueblos originarios, pero no habrá *pachakuti*, sino hay el retorno de las mujeres en la comunidad, para el equilibrio de la misma. El feminismo comunitario es, entonces, el movimiento social de las mujeres para recuperar el equilibrio, recuperar el *pacha* (espacio, tiempo y movimiento) de las abuelas y de esa manera también el de las hijas y nietas de los pueblos andinos, en todos los pueblos, nuestro tiempo en las ciudades, en los ayllus y comunidades (Paredes y Guzmán, 2014).

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

El feminismo comunitario abre un espacio para la igualdad de luchas y pensamientos de las mujeres en el mundo, y desafía las hegemonías eurooccidentales: “Es hablarles de igual a igual y en el mismo lenguaje a todas las mujeres luchadoras del mundo entero, aprendiendo de ellas, convocando a ellas, enseñando a ellas y respetándonos mutuamente (Paredes y Guzmán, 2014: 60).

Proponemos, entonces, acercarnos a los feminismos comunitarios en la clave de su relación con principios cosmogónicos indígenas, desde las voces de Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Adriana Guzmán y el Pronunciamiento del Feminismo Comunitario durante la Cumbre por el Cambio Climático en 2010. Estos gestos epistémicos que podemos nombrar, por un lado, como crítica a las cosmogonías ancestrales, y recreación y reformulación de las propias cosmovisiones, por otro, serán analizados en este trabajo a la luz de conceptos que las feministas comunitarias cuestionan y recrean. Nos interesa reconocer la autoridad epistémica de estas pensadoras/activistas, y analizar sus contribuciones a una epistemología feminista comunitaria. Como escriben las integrantes de varias organizaciones en la introducción a uno del libro ‘Hilando fino desde el feminismo comunitario’ de Julieta Paredes (2013), además del aporte de estas pensadoras no se basa en las mujeres como individuos, sino que se enraíza en una postura antisistémica comunitaria. De esta manera, las mujeres que no pertenecemos a comunidades rurales o indígenas podemos identificarnos en la propuesta de un feminismo que, al mismo tiempo en que propone una lucha contra el patriarcado y el capitalismo, busca crear comunidad.

De manera específica, en un primer momento reflexionaremos en torno a dos conceptos del pensamiento andino que las feministas comunitarias abordan: *Pachamama* y *Chacha Warmi*. Estos conceptos han sido retomados con especial énfasis en los movimientos indígenas de los últimos años en Sudamérica. Las feministas comunitarias disputan sus sentidos con las dirigencias de los movimientos oficialistas, que recrean un relato machista acerca de los mismos. Asimismo, consideramos que

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

discuten con versiones históricas romantizadas acerca de lo ancestral e indígena, a medida de la mirada colonial y europea.

En un segundo momento, tramamos nuestro análisis con miradas socio-históricas que indagan en la memoria larga de los pueblos de Abya Yala con énfasis en los roles de género. Retomamos entonces la perspectiva antropológica de Rita Segato, las investigaciones historiográficas de María Rostowowsky y de Carmen Bohórquez, y la epistemología ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui. Por último, desde esos marcos históricos que ponen énfasis en los roles de género, incursionamos en algunas lecturas acerca del mito de origen inca. Consideramos que esta dimensión de la memoria y el pensamiento andino puede ser revisitada en clave feminista, entendiendo que el patriarcado no sólo ha impuesto históricamente a través de la coerción sino también a través del consentimiento, con imágenes y mitos transmitidos que sedimentan en modos de socialización efectivos a lo largo de la historia (Fernández Rius, 2012).

Cuestionamiento de lo heteronormatividad ancestral

Según Lorena Cabnal, una de las acciones del feminismo comunitario es el cuestionamiento de las cosmogonías ancestrales y el lugar de las mujeres en ellas. Desde ese marco epistémico, en su artículo “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” (2010) identifica y define la heterorrealidad cosmogónica originaria como la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, están basadas en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida, y que hay prácticas de espiritualidad hegemónica que imponen esos sentidos de lo masculino y lo femenino.

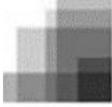
El efecto es la perpetuación de la opresión de las mujeres en su relación con la naturaleza. Por ello, para Lorena Cabnal es necesario hacer una reflexión crítica, por

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

ejemplo, del paradigma del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, ya que tal como es planteado hoy es una construcción cosmogónica masculina, cuyos exponentes son mayoritariamente hombres “con propiedad y autoridad epistemológica”.

Las preguntas que propone Lorena Cabnal son una guía para la presente reflexión: “¿Qué elementos llevaron a que [este paradigma] fuera desde antes tan legitimado? ¿Cómo se ha elaborado en los tiempos? ¿Quiénes han participado en su elaboración?”. Las culturas originarias, afirma Cabnal, son milenarias. Eso se demuestra en su legado cultural material e inmaterial, sobre todo en las prácticas culturales cotidianas de los pueblos y en la oralidad. Para Cabnal, repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas, ha sido la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia como feministas comunitarias pudieran llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible. Relata que es un camino con dificultades. Procura escuchar a las mujeres de distintos pueblos, y recordar los modos de relacionamiento propios con las mujeres de su comunidad, entre mujeres, con y entre varones.

Para Cabnal la integralidad de la vida de los pueblos originarios radica en sus filosofías, que aunque diversas, tienen hilos en común a partir de prácticas que se reconocen o se conectan en todo el territorio de Abya Yala. Entre esos hilos fundantes están los principios y valores sagrados, que se basan en la complementariedad y la dualidad, y el principio de reciprocidad para procurar el equilibrio entre varones y mujeres y con la naturaleza para la armonización de la vida. Estos principios la llevan a cuestionar una construcción de dualidad y complementariedad basada en la sexualidad humana heteronormativa, que se refleja en la construcción de un pensamiento cósmico sexual, donde los astros entran en la heteronorma.

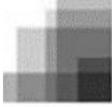
Las manifestaciones jerarquizadas entre lo femenino y masculino responden, para Lorena, a la existencia de un patriarcado ancestral. Puntualmente, en torno a la reciprocidad cosmogónica, señala que

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Pachamama es la madre tierra cuyo rol cosmogónico se sitúa dentro de un orden heterosexual cosmogónico femenino, como reproductora y generadora de vida. Engendrada por Tata Inti: el padre sol, el astro rey, el masculino fecundante. Establece en esta relación algo que a las mujeres feministas comunitarias debe llamarnos la atención, por la posición de poder y superioridad manifestada del de arriba como macho y la de abajo fecundada como hembra (Cabnal, 2010: 19).

¿Qué ideas subyacen y se cristalizan en este imaginario cosmogónico en torno a lo femenino? ¿Qué lugar ocupan las mujeres? Lorena explica que subyacen las ideas de femineidad de la naturaleza y la masculinidad de los astros, de inferioridad de lo femenino y superioridad de lo masculino, de pasividad, sexualidad normada. En la realidad heteronormada desde el plano espiritual, las mujeres ocupan el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, la heterosexualidad y la maternidad obligatoria. La crítica central que plantea Cabnal es que en este esquema cosmogónico, las manifestaciones multidimensionales de las sexualidades no pueden vivirse, porque están prohibidas desde la espiritualidad. Se establece entonces una dualidad opresiva que no permite la liberación de la vida de las mujeres para la armonización total cósmica. Por ello, Lorena invita a no refuncionalizar fundamentalismos étnicos (Cabnal, 2010).

En sintonía con este cuestionamiento, las feministas comunitarias reunidas en el marco de la Cumbre por el Cambio climático en Bolivia en 2010 se pronuncian en contra de la mirada reduccionista de la Pachamama:

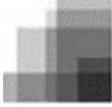
“Entendemos a la Pachamama, a la Mapu, como un todo que va mas allá de la naturaleza visible, que va mas allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Pachamama como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la ‘Madre Tierra’, es un concepto utilizado hace varios años y que se intenta consolidar en esta Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático con la intención de reducir a la Pachamama —así como nos reducen a las mujeres— a su función de útero productor y reproductor al servicio del patriarcado. Entienden a la Pachamama como algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del ‘desarrollo’ y del consumo y no la conciben como el cosmos del cual la humanidad solo es una pequeña parte. El cosmos, No Es, el ‘Padre Cosmos’. El cosmos es parte de la Pachamama. No aceptamos que ‘casen’, que obliguen al matrimonio a la Pachamama. (...) 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”.

La crítica a la idea de Pachamama desde los feminismos comunitarios cuestiona un sentido extendido y reduccionista, que la ubica en el lugar de inferioridad y pasividad respecto del masculino padre sol. La recuperación de un sentido otro permite dimensionar, en cambio, su amplitud como concepto cosmogónico, que abraza el espacio pero también el tiempo, y engloba la totalidad del cosmos.

Dualidad y complementariedad. Acercamiento a la memoria larga del feminismo comunitario

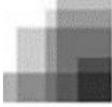
Julieta Paredes, en su “Hilando fino desde el feminismo comunitario” (2013) cuestiona algunas de las nociones respecto de las relaciones de género en el marco de los movimientos de mujeres indígenas. Explica que estas nociones provienen de tres

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

núcleos de pensamiento: el planteo de mujeres y varones de la izquierda, que consideraban que la emancipación de la mujer venía como consecuencia del cambio de las estructuras; el considerar que la mujer lograría mejorar su situación retornando a un pasado milenario precolonial donde no habría existido 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; el planteo neoliberal de la igualdad de género (Cfr. Paredes, 2013: 69-70)

Nos detendremos, de acuerdo a nuestras preguntas de investigación, en el segundo planteo, que refiere al legado ancestral. Julieta Paredes discute con los varones indigenistas, quienes plantean que el feminismo es sólo occidental y que no hay en los pueblos indígenas necesidad de esos pensamientos occidentales porque ya existe la práctica de la complementariedad *chacha-warmi*, a la que hay que volver, porque el machismo ha llegado con la colonia. Ella afirma que no es allí a donde quieren volver, y apunta una serie de razones por las cuales la figura de *chacha-warmi* es encubridora de las violencias machistas:

-Naturaliza roles de género en las comunidades que mantienen a las mujeres en situaciones de alta desigualdad: realizan actividades consideradas de menor importancia y peor pagadas; no tienen tiempo libre, no tienen derecho a la palabra; no tienen derecho a educación.

-No permite la denuncia respecto de las desigualdades de género.

-Es confuso porque plantea un par complementario, pero es un par machista, jerárquico y vertical.

-Es confuso porque equipara par complementario con pareja heterosexual. El par complementario es la representación simbólica de las comunidades que por las tergiversaciones machistas hoy se interpreta como la pareja heterosexual en las comunidades (Cfr. Paredes, 2013: 79-81).

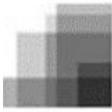
Para comprender esta dimensión del pensamiento andino que hace referencia a las ideas de dualidad y complementariedad entre los géneros, pensamos que es

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

necesario un acercamiento a la historia de los pueblos y comunidades indígenas, y en particular respecto de la vida de las mujeres. Este intento se sitúa en la propuesta epistémica de las feministas comunitarias de descolonizar la memoria.

Adriana Guzmán, desde el feminismo comunitario antipatriarcal, invita a descolonizar la temporalidad, porque ese feminismo no se reconoce hijo de la ilustración. Tiene sus propias ancestras, hunde sus raíces en la memoria larga de las mujeres indígenas, en las luchas y resistencias de sus abuelas, que fueron luchas “antisistémicas, anticoloniales, hechas desde sus saberes y desde la comunidad, no desde el individualismo burgués liberal” (Guzmán, 2019: 13). A esta práctica epistémica, Guzmán la llama “mirar con ojos de otro tiempo”, un tiempo que no es el lineal de la historia occidental.

Nosotras, desde el feminismocomunitario creemos que hay que descolonizar la temporalidad, hablamos de mirar con ojos que miran también en otro tiempo, que recuperan el tiempo de nuestras abuelas y sus luchas en comunidad, un tiempo que no se ha ido, que circula, para construir nuestro tiempo de esperanza, de vivir bien en comunidad (Guzmán, 2019: 15).

Para intentar un acercamiento a ese horizonte histórico retomo diversos hilos tramados por otras intelectuales de la región: Rita Segato, María Rostworowsky, Carmen Bohórquez, Silvia Rivera Cusicanqui. Asimismo, antes de ingresar al tema de la memoria larga, se hace necesario explicitar los supuestos de sentido desde los que avanzamos:

-En primer lugar, que la cosmovisión andina, no es un cuerpo de ideas y conceptos fijos, estáticos y esencialistas, sino que por el contrario son modificados a lo largo de la historia, de acuerdo a la multiplicidad de procesos socio-históricos que ha atravesado la región.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

-En segundo lugar, basándonos en las autoras latinoamericanas mencionadas, anticipamos que las estructuras y relaciones de género fueron especialmente trastocadas tras la conquista de América, generando una mayor subordinación de las mujeres indígenas.

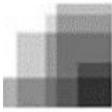
-En tercer lugar, que existe una relación compleja entre el pensamiento andino y el pensamiento inca, en la que lo andino refiere a procesos más generales de todo un espacio geográfico, que antecede y sucede al periodo de surgimiento, auge y decadencia de la civilización inca. Como explica Josef Estermann (2006), la etnia de los Incas empezó a sentarse a partir de 1.200 d.C. en la región de Cusco. La dominación inca en la región andina duró hasta 1537, cuando los españoles vencieron definitivamente a Manko Inka. Sin embargo, hasta 1783, cuando fue vencido el movimiento de Túpaq Amaru, podemos observar la resistencia y continuidad cultural inca. El esplendor del imperio incaico y de su cultura se dio durante el 'período imperial' de 1438 a 1527, sobre todo a raíz de la expansión militar bajo el Inka Pachakuti. Este imperio llamado "Tawantinsuyu" ('las cuatro regiones') llegó a extenderse desde el río Anqasmayu, en Colombia, en el norte, hasta el Valle Central de Chile, entre los ríos Maulé y Biobío, en el sur. Desde el litoral del Pacífico hasta la Ceja de Selva del Amazonas, y las zonas de Tucumán y Mendoza en el noroeste argentino. Así, prácticamente se convirtió en un estado imperial panandino (Cfr. Estermann, 2006: 69). Esta coincidencia geográfica entre el espacio andino y la extensión del imperio inca en una cierta época histórica daba y sigue dando lugar a una identificación de lo 'andino' con lo 'incaico'. Así, si bien es cierto que la cultura incaica ha determinado fuertemente la concepción del mundo y el modo de vivir del ser humano andino, no abarca todas las expresiones del ámbito andino. Mientras que lo 'incaico' es una categoría básicamente histórica con implicaciones culturales más allá de la época de su vigencia política, lo 'andino' antecede y sucede a lo incaico en el tiempo, como también traspasa parcialmente el espacio geográfico del imperio incaico. En este sentido, lo 'andino' es

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

un concepto más amplio que lo incaico, tanto histórica como geográficamente (Cfr. Estermann, 2006: 70).

Rita Segato y la intrusión del frente estatal-colonial-moderno

La antropóloga argentina elabora sus reflexiones a la luz de su trabajo de campo de diez años con comunidades indígenas de Brasil. Sin embargo, consideramos que su análisis es adecuado para comprender el proceso histórico en otras comunidades indígenas de la región. Para Rita Segato, el “mundo-aldea”, con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, se encuentra atropellado desde la invasión europea hasta la actualidad, por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del “frente colonial/estatal –empresarial – mediático - cristiano” (Segato, 2013: 11),

Segato describe la intrusión actual del frente estatal-colonial-moderno en una línea de continuidad con la primera invasión española, y de profundización de sus consecuencias de subordinación. Se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la carcasa hueca (Segato, 2013). Esa carcasa, explica Segato, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de “autoridad tradicional”, o de sus “costumbres”, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo aldea antes y después de su intervención por el frente colonial. Sin embargo, detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura. Así, aunque algunas nomenclaturas permanecen, están imbuidas de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, la colonial/ modernidad.

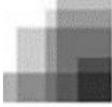
Para Segato, el estado colonial moderno y su idea de ciudadanía individual no puede captar la lógica de lo comunitario, sino que por el contrario, la destruye. Su

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

accionar es disruptivo con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, y secciona los hilos de la memoria de sus miembros.

Respecto de las relaciones de género y la vida de las mujeres, su infiltración es específica. En concreto, opera una torsión radical en la noción de dualidad y transitoriedad entre los polos, e introduce el binarismo y la jerarquía absoluta entre lo masculino/femenino. Este proceso inaugura nuevas formas de gestionar las diferencias entre los géneros en el mundo aldea, desde un dispositivo de poder que modificó radicalmente las vinculaciones entre varones y mujeres. En ese nuevo marco, la sexualidad se transforma, a partir de la introducción de una moralidad antes desconocida, que reduce el cuerpo de las mujeres a objeto y fuente de pecados. La posición masculina, en cambio, es 'hiperinflacionada'. El espacio doméstico, habitado por las mujeres, es confinado a una esfera sin ningún poder. Se desmantelan con ello los vínculos de reciprocidad y todo tipo de alianzas entre las mujeres (Segato, 2014).

María Rostwowsky y una lectura del mito de los hermanos Ayar

La historiadora peruana Maria Rostoworosky, realiza importantes contribuciones para comprender las sociedades andinas prehispánicas a partir de artículos y de su libro "Historia del Tawantinsuyu" ([1988] 2014). Allí cuestiona los relatos de los cronistas en el sentido de que sus concepciones europeas y blancas del mundo les impedían entender las costumbres y las cosmovisiones andinas, por ejemplo, respecto de las divisiones en mitades, las formas de parentesco, la reciprocidad, entre otras.

El mundo andino era demasiado original, distinto y diferente para ser comprendido por hombres venidos de ultramar, preocupados por enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza los naturales. Un abismo debía formarse entre el pensamiento andino y el

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

criterio español, abismo que hasta la fecha continua separando a los miembros de una misma nación (2014: 14).

Según Rostworowsky, una fuente importante para averiguar el *status* femenino es el análisis de los mitos andinos y los cambios sufridos en la condición de la mujer a través del tiempo. En ellos se distinguen dos tipos de divinidades, las masculinas y las femeninas, cumpliendo cada grupo funciones específicas y distintas. Mientras los dioses masculinos corresponden en su mayoría a los fenómenos naturales, tales como tormentas, avalanchas de piedra y lodo, movimientos sísmicos, que había que controlar a través de sacrificios y ofrendas; las huacas femeninas se asociaban con las necesidades del género humano para subsistir y alimentarse.

Una de las versiones de los mitos de origen más extendidos sobre el imperio inca es el relatado por el cronista Garcilaso de la Vega, según el cual Manco Capac y Mama Ocllo salieron del lago Titicaca como una pareja divina que debía buscar un valle fértil para asentarse. Así llegaron al cerro Huanancari, cerca de lo que luego sería Cusco. Allí, Manco lanzó la vara mágica que se hundió en el suelo, dando inicio a la civilización inca.

Rostworowsky cuestiona que este relato sea la versión oficial sobre el origen de los hijos del sol, y considera que se trata más bien de una narración de Garcilaso para presentar el mito a lectores europeos. Frente a ello, la historiadora sugiere buscar versiones más andinas del relato fundacional para desentrañar la estructura de género en la sociedad inca.

Uno de los principales mitos sobre el origen de los incas fue el de los hermanos Ayar, salidos de una cueva llamada Pacaritambo, situada en el cerro Tambotoco. De una de las ventanas del cerro salieron cuatro hermanos (Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auca), acompañados por sus cuatro hermanas (Mama Ocllo, Mama Huaco, Mama Cura y Mama Raua). Todos iniciaron un lento andar por punas y quebradas cordilleranas para encontrar un lugar para establecerse. La autora no hace

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

una narración de sus peripecias, sino que se ocupa de indagar en los sentidos de los parentescos y el género. Tampoco le interesa saber si los hechos fueron verídicos o míticos, sino analizar la estructura social que la leyenda sugiere.

La versión más difundida del mito señala a Manco Capac como el portador de una vara de oro que, al ser arrojada y hundirse en la tierra, debía indicar el lugar escogido para asentarse definitivamente. Sin embargo, el relato del cronista Sarmiento de Gamboa, da cuenta de Mama Huaco como la persona encargada de cumplir dicha misión, es decir, una mujer portadora de la vara fundante, símbolo de un mandato divino, capaz de penetrar la tierra, o sea, de representar una imagen femenina con atributos fálicos. Además, Mama Huaco es mencionada como capitana de su propio ejército y uno de los cuatro jefes que tomaron posesión del futuro Cusco.

Así, uno de los temas más llamativos en estas versiones del mito es, para Rostworowsy, la existencia de dos arquetipos femeninos: por un lado, la mujer hogareña, ocupada en las tareas de la casa, la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles: y por otro lado la tradición de la mujer guerrera, libre y osada que podía ejercer el mando de los ejércitos. Estos dos ejemplos de mujeres están representados en Mama Ocllo y en Mama Huaco, ambas compañeras de Manco Capac en su arribo al Cusco.

Para profundizar en el análisis, Rostworowsky se ve en la necesidad de indagar en el análisis psicoanalítico del mito. Al respecto encuentra que no aparecen en él las dos prohibiciones fundamentales, la del incesto y la del parricidio, sino que más bien se hace manifiesta la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto aparece dado. En este mito no existe la pareja conyugal, sólo el binomio madre/hijo y/o hermano/hermana. Dentro de tal sistema de relaciones, la interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo está ausente. El sistema de parentesco presente en el mito de los Ayar parecía implicar, desde esta perspectiva, una relación dual entre el hijo y la madre (Cfr. Rostwowsy, 2014: 32).

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Estos aspectos míticos y los hechos históricos, la llevan a analizar la dualidad en el mando en el mundo andino. Al respecto afirma que se ha dado poca atención a la dualidad andina. Explica que en el Tawantinsuyu cada curacazgo (que en español sería señorío) se dividía en dos mitades que correspondían a la visión de *hanan* y *hurin* (arriba/abajo) o de *ichoq* y *allauca* (derecha/izquierda). Cada una de esas mitades era gobernada por un curaca. Si bien en las crónicas no se habla de dualidad, siempre se mencionan de a pares a los curacas. Entre los hallazgos de su investigación, Rostworowsky afirma que el poder no era un privilegio del varón en el mundo andino: en numerosas regiones existían señoríos gobernados por mujeres curacas. La costumbre se mantuvo hasta el inicio de la República, con la diferencia que durante el virreinato el mando efectivo lo ejercía el marido (Cfr. Rostworosku, 2014: 204-205). En la región de Piura, en tiempos preincaicos existían mujeres jefes y señoras de sus curacazgos. Se llamaban Capullanas. No solamente ejercían el poder sino que podían desechar a un marido y casarse con otro. Durante el virreinato continuó la existencia de las Capullanas pero, al igual que las curacas, eran los maridos quienes gobernaban en su nombre (Rostworowsky, 1995).

Carmen Bohórquez y la colonización de la erótica en América Latina

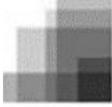
En su “La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina” (2022) la filósofa e historiadora venezolana se propone escribir una historia de la mujer indígena en Nuestra América esquivando las múltiples distorsiones de la visión occidental, cristiana y machista. En su crítica a la historia occidental de América Latina, la pensadora va a cuestionar dos tesis centrales y relacionadas: una que refiere al fundamento mismo del ser latinoamericano actual, el mestizaje; una segunda referida a la erótica, entendida como el aspecto más profundo de la subjetividad. El centro de la crítica es la relación entre ambas tesis, que supone que “el mestizaje —y con él la construcción de la nueva cultura— fue posible gracias a la disposición,

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

«incitadoramente» voluntaria, de la mujer indígena para el abrazo amoroso con el conquistador” (Bohórquez, 2022: 14). Lo que intentará demostrar la pensadora es que esta supuesta incitación busca ocultar o minimizar la violencia sexual ejercida contra ella desde “el momento en que su desnudez quedó expuesta a la mirada cargada de tabúes del macho cristiano” (2022: 15).

En relación con nuestras preguntas de indagación, son centrales las aportaciones de Bohórquez sobre los mitos de origen de las culturas amerindias. En una primera instancia, Bohórquez afirma que en casi todas las mitologías amerindias, la creación de todo lo que existe, y sobre todo de la humanidad, no obedece a un solo principio generador como en las mitologías semitas, sino a la intervención de parejas creadoras: los principios masculino y femenino se articulan para engendrar la vida (Cfr. Bohórquez, 2022: 29). En el acto creador, el rol femenino es activo, y su resultado en términos femeninos, la mujer, también lo es. Esta simbología, muy distinta a la cristiana, no ubica a la mujer en orden de sujeción, derivación ni culpabilización, y por tanto

...ayuda a explicar no sólo la concepción matrilineal de la transmisión del poder o las normas matrilocales de residencia sino, incluso, el valor del trabajo femenino en la organización socioeconómica de la comunidad, así como las formas particulares en las que se expresa su erotismo (Bohórquez, 2022: 31).

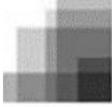
Lo femenino en las teogonías amerindias, explica Bohórquez, están libres de culpabilidad originaria, y por ello, la libertad de la erótica femenina no está limitada. Esta mayor libertad que proviene del relato mítico explica entonces el rol activo de las mujeres en todo lo relativo al ejercicio del poder y de la organización social. En particular, la historiadora hace hincapié en el acceso y propiedad de la tierra y la centralidad de la comunidad en esta configuración. Por ello la autora sostiene que es bajo este sentido de comunidad propio de la organización socioeconómica de las culturas amerindias

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

que debe situarse el análisis del papel desempeñado por las mujeres. En ese sentido, cabe suponer que en las sociedades indígenas se dio una división del trabajo que se basaba más en el nivel social o en la especialización, que en el hecho de ser varón o mujer (Cfr. Bohórquez, 2022: 36).

Ahora bien, en cuanto a las relaciones de dominación del varón sobre la mujer, Bohórquez señala una distinción entre las comunidades en virtud a su pertenencia a las 'grandes culturas', particularmente incas y mayas. En estos casos, el relato mítico hegemónico impuso la figura de un dios guerrero masculino que demandaba la consagración y, en algunos casos, el sacrificio de jóvenes doncellas, como también la entrega en matrimonio a capitanes o a otros señores para asegurar lealtades y pactar o fortalecer alianzas políticas. Las contradicciones son sin embargo palpables. Explica la pensadora que a pesar de ello, las mujeres no dejaban de participar en la vida política del imperio, particularmente aquellas que se movían en torno al Inca.

...todo hace suponer que si bien no se trataba del mejor estadio posible dentro de los principios organizacionales de cada una de esas culturas, sí podríamos decir que la mujer indígena —en tanto persona— ocupaba una posición bastante mejor que la que le correspondía a las mujeres europeas del siglo XV, en una sociedad que se decía portadora de razón civilizadora. O por lo menos no pesaba sobre ellas el dualismo cristiano, que hace de la mujer el instrumento erótico de Satanás, destinado a perder a los hombres y a sembrarles la vida de desgracias (Bohórquez, 2022: 43).

En ese sentido, Bohórquez agrega que, además, no parece haber habido discriminación en cuanto al sexo en los centros de educación, según lo muestran las crónicas que refieren a la enseñanza de cantos y bailes, ni en los destinatarios de las prédicas morales. De acuerdo a su análisis de las crónicas, las mujeres en las

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

sociedades amerindianas podían recibir dos tipos de educación: una, general, que ocurría en el seno de la familia; y otra, especial, que recibían en templos o lugares especiales destinados a tal efecto. En sociedades menos complejas la educación de los jóvenes se realizaba en el seno familiar, pero cubría, igualmente, todos estos aspectos (Cfr. Bohórquez, 2022: 39).

Sobre la complementariedad. Notas a partir de la epistemología ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui

Dentro de la organización social andina, el concepto de complementariedad se sustenta y explica en el de familia y de comunidad campesina, que son la base de la economía tradicional andina. La familia es una unidad dentro de la cual los géneros asumen una posición de interdependencia llamada conyugalidad, que en términos aymaras se denomina *chachawarmi* y en términos quechua *qariwarmi*. De ese modo la pareja conyugal se vuelve una unidad, basada en una relación mutua de competencia y respeto. Se trata de un modelo propiamente andino, que ha sido analizado por marcos teóricos eurocentrados con muchas limitaciones (Delgado Sumar, 1996). Las relaciones de pareja y la conyugalidad, por tanto, solo podrían entenderse en su verdadera dimensión a través de los conceptos andinos de *yanantin* y de *tinku*, que informan de un sistema de oposiciones duales que se inscriben en un tiempo cíclico y de cuyo encuentro surge la vida, la fecundidad y la reproducción:

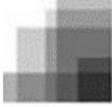
El sistema de oposiciones duales del mundo andino, que se reproduce en todos y cada uno de los elementos del cosmos, constituye un “encuentro” en el cual el “intercambio” no agota la relación. Sus resultados nunca son definitivos; ordena, produce y reproduce la organización económica y social de la comunidad a través de una competencia constante de sus elementos (Delgado Súmar, 1996: 4).

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

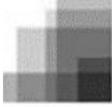
Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Si nos desplazamos del ámbito de la organización social y comunitaria hacia el universo cosmogónico, Silvia Rivera Cusicanqui nos acerca el sentido simbólico de la complementariedad andina:

En el mundo andino prehispánico, la pareja epítome de mayor posición social era la del guerrero y la tejedora. La violencia de aquél se hace visible en la cabeza sangrante que sostiene en la mano derecha. El mandato de la vida encarnado por ella en su lenta y detallista labor textil, no era sólo el polo opuesto. Los cabellos del guerrero vencido se entretejían con figuras de animales y plantas para dar fertilidad a los cultivos y muchas crías a las llamas y alpacas que entregaban a las tejedoras su vellón de colores, regalo material elemental en el que se funda el tejido. La invasión europea trastornó violentamente este código masculino-femenino inscrito en la creación de lo social, pero nunca logrará extinguirlo por completo. Contención y violencia, entramadas en esta recreación alegórica forman una constelación *qhipnaya* en la que se despliegan, en el aquí-ahora, tanto sus energías vivificantes como sus abismales peligros (Rivera Cusicanqui, 2018: 55-56)

El lenguaje de Silvia en este fragmento es alegórico y visual. La imagen de la pareja del guerrero y la tejedora ilustran el sentido de la complementariedad que buscamos comprender. Desde su propuesta de una epistemología *ch'ixi*¹, Rivera

¹ El término aymara *ch'ixi* refiere a una tonalidad gris que está formada por puntos negros y puntos blancos, entreverados en el mismo tejido; es un gris jaspeado donde el color resultante no procede de la mezcla sino de la superposición de elementos diferentes. Lo *ch'ixi*, a diferencia de lo mezclado (o mestizo, o híbrido) es un espacio intermedio donde los contrarios existen sin fusionarse, chocan y producen fricciones, y de éstas brotan expresiones creativas (Martínez y Fernández Nadal, 2023).



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Cusicanqui explica que el espacio intermedio o *taypi-ch'ixi*, no sólo funciona como zona de contacto, sino como zona de fricción. Esa zona del 'entre' permite crear un área de distensión y de diálogo o complementariedad de opuestos. Se trata de un roce productivo, una confrontación capaz de crear otra politicidad y otro espacio público. La imagen mítica de la pareja andina, que la colonia no pudo extinguir, mantiene vivo el horizonte utópico de una forma de tejido intermedio, donde se entretajan el principio femenino y el principio masculino de manera orgánica, reverberante y contenciosa (Cfr. Rivera Cusicanqui, 2018: 78).

Recreaciones de pensamiento cosmogónico desde los feminismos comunitarios

Las feministas comunitarias andinas recrean el *chacha-warmi* en sus propios términos. Proponen un par complementario de iguales, reconfiguran los términos de la cualidad en *warmi-chacha*, mujer-hombre. Explican que no es un simple cambio de lugar de las palabras, sino la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y la construcción del equilibrio viene a partir de las mujeres. No se trata de construir un nuevo mito, ni tampoco afirmar que en la etapa precolonial hubiera habido necesariamente un equilibrio fundante.

Esta reconceptualización se basa en los aportes de la denuncia del género y plantea que la comunidad es el punto de partida y el punto de llegada para su transformación: es empezar el tiempo de las mujeres (*warmi-pacha*) partiendo de las mujeres en comunidad *warmi-chacha* (Paredes y Guzmán, 2014).

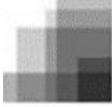
El par político es un par de complementariedad igualitaria, que nada tiene que ver con la pareja heterosexual. La propuesta se entiende en el marco de lo que las feministas comunitarias entienden por comunidad. Para ellas, comunidad abarca no sólo a las rurales o indígenas, sino a todas las comunidades de nuestra sociedad.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

La comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad (2013:86).

Ahora bien, cuando hablan de que la comunidad tiene dos partes fundantes, las feministas comunitarias quieren decir que a partir de este reconocimiento de la alteridad inicial (mujer-hombre), la comunidad muestra toda la extensión de sus diferencias y diversidades, es decir que el par mujer-hombre inicia la lectura de las diferencias y las diversidades en la humanidad, incluso las diferencias y diversidades de no reconocerte ni hombre ni mujer. También da lugar a las diferencias generacionales. Entre todas estas diversidades se enlazan las complementariedades, reciprocidades y autonomías que actúan dentro de la comunidad y con otras comunidades. Como ejemplo mencionan las complementariedades en la producción, en la protección de los territorios, en los intereses políticos; entre comunidades rurales y urbanas, o comunidades migrantes (Paredes y Guzmán, 2014).

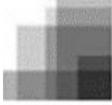
Por su parte, frente a la heterorrealidad cosmogónica, Lorena Cabnal propone una cosmovisión liberadora. Su contenido está hilado con elementos que promueven la equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, es dinámica y cíclica, está aperturada a deconstrucciones y construcciones. Sus símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pero a su vez invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres. Recupera la femealogía de las ancestras, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría. Reconoce a las ancestras de otros territorios e invoca su energía para el fortalecimiento de la lucha contra todas las opresiones. Establece espacios para la evocación e invocación desde

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

y para las mujeres, a partir de conectarnos entre nosotras con energías pensantes y sintientes que nos revitalizan para las luchas y las alegrías. Promueve la creación, el arte, la recreación, el ocio, el descanso y la sabiduría del pensamiento. Evoca voces y silencios que intencionalizan la acción de libertad para las conexiones energéticas con el cosmos. Crea símbolos libertarios con contenido feminista, integra un nuevo imaginario de espiritualidad para una práctica transgresora (Cabnal, 2010, 2018).

Reflexiones finales

A lo largo de este recorrido, hemos analizado algunas de las críticas y resignificaciones que las feministas comunitarias de Abya Yala proponen respecto de las cosmovisiones ancestrales. Nos enfocamos en los conceptos de *pachamama* y *chacha-warmi* porque son explícitamente cuestionadas y repensadas por ellas, y nos acercamos a cómo las feministas comunitarias invitan a no refuncionalizarlos en un sentido esencialista y marchista.

Comprendimos, junto con Lorena Cabnal, que los hilos de las cosmovisiones originarias de América vienen dados por los conceptos de dualidad, complementariedad y reciprocidad, y nos resulta significativo que las epistemologías feministas comunitarias no excluyen estos principios, sino que ingresan tanto al ámbito de los feminismos como de lo originario a disputar sentidos y reconstruir significaciones otras.

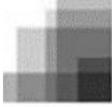
Nos acercamos a la memoria larga de las luchas de las mujeres en Abya Yala, asumiendo la importancia de descolonizar la temporalidad hegemónica. Retomamos voces de investigadoras latinoamericanas contemporáneas para decir que las relaciones entre los géneros en Abya Yala y la organización comunitaria han sido campo de luchas, invadidas y trastocadas en lo profundo por lo la invasión española, pero aun así, imágenes míticas permanecen y comunican posibilidades otras de diálogo y ejercicio del poder.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Queda pendiente para futuras profundizaciones un análisis exhaustivo, en la clave de la memoria larga, de la cuestión de la comunidad, ya que en la propuesta del feminismo comunitario, la cuestión de género no puede deslindarse de la comunidad, como reivindicación, resistencia y propuesta.

Referencias bibliográficas:

Bohórquez, Carmen (2022), *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Caracas, Monte Ávila Editores.

Cabnal, Lorena (2010), "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, ACSUR Las Segovias, pp. 11-25.

Cabnal, Lorena (2018), "Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala". En *Ecología Política*, N° 54, pp. 100-104. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247>

Delgado Súmar, Hugo (1996), "A propósito de la complementariedad andina. Las relaciones de género en la comunidad andina". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en:

https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1338528364.a_proposito_de_la_complementariedad_andina.pdf

Estermann, Josef (2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).

Espinoza, Yuderkys (2019), "Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad". En Leyva Solano, Xochitl y Icaza, Rosalba (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Buenos Aires: CLACSO; San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Institute of Social Studies, pp. 273-296.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457
 Nro. 14, 2023

Gargallo, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Editorial Corte y Confección.

Guzmán, Adriana (2019), *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz, Tarpuna Muya.

Martínez Espínola, María Victoria (2021), "Feminismos comunitarios desde Guatemala y Bolivia. Un acercamiento a sus proposiciones epistemológicas y políticas". En *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, N°12. Disponible en:

http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0012/07_Mart%C3%ADnez_2021.pdf

Martínez Espínola, María Victoria y Fernández Nadal, Estela (2023) "Ch'ixi". En Kozel, Andrés, Rawicz, Daniela y Devés, Eduardo (Eds.), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, Conceptos, Enfoques*. Pp. 43-47. Santiago de Chile, Ariadna Ediciones. Disponible en: <https://ariadnaediciones.cl/index.php/catalogo/235-problematicas-etnicas-y-sociales-desde-el-pensamiento-latinoamericano-temas-conceptos-enfoques>

Paredes, Julieta (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo y AliFem AC.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana (2014), *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático del Feminismo Comunitario publicado (2014), en Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Edit) (2014), *Tejiendo de Otro Modo*. Editorial Universidad del Cauca. 435-443.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

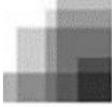
Rostworowsky, María (1995) "La mujer en el Perú prehispánico". Documento de Trabajo N° 72, Serie Etnohistoria. Lima: Instituto de estudios peruanos (IEP).

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



otros logos
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue
ISSN 1853-4457
Nro. 14, 2023

Rostoworowsy, María (2014), *Historia del Tawantinsuyo*. Lima, Instituto de estudios peruanos (IEP).

Segato, Rita Laura (2013), "Patriarcado, desposesión, colonialidad y el avance del frente estatal colonial en el mundo-aldea". En *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, N°4. Disponible en:

<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0004/02%20Rita%20Laura%20Segato.pdf>

Segato, Rita Laura (2014), "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres". En Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Edit) *Tejiendo de Otro Modo*. Editorial Universidad del Cauca. 75-90.