

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

feminismos desde abya yala

ideas y proposiciones
de las mujeres de 607 pueblos
en nuestra américa

FRANCESCA GARGALLO

femi

Feminismos desde Abya Yala
Ideas y proposiciones de las mujeres
de 607 pueblos en Nuestra América

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

RECTORA

Tania Hogla Rodríguez Mora

COORDINADORA DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Marissa Reyes Godínez

RESPONSABLE DE PUBLICACIONES

José Ángel Leyva

La publicación de esta obra fue posible gracias al apoyo de la Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación del Distrito Federal, mediante el convenio de colaboración interinstitucional SECITI/079/2013 celebrado con la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Feminismos desde Abya Yala
Ideas y proposiciones de las mujeres de 607
pueblos en Nuestra América

Francesca Gargallo Celentani

COLECCIÓN: HISTORIA DE LAS IDEAS

Gargallo Celentani, Francesca, 1956- , autora.

Feminismos desde Abya Yala : ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América / Francesca Gargallo. — Primera edición. — México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2021.

471 páginas ; 21 cm. — (Historia de las Ideas)

Reproducción digital, originalmente publicado en 2015.

ISBN (impreso) 978-607-7798-91-0

ISBN (ePub) 978-607-9465-34-6

1. Feminismo — América Latina. -- 2. Mujeres indígenas — América Latina — Condiciones sociales -- I. t.

LC HQ1460.5

Dewey 305.42098

Feminismos desde Abya Yala.

Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América.

Primera edición 2021

D.R. © Francesca Gargallo

D.R. © Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Dr. García Diego, 168,

Colonia Doctores, alcaldía Cuauhtémoc,

C.P. 06720, Ciudad de México

ISBN (impreso) 978-607-7798-91-0

ISBN (ePub) 978-607-9465-34-6

publicaciones.uacm.edu.mx

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida, en cualquier sistema —electrónico, mecánico, de fotorreproducción, de almacenamiento en memoria o cualquier otro—, sin hacerse acreedor a las sanciones establecidas en las leyes, salvo con el permiso expreso del titular del *copyright*. Las características tipográficas, de composición, diseño, formato, corrección son

propiedad del editor.
Hecho en México.

Prólogo

¿Puede surgir un texto filosófico, bien organizado, con pertinencia argumentativa, rigor y sistematicidad de una intensa expedición por Nuestra América, tipo trabajo de campo antropológico, para examinar las tomas de posición feministas de las mujeres de los pueblos originarios? Sí. Y aquí está disponible, ante quienes han comenzado la lectura de estas páginas, la prueba empírica.

Por supuesto, como siempre en filosofía y en cualquier disciplina seria, surge la cuestión terminológica. ¿Cómo entender, sin polisemias riesgosas, filosofía, pertinencia, rigor, sistematicidad, trabajo de campo, feminismo, pueblos originarios, prueba empírica? En todo caso, quizá podrían permitirme un uso, digamos, metafórico de trabajo de campo para intentar sugerir, en el ámbito académico, alguna pista inicial sobre el esfuerzo de la autora. Por cierto, espero que sobre la marcha de estas reflexiones iniciales y, por supuesto, a lo largo de todo el texto, el resto de los términos se irá esclareciendo de modo muy adecuado. Pero, volvamos a esta caracterización antropológica. Aquí lo importante es la decisión de Francesca Gargallo, asumida en plenitud, de ir a buscar a las mujeres de los pueblos originarios, de Abya Yala, para enterarse en vivo y en directo de qué piensan, por qué lo piensan, cómo lo piensan, cómo lo defienden y, sobre todo, cómo lo llevan adelante en la cotidianidad contra viento y marea. ¿Las analfabetas piensan? Sí. ¿Las académicas de origen indígena?

También. Pero, ¿no son primitivas?, ¿sus creencias no las inhiben para juzgar con precisión? Quien siga trabado en su mente con estas idioteces (para decirlo en sentido etimológico) tiene que leer este libro. Aquí aflora la filosofía que se ha gestado y opera en las bases de nuestras sociedades. Y debemos estar sumamente agradecidas y agradecidos con Francesca por su generosidad al compartir lo que, más generosamente todavía, le compartieron aquellas con quienes convivió y, sobre todo, porque supo escucharlas con respeto y, cuando fue menester, se guardó sus objeciones, prejuicios, descalificaciones, contrargumentos. Como ella misma lo dice a propósito de una investigación antropológica específica, hay que evitar las rutinas de quienes «nunca investigan, preguntan, estudian o analizan cuáles son las ideas de liberación de las propias mujeres indígenas». Por esto sólo, ya valdría la pena zambullirse en la lectura. Pero, hay más.

Claro que este más podría exceder con creces los espacios de un prólogo. Y es que cabría un índice temático comentado de tópicos nodales en la reflexión colectiva así organizada por Francesca. No cabe hacerlo, pero sí consignar algunas dimensiones, particularmente sugestivas: la noción de liberación que, impuesta a las mujeres indígenas, resulta el sometimiento más estricto al orden capitalista imperante; la de cosmovisión, recuperada como trama de significado de la cotidianidad; la de modernidades, como conjunto de trampas a revisar con muchísimo cuidado; la de cuerpo-espacio-lugar-territorio, como necesitada de revisión epistémica muy rigurosa; la iconizada de comunidad, que requiere múltiples precisiones; las de mestizaje y nacionalismo, identificaciones muy laxas en su imposición homegenizante; las de silencio, miedo, hacer decir, que son formas de sutiles dominaciones a vencer, junto a victimismos, maternalismos, estatismos, liderismos (si así puede decirse irónicamente), laicismos, clasismos, y otras. En fin, ni sucias ni ignorantes ni pre-nada. Mujeres plenas, pensantes, sujetas que no quieren estar «sujetas» ni sujetadas. Todo ello reclama, como bien lo reconoce Francesca con honestidad plena, una labor historiográfica de las ideas (siempre filosóficas) a fondo y sin deslices, para poder discernir, matizar, detallar con el cuidado y la meticulosidad que el respeto a las demás exige, no por moralismos vacuos, sino para allegarse lo más precisamente posible a lo que piensan, quieren, desean, requieren, luchan, buscan y están construyendo caiga quien caiga. Hasta la religión y la familia exigen ser repensadas con todo cuidado y revisadas en las

prácticas concretas, como todos los otros tópicos mencionados. Sabiendo que las palabras son siempre más que palabras y que solas, por así decirlo, no suelen garantizar nada.

La escritora, novelista, historiadora de las ideas, filósofa feminista nustramericana incansable se deja interpelar, criticar y no escatima esfuerzos en autocriticarse. Todo esto la deja más y mejor preparada para los desafíos y tareas que vienen. Porque, si bien hemos avanzado y mucho, es inmenso lo que nos queda por hacer y no podemos rendirnos. Siempre es posible un poquito más. Y lo que nos resta, de ‘poquito’ no tiene nada. Es la titánica construcción de una sociedad y un mundo donde seamos en plenitud como queramos y podamos ser; la construcción de la *matria* (en terminología de José Gaos) utópica que nos merecemos.

HORACIO CERUTTI-GULDBERG

Prólogo a la edición mexicana

Estoy muy contenta porque la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) ha decidido publicar este libro pensado y escrito en México, país donde vivo, pienso y de donde salí al encuentro con las mujeres de diversos pueblos originarios del continente Nuestroamericano. La UACM publicó también mi libro *Ideas feministas latinoamericanas* (primera edición en 2004; segunda, en 2006; y tercera, en 2014) antecedente inmediato de la reflexión sobre la diversidad de reflexiones feministas del continente, los diversos sistemas de género y las formas de liberarnos de los mandatos patriarcales.

Mientras lo estaba escribiendo no conocía a las mujeres purépechas de Cherán ni el movimiento que habían encabezado en abril de 2011 para defender su agua, su bosque y sus hombres de la delincuencia organizada y de las autoridades del estado que la solapaban. No sabía qué significaba ser mujer de un pueblo tan ligado a su territorio, que fue capaz de transformar la historia política de México gracias a su propia interpretación de la autonomía municipal.

Desde los inicios de la investigación bibliográfica que precedió mi viaje, me percaté de la fuerza e importancia de las reflexiones y acciones de las mujeres maya y xinka de Guatemala. En ocasiones había expresado a media voz la sensación de que la intelectualidad más importante y disruptiva de América es hoy la que crece en los pueblos originarios guatemaltecos, pero

no imaginaba la fuerza política que alcanzaría la denuncia de las mujeres ixiles sobre la violencia sufrida en sus cuerpos, sus sentimientos y su comunidad, en el juicio por genocidio contra el exdictador de Guatemala, Efraín Ríos Montt.

Con la cabeza cubierta, ante una jueza que respetó su palabra, acompañadas y contenidas por las mujeres de otros pueblos mayas, por feministas blancas y mestizas y abogadas solidarias con su condición de mujeres violentadas, las mujeres ixiles hicieron evidente que no hay pueblo que no esté formado por mujeres y hombres, y que toda colectividad, aun la abstracta ciudadanía del estado liberal, no existe sin sus atributos sexuales. Cuando hablaron de violencia contra sus cuerpos, las denunciantes relataron las formas de la represión y el genocidio; cuando dijeron violación, definieron la forma de la tortura; cuando dijeron mi hija, dijeron una persona amada que era miembro de su comunidad; cuando dijeron sobrina, dijeron una compañera; cuando dijeron muerta, dijeron víctima de un crimen de estado. Así, la palabra de las mujeres ixiles dio a los pueblos maya de Guatemala la fuerza del reclamo frente a un estado racista y ratificó una alternativa política para América Latina, la que se está perfilando desde las prácticas y las teorías de la convivencia de los pueblos de Abya Yala, uno de los nombres ancestrales del continente.

Terminé de escribir esta recopilación de diálogos de ideas, es decir, de intercambio de posiciones sobre los feminismos y las políticas de las mujeres con compañeras de diversos pueblos originarios en junio de 2012. Dos meses después, a principios de septiembre, gracias a la labor realizada en Bogotá por las compañeras y los compañeros de Ediciones Desde Abajo, salió a la luz el libro *Feminismos desde Abya Yala*. Sólo en esos dos meses habían sucedido tantas cosas que, de haber sido éste un reportaje, los acontecimientos lo habrían rebasado rápidamente. Mientras lo escribía, mujeres en colectivo y mujeres y hombres estaban actuando y reflexionando en todos los territorios americanos.

Tuve que respirar hondo y asumir que ningún libro puede contener la historia contemporánea de los pueblos originarios de Nuestra América. Mi deber era traducir y relatar las palabras que habían circulado entre nosotras. No fue sencillo serenarme; temía dejar afuera a las compañeras por las ideas que se me escapaban y por lo que no había entendido. Quería seguir reportando la historia en acto de sus levantamientos, pronunciamientos,

debates políticos, construcciones ideológicas, organizaciones políticas y, desgraciadamente, informando la historia de la represión de que son objeto todavía.

Más aun, en los dos meses transcurridos entre la redacción final del libro y el mes de septiembre me percaté de que desconocía otras reflexiones y propuestas interpretativas de mujeres de los diversos pueblos que las que había estudiado. Por ejemplo, el artículo de la lingüista mixe Yásnaya Aguilar, quien afirma: «El *otro* se crea a partir de establecer una diferencia generadora» (revista *Este País*, México, 4 de julio, 2012). Es decir, el otro no existe en sí, es necesario que se le construya, categorizándolo como alguien uniforme y homogéneo, desvinculado de la individualidad y al que no se pregunta si se considera una unidad con todos los *otrizados*. Yásnaya Aguilar sostiene que

en el caso de los pueblos indígenas, el hecho de que constituyamos un *otro* uniforme y homogéneo para la mayoría de la población mexicana sorprende, por decir lo menos; sobre todo, considerando que formamos parte del mismo estado-nación, que llevamos una convivencia de cinco siglos y que, además de todo, en el discurso se habla con orgullo del mestizaje físico y cultural de nuestro país. En este caso no hay distancia geográfica que valga para justificar la homogenización que se hace del mundo indígena. La anulación de nuestras complejidades y diferencias sólo evidencia que, a pesar del tiempo y la mutua convivencia, aún no establecemos una relación realmente verdadera y de iguales que propicie un conocimiento profundo y un intercambio intenso.

De haber leído antes a Yásnaya Aguilar, probablemente me habría abstenido de escribir este libro, pues ella resume lo que yo intenté visibilizar desde los más remotos orígenes de mi investigación, cuando intercambiaba correspondencia con la poeta q'eqchi' Maya Cu para entender los orígenes históricos y las consecuencias cotidianas del racismo y el sexismo americanos en nuestras respectivas vidas.

La lectura de las ideas de Yásnaya Aguilar me ratificó la urgencia de denunciar la discriminación implícita en los modos de categorizar, definir y demarcar la importancia de una idea o una acción aprendida en nuestras

universidades, muchas veces públicas y hasta progresistas. Me ratificó también la obligación de reconocer las ideas políticas de liberación de las mujeres no provenientes del feminismo (los feminismos, en realidad) generadas en el seno de la organización política capitalista, que sólo reconoce a un sujeto individual de ciudadanía y una economía monetarista.

Ser el otro equivale a ser una minoría no numérica sino ideológica. Ser alguien minorizado, disminuido, definido. Alguien borroso, siempre igual a sí mismo, desprovisto de presente porque es excluido de la historia activa y reconocible.

Como feminista, el otro es alguien que me interesa porque es yo y es nosotras. Es-soy-somos alguien que tiene una identidad negada a partir de que se le niegan la lengua, la historia, los intereses construidos, las diferencias esencializadas.

Como dice la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes, coincidiendo, por absurdo que parezca, con las mujeres del movimiento francés por la paridad de mujeres y hombres en la década de 1990, todas las sociedades olvidan con facilidad que están compuestas por un 50 por ciento de mujeres y que, por lo tanto, esas mujeres no pueden ser sus otras, sino que son sus constituyentes. La abstracta ciudadanía es concretamente femenina y masculina.

Las mujeres somos el 50 por ciento de todas las sociedades, incluso en aquellas naciones donde son *otrizadas*, esto es, infantilizadas, segregadas, marginadas, escondidas, convertidas en la excepción de una sociedad hegemónica que se autoidentifica con el sujeto universal del derecho y la historia. Las mujeres somos el 50 por ciento de la ciudadanía abstracta y de la población concreta en todas las naciones según todos los sistemas de usos y costumbres: sean los que sólo reconocen la existencia del sujeto individual, legalmente igualitario que elige sus representantes, sean los que mantienen su organización comunal en asamblea y creen en la complementariedad de todas las personas para el funcionamiento del colectivo.

Las mujeres somos la mitad de todos los pueblos. Y en todos ellos hemos generado un pensamiento crítico a la organización desigual de los poderes entre hombres y mujeres que beneficia a los primeros. Si las mujeres de los pueblos originarios le llaman feminismo o no, en buena medida es un problema de traducción. ¿Qué es el feminismo? ¿Una

teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para su bienestar y en diálogo entre ellas para destejer los símbolos y prácticas sociales que las relegan a un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos como formas de construcción política de mujeres en cada pueblo, desde prácticas específicas de reconocimiento de los propios valores.

Por años el feminismo blanco y blanquizado —como Rita Laura Segato define el pensamiento de las personas que, sin ser blancas, comparten con la sociedad blanca su sistema de valores— que hoy ha logrado espacios institucionales significativos, no ha escuchado sino las demandas de las mujeres que viven y se quieren liberar dentro de un sistema de género binario y excluyente, que organiza de igual forma sus saberes y su economía de mercado. Por lo tanto, cuando se dirige a las mujeres de otros pueblos, este sistema de género las pretende educar según sus propios parámetros normativos, sin escuchar sus demandas, sin conocer su historia de lucha, sin reconocer validez a sus ideas. Organiza «escuelas de líderes» sin darse cuenta que la misma idea de liderazgo atenta contra la identidad política de quienes se piensan colectivamente, sin dejar de ser capaces de aportes individuales que se socializan. Propone la igualdad con el hombre, cuando en procesos duales no binarios la igualdad no es un principio rector de la organización política que las mujeres reclaman. Se crispa ante la idea de una complementariedad múltiple, que las feministas de muchos pueblos estudian para volver a verse como constructoras de una historia de América no blanca ni blanquizada, donde ni las mujeres ante los hombres, ni su pueblo ante el estado- nación vivan subordinación alguna, sino que sean interactuantes en la construcción histórica de su bienestar.

He querido devolver este libro a las compañeras que me enseñaron a escuchar sus ideas durante el proceso de investigación y redacción dialogando conmigo, aceptándome a pesar de mi aspecto y rasgos físicos, enseñándome sus sistemas de evaluación, considerándome tan humana como en ocasiones la sociedad que me formó no las consideró a ellas. Durante el año de 2013 algunas de ellas vivieron experiencias tremendas y grandiosas como la denuncia de las mujeres ixiles que en abril de ese año testificaron ante el Tribunal de Mayor Riesgo de Guatemala para que el

general Ríos Montt, expresidente de facto, fuera enjuiciado por genocidio. Una Comisión de la Verdad, respaldada por Naciones Unidas, concluyó hace años que Ríos Montt había cometido 800 asesinatos en promedio mensual en los 17 meses que gobernó Guatemala, entre 1982 y 1983, el periodo más sangriento de una guerra civil que duró de 1960 a 1996. Las sobrevivientes de las masacres contra el pueblo maya ixil se atrevieron a recordar y relatar las formas que adquiere una guerra genocida, dejando claro que la violación sistemática de las mujeres de un pueblo es un instrumento de genocidio. El 10 de mayo de 2013, el Tribunal de Mayor Riesgo condenó a Ríos Montt a 80 años de prisión inconvertibles por la muerte de 1771 ixiles a manos del ejército entre 1982 y 1983. A pesar de que diez días después tres jueces corruptos de la Corte Constitucional anularon la sentencia, los pueblos maya de Guatemala hoy saben que su incursión en el derecho de un gobierno que siempre los ha discriminado y empobrecido ha tenido éxito. El pueblo ixil contó con una jueza honesta, la presidenta del Tribunal de Mayor Riesgo, Jazmín Barrios.

Durante ese periodo sucedieron más cosas en Guatemala. El 4 de octubre de 2012 el ejército y la policía dispararon contra una marcha pacífica del pueblo k'iche' de Totonicapán, que impugnaba una propuesta de reforma constitucional muy poco clara en términos de la autonomía de gobierno de los pueblos mayas.

Así también en otras partes del continente. Durante todo el año de 2013, las mujeres y los hombres del pueblo q'om, en las provincias de Formosa y el Chaco de Argentina, han sufrido violencia por el sólo hecho de ser q'om; se les han quemado sistemáticamente sus documentos y pertenencias y se les ha atemorizado con el solapamiento de la impunidad de sus agresores, en ocasiones abiertamente amparados por agentes de estado.

Agronegocios, minería, explotación petrolera, turismo, hidroeléctricas y parques eólicos son los actuales rostros de la renovada frontera de expansión económica que busca expulsar de sus territorios a pueblos con derecho a la participación y consulta sobre los «intereses que los afecten».

Las mujeres purépecha del Municipio Autónomo de Cherán, que en abril de 2011 encabezaron la resistencia contra los talamontes que acosaban su comunidad, depredando sus bosques y contaminando sus aguas, me enseñaron también que los «malos» —los delincuentes y agresores

organizados— se suman a los otros agentes de la corrupción y la discriminación económica y nacional: los dedicados a la trata de personas, al despojo maderero, al contrabando y al asesinato de dirigentes; crímenes relacionados con el intento de etnocidio.

En febrero de 2013, las mujeres y hombres zapotecas de Teitipac, en los Valles Centrales de Oaxaca, decidieron en Asamblea General expulsar a la compañía minera Plata Real, filial de la canadiense Linear Gold Corporation, por la contaminación de sus mantos freáticos durante los trabajos de exploración, me dijeron e insistieron que no puede haber libertad para ellas si el agua de sus hijos está contaminada.

Las inmensas torres de los molinos de viento de las compañías eólicas transnacionales también han despertado el enojo de las mujeres zapotecas. En Juchitán, junto con los hombres de su comunidad, declararon el 27 de marzo de 2013:

Ante los embates de la nueva forma de conquista, colonización y privatización, las comunidades y pueblos zapotecos e ikoojts del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en un marco de legalidad y respeto a las decisiones comunitarias tomadas en asambleas, protegen, preservan y exigen sus derechos a la consulta y al consentimiento libre, previo e informado, previstos en los numerosos instrumentos internacionales, como la Declaración Universal de Derechos Humanos; los Pactos Internacionales de Derechos Civiles, Políticos, Económicos, Sociales y Culturales; el artículo 6 y 7 del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), de la Organización Internacional del Trabajo; artículo 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; artículo 2 de la Constitución Federal; artículo 16 de la Constitución de Oaxaca; y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca.

El 27 de marzo de 2013, en Temuco, las autoridades tradicionales y espirituales del pueblo mapuche rechazaron la estrategia del Estado de Chile para diferenciar a los «machi pacíficos» de otros y otras machi. Esto es, la pretensión de diferenciar a dirigentes espirituales que aceptan los beneficios y financiamientos de un estado que los coopta y a quienes

rechazan esas prebendas. Las machi y los machi ven afectada su ciencia médica ancestral por la contaminación y depredación de su territorio. «Muchos espacios están invadidos por proyectos forestales, mineros, hidroeléctricos, turísticos y latifundistas, lo que impide la recolección de *lawen* para dar alivio a la gente, también [estas compañías] producen la escasez de agua vital para cualquier ser humano», afirmaron las autoridades tradicionales. Agregaron:

Vemos con preocupación la situación que atravesamos diferentes comunidades en el Wallmapu, por la usurpación, represión y aniquilamiento sistemático que el estado ejecuta sobre nuestro pueblo, atacando nuestras diferentes expresiones de vida, violentando nuestros lugares sagrados como Nguillatuwe, Paliwe, cementerios, Tren-Tren, Winkul, Menocos, ríos, vertientes, etcétera, afectando directamente el desarrollo de nuestras expresiones religiosas y la labor de nuestros machi.

A la luz de esta y otras denuncias, así como de la violencia que los estados del continente despliegan contra los pueblos originarios que defienden el agua, el aire, la tierra, el subsuelo como elementos sagrados de la vida, adquiere mayor relevancia la categoría «territorio cuerpo-tierra», producida por el feminismo comunitario xinka de La Montaña Xalapan, en Guatemala. Según esta categoría, «defender un territorio ancestral de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia». Lo dice Lorena Cabnal, feminista comunitaria que no elude la denuncia del capitalismo y el colonialismo que someten a su pueblo, ni del patriarcado mixto, fruto del entronque del patriarcado cristiano colonialista con el patriarcado ancestral que pervive en su comunidad.

Sin omitir la importancia de los acontecimientos de los meses recién pasados, y plenamente consciente de que el pensamiento de las feministas de los pueblos indígenas de Nuestra América sigue avanzando en sus formulaciones, debates y acciones, me atrevo a volver a publicar *Feminismos desde Abya Yala*. Este libro es un primer paso hacia la escucha de las ideas que se producen en sistemas políticos y teorías del conocimiento no

occidentales por feministas que hablan alguna de las 607 lenguas no coloniales sobrevivientes de Nuestra América.

Igualmente, insisto en la utilización de la categoría feminista de «patriarcado». A diferencia de las feministas decoloniales, que han adoptado la categoría de «sistema heteronormativo» para explicar la subordinación de género, llegando a decir con María Lugones que nunca hubo patriarcado antes de la colonización, yo considero vigente la categoría de patriarcado para referir un sistema de género donde el colectivo de las mujeres es explotado, silenciado y discriminado por ser precisamente «de mujeres». Me parece políticamente muy importante la liberación de las relaciones patriarcales.

Agradezco infinitamente la apertura y la voluntad de comprensión de muchas intelectuales, feministas, dirigentes políticas y mujeres de saber y fuerza espiritual que, a pesar de la cerrazón del sistema educativo que me ha formado, han aceptado hablar conmigo, darme a conocer sus teorías políticas, dejarme convivir con ellas en sus comunidades y compartir sueños. Han demostrado una madurez que todavía le falta a la academia y a los movimientos políticos blancos y blanquizados.

Agradezco las correcciones y aclaraciones que recibí después de la primera redacción del libro, pese a que algunas de ellas hirieron mi amor propio al principio.

Agradezco a la tierra, al viento, al agua y al fuego que me acompañaron en los caminos que me condujeron al sur desde México, la tierra que me ha acogido hace 34 años.

Y agradezco a muchas feministas autónomas, críticas y en proceso de despatriarcalización y descolonización de Nuestra América, que desde la academia y la acción entre mujeres me ayudaron a mantener el rumbo de la reflexión sobre las formas posibles de liberación política, sexual, educativa, económica y artística de las mujeres en sociedades que queremos más justas para todas y todos.

Francesca Gargallo Celentani

Agradecimientos

Con el permiso de las guardianas y guardianes de los cuatro rumbos, agradeciendo la ayuda de la tierra, el agua, el fuego y el aire, dedico esta investigación a todas las mujeres que a lo largo de Abya Yala cruzaron sus palabras con las mías para pensar juntas. A mi hija Helena por acompañarme y a mis amigas Melissa Cardoza y Gladys Tzul por no dejarme sola con mis dudas, indecisiones y crisis. Agradezco a mis amigas María del Rayo Ramírez Fierro, Gabriela Huerta Tamayo y Cristina Renaud y a mis amigos Coquena y Eduardo Mosches por respaldarme siempre desde la ciudad de México. A Yuderkis Espinosa, Julieta Paredes, Rita Laura Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Amalia Fischer, Marian Pessah y Madeleine Pérusse por interlocutar conmigo desde diversos escenarios del antirracismo feminista latinoamericano. Y a mi maestro Horacio Cerutti por nunca interrumpir el diálogo sobre epistemología, liberación e identidad en Nuestra América.

Y a Guillermo Scully Fuentes por habernos atrevido a hacer de Helena una joven mujer libre, *in memoriam*.

Introducción

Es difícil explicar esto a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas, el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación, como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.

LORENA CABNAL

Feminista comunitaria maya-xinka

La pregunta por los feminismos no occidentales de América Latina

La pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas de cuño no occidental, es decir que no estén concebidos desde «fundamentos» o «bases» de la modernidad, es una pregunta que me ha perseguido en diversos escenarios: los del activismo en el feminismo autónomo, los de mis dudas acerca de la universalidad de un sujeto mujer concebido desde la individualidad de las mujeres y los de la interlocución con mujeres de diversos pueblos indígenas de Nuestra América que no se definen feministas. Hoy considero que es una pregunta filosófica.

Las «bases» de la modernidad configuran una metáfora tan profundamente enraizada en nosotras, en nuestro comportamiento y en nuestro acercamiento a lo que consideramos educación, razonamiento y política, que desde las universidades y desde el feminismo pocas veces es cuestionada.

Aún sin percatarnos de ello, la mayoría de las mujeres que nos hemos educado en las ciudades y desde una organización social que hace descender su laicidad de un ordenamiento cristiano del mundo (un acta de nacimiento que se parece a una fe de bautizo, un certificado de matrimonio que garantiza la monogamia heterosexual obligatoria, etcétera), pensamos como fundamentales o básicas la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la auto-nomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y

la trascendencia existencial mediante la economía, el trabajo y las decisiones individuales (de Beauvoir).

Por lo tanto, pensar la buena vida, la autonomía, el reconocimiento y la justicia por y para las mujeres desde otros cimientos, implica estar dispuestas a criticar la idea de liberación como acceso a la economía capitalista (aunque sea de soporte del individuo femenino) y el cuestionamiento del *cómo* nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de occidente.

Es una posición que a las mujeres occidentales y/u occidentalizadas puede abrirnos a considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad¹. A la vez que es el camino que recorren a diario, pensándose desde su historia, las mujeres de los 607 pueblos y nacionalidades originarias de Nuestra América.

Cuando algunas intelectuales indígenas se me acercaron en 2006 para señalar que en mi libro *Ideas feministas latinoamericanas* su pensamiento no estaba reflejado, me aboqué a leer los escasos textos que las editoriales universitarias les publican y los folletos que editan con esfuerzos comunitarios o mediante la ayuda de financiamientos. Pero no fue suficiente; urgía que cambiara mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento.

En efecto, estudiar las teorías y posicionamientos políticos y vitales de las propuestas feministas de las intelectuales, activistas, dirigentes y mujeres en general que se suscitan al interior y, a la vez, confrontando las renovadas políticas de identidad, de defensa del territorio y del derecho propio de los pueblos indígenas de Nuestra América, más allá de la animadversión que despierta en una academia que se niega a reconocer los conocimientos que no se generan en y desde su seno, implicaba un cambio de actitud.

Es muy difícil cuestionar la centralidad de la epistemología de lo occidental en el feminismo desde la academia y las ciudades, pero es evidente que muchas mujeres se encuentran descentradas —¿libres del cerco?— de ella. Conocer las ideas que las mueven a la acción, para mí también ha implicado una acción, un ponerme en movimiento hacia ellas y buscar las vías de entablar un diálogo.

Conocer la poesía de Maya Cú Choc y conocerla personalmente ha posibilitado que me pusiera en movimiento. En 2006, le pedí a Maya que dialogáramos sobre algo que nos concernía a las dos y empezamos a cartearnos sobre el racismo, que es una relación dual, implica quién se beneficia del racismo y quién es explotada sistemáticamente por la existencia del fenómeno.

Como mujer blanca yo vivo sin conciencia los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percaté de ellos y, por ende, me abrogó el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale.

Desde el momento en que ese señalamiento existe, sin embargo, yo me vuelvo responsable de los privilegios que las blancas gozamos en un mundo de racializaciones jerárquicas de las personas, según sus rasgos, sus pasaportes, su color de piel, su tipo de pelo, su estructura corporal. Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (igualmente, ahí donde un derecho es negado, se construye un privilegio). El sistema de privilegios racistas que favorece a las blancas me otorga muchos argumentos para que no los reconozca como tales y pueda seguir gozándolos. Gracias a ellos, puedo esgrimir un discurso, que la academia me ofrece, con qué justificar mis éxitos como buena estudiante y esforzada docente, obviando las facilidades que tuve para alcanzarlos.

Para Maya Cú Choc, mujer queqchí, el racismo es también una condición diaria que la confronta con toda la historia de Guatemala y sus genocidios recientes, último el de 1982. Las familias de su madre y de su padre, en efecto, tuvieron que desplazarse a la ciudad después del golpe de 1954 contra Jacobo Árbenz, porque eran campesinos indígenas organizados. Ella nació, por lo tanto, en 1968 en la ciudad capital donde no pudo asirse de los referentes culturales con los que la sociedad occidentalizada identifica a los pueblos indígenas: territorio, lengua e indumentaria tradicional. No obstante, siempre estuvo expuesta al racismo que se manifestó como guetos laborales de salarios bajos (trabajo doméstico para su madre, en la construcción para su padre), escuelas marginadas, discriminación en el acceso a los servicios públicos, exposición a las manifestaciones de la violencia institucional, descreimiento a su calidad artística.

Podernos cartear privadamente sobre el racismo desnudando el lugar desde donde hablábamos, nos permitió conocernos. A mí, en lo particular, me permitió conocerla y conocerme. A raíz de ello, como narraré² más adelante, me hice a la idea de que para entender el pensamiento de las mujeres indígenas acerca de su ser mujeres y cómo construirse una mejor vida sin traicionar sus comunidades, debía comprender desde dónde este pensamiento se genera: desde cosmovisiones³ que no son las de tradición europea; desde sujetos que no son necesariamente individuales aunque estén personificados y encarnados en mujeres de carne y hueso; desde sistemas matemáticos no decimales y no centrados en la supremacía de los números impares; desde la resistencia a las definiciones externas; desde relaciones patriarcales donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y la colonización; y con estrategias de resistencia grupal que confrontan la explotación colonial mediante la concentración de la propiedad territorial en manos de linajes masculinos o mediante el mestizaje no admitido⁴.

El reconocimiento de estos diversos *desde dónde* se generan las reflexiones, ubican y esclarecen las elaboraciones políticas y filosóficas que no son explícitas, pero subyacen a toda búsqueda de una coherencia. Identificarse como mujeres en proceso de liberación de las opresiones patriarcales no es lo mismo en un mundo visualizado como dual, complementario aunque desigual, necesariamente dialógico y complejo, que desde un mundo binario y contrapuesto. Tampoco es igual desde un sistema político, filosófico o religioso que provee un marco de resistencia a la dominación que desde un sistema intransigente; desde la riqueza fruto de la explotación que desde la pobreza generada por la misma; desde la integración en un sistema de naturaleza que considera al ser humano como una parte del todo que desde la consideración de una naturaleza cosificada a dominar.

Gracias al diálogo que entablé con Maya Cú desde el afecto y el respeto mutuo, entendí que debía desubicarme del lugar de poder que me confiere la universidad, el saber institucionalizado y las normas políticas de la nación que se construye sobre la exclusión de los miembros que no quiere reconocer. A esta desubicación ya tendía la reflexión que inicié en el último

capítulo de *Ideas feministas latinoamericanas*, «¿Hacia un feminismo no occidental?», donde afirmaba que

los golpes sistemáticos de la prepotencia blanca y mestiza, la discriminación económica, la marginación social, la exclusión de la educación formal y de los sistemas de salud no son ajenos a la reflexión y la lucha feminista, porque por motivos sexistas todas las mujeres los sufrieron y sufren de algún modo, sólo que las feministas blancas no los han enfrentado en su descarnada versión racista y colonialista⁵.

No obstante, por ese diálogo caí en la cuenta de que tenía que desubicarme más, ir física y teóricamente al encuentro de las mujeres que desde otras condiciones de vida piensan y actúan para construir una vida mejor para las mujeres. Y que debía exponerme a ser aceptada o rechazada, desconocida o considerada una interlocutora válida, a partir de una reflexión sobre mi lugar como mujer blanca en la historia del racismo occidental y la hegemonía que reviste en la construcción y transmisión de saberes.

Por supuesto, había leído a la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes, quien afirma que «toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo». Esta traducción de la idea de feminismo le dio rumbo a la investigación, cuyos resultados intento exponer⁶. Desde ella busco reconocer en la historia de las ideas continentales el pensamiento feminista de las mujeres indígenas, americanas no occidentales, en la construcción de los idearios feministas.

Y como una idea lleva a la otra, y una referencia a otra reflexión, por recomendación de Julieta Paredes fui a buscar a la feminista comunitaria xinka Lorena Cabnal en Guatemala. Un encuentro que se reveló para mí luminoso. Cabnal me adentró aún más en lo complejo que es el análisis feminista en una situación donde lo comunitario y lo colonial se mezclan, intersectan, sobreponen, construyendo falsas complicidades e inevitables incomprensiones, tanto con los hombres de las propias comunidades (con los que comparten una historia de despojo y opresión) como con algunas

feministas mestizas, blancas y blanquizadas (con las que comparten una historia de vejación patriarcal). Para Cabnal:

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*⁷.

Que Paredes y Cabnal pensaran la historia de las mujeres originarias desde Abya Yala, es decir desde su ser respectivamente mujer aymara y mujer xinka (con abuela maya q'eqchi'), en un contexto continental —enorme y muy diferenciado, pero acomunado por una experiencia colonial todavía no resuelta—, haciendo referencia una a las ideas de otra, fue para mí una enseñanza importantísima de cómo construir el reconocimiento feminista.

Escuchándolas y analizando sus dos ideas fuertes (el feminismo como construcción de una buena vida de las mujeres y el *entronque patriarcal*), me he abocado al intento de reconocer en la historia de las ideas de Nuestra América el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que buscan formas de organización propias contra la miseria y la exclusión. Ellas pelean la autonomía en la gestión de su vida cotidiana, enfrentan las dificultades de participación en las organizaciones indígenas mixtas por la eterna postergación de las demandas de las mujeres en nombre de las urgencias del movimiento, y confrontan una definición de los derechos sexuales que les

permita autodefinirse. Y lo hacen, mientras se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales.

En el reconocimiento de otras modernidades

Silvia Rivera Cusicanqui, en *Ch'ixinakax utxiwa*, sostiene que en América urge el reconocimiento de otras Modernidades que la de la esclavitud para los pueblos indígenas. Modernidades dadas, históricas, que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos de emancipación y de ideas políticas propias⁸. En otras palabras, en América urge el reconocimiento de la historia moderna de cada uno de los pueblos que la conforman.

La historia americana no puede reducirse a la historia de los grupos colonizadores y los grupos subyugados que la reconocieron como propia por un mecanismo de dominación. Tampoco puede identificarse la modernidad americana con los aportes e imposiciones étnicas, culturales, económicas y filosóficas externas a los sucesos americanos. Todo lo que los pueblos originarios, europeos, africanos y asiáticos hicieron en América pertenece a la historia americana. Únicamente desde el reconocimiento de esta modernidad americana compleja, no dependiente de los aportes externos, sino responsable de su configuración, podremos desteter imágenes occidentales (y su lectura eurocentrada) del desarrollo como imitación, del racismo como rechazo y de la inferiorización de todo lo proveniente de los grupos humanos que no eran el colonizador dominante. Sólo así podrán releerse el mestizaje, la transformación de las naciones originarias en «grupos étnicos», la identificación de los africanos como «negros esclavos» y de los pobres como «víctimas».

En otras palabras, urge el estudio de las modernidades que en América son herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas durante la invasión y la colonización europeas del continente. Modernidades que han dado pie a formas de re-organización social como la comunidad y sus políticas de

autosuficiencia que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación, el rechazo o la adaptación a la supremacía del hombre, diversas adaptaciones religiosas al propio sentir comunitario y organizaciones familiares vinculadas a sistemas de género no prehispánicos pero ya tradicionales, que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida.

En el marco de esta urgencia, a la pregunta que estoy formulando sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de los pueblos de Abya Yala⁹, atañe la crítica al programa de una «modernidad emancipada», entendida como proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental¹⁰.

En particular, atañe la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad —el hombre heterosexual blanco y con poder—. Esta teoría entra en crisis mediante el proceso de liberación de las mujeres y se resquebraja cuando, durante este proceso, se manifiestan valores no occidentales y fines ajenos a la modernidad emancipada, en la orientación de la convivencia humana.

Para entender por qué entra en crisis el pensamiento generado en Europa (y reproducido y agrandado por Estados Unidos y las clases dirigentes blancas-mestizas de las otrora colonias europeas, a través de esas elites universitarias y políticas al servicio de sus ideas) ante la posibilidad de recibir conocimientos que no provienen de su razón, es necesario recordar que el sujeto de la universalidad responde a las necesidades de los cambios en la percepción de quiénes son los sectores dominantes en la Europa de la crisis feudal, en el siglo xv. Después de seis siglos, este sujeto es el resultado de un largo proceso de disciplinamiento de la fuerza de trabajo, que principió en Europa con una verdadera campaña contra las culturas populares, tanto campesinas como de artesanos urbanos y rurales.

Se trató de una empresa antipopular que estuvo acompañada de la construcción de una misoginia activa, facilitada por leyes que dejaron de perseguir la violación y criminalizaron el conocimiento que las mujeres habían acumulado sobre su capacidad reproductiva. La transición a la

modernidad (que podríamos llamar posfeudalismo), en Europa, implicó el hambre de millones de campesinos expulsados del campo, cientos de revueltas por la comida, la separación de la producción de mercancías de la reproducción del trabajo y la introducción del salario como instrumento de coacción para mantener a los pobres arraigados en un lugar. Después de la invasión de América, la modernidad implicó la construcción del racismo como instrumento de control de la población trabajadora.

Según Tzvetan Todorov, en *La conquista de América. El problema del otro*, el racismo implica la construcción de sujetos plenos —los amos— y no sujetos —los esclavos—, con unos sujetos intermedios, cuales las mujeres y los indios, que se ubican entre ellos y que deben ser controlados para que no se piensen de manera autónoma. Mujeres e indios son «sujetos productores de objetos», trabajadores necesarios para que el colonialismo sea eficaz: «Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considerara como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena —un sujeto intermedio— y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos»¹¹. Por supuesto, «hay que mantener al sujeto intermedio precisamente en ese papel de sujeto-productor-de-objetos e impedir que llegue a ser como nosotros: la gallina de los huevos de oro pierde su interés si ella misma consume sus productos. El ejército, o la policía, se ocuparán de eso»¹². Quien sólo tiene la función de producir objetos (o servicios) no tiene por qué pensar a quién les servirán, ni tiene derecho a rebelarse o autodefinirse; es decir no puede ser considerado como un sujeto de la historia, alguien capaz de narrarla y, por ende, «hacerla».

Desde entonces, el sujeto de la historia es un ser antinatural, antipopular, misógino y racista que ha pasado por el disciplinamiento de la razón contra el cuerpo. Es un hombre que contra el colectivo humano asume la separación entre el cuerpo convertido en máquina y el alma racional o conciencia que lo puede gobernar, encadenando así sus instintos y su corporalidad, sus deseos y sus placeres, su modo de andar, de comer, de curarse, de expeler sus excrementos, de trabajar: es un hombre que no es cuerpo, que no es naturaleza, que no es bestia (con el que identifica también al pueblo o, más bien, a los «pobres», y a los «indios»), sino un