

Nudos epistemológicos para una historia de las resistencias de los feminismos del sur

Epistemological knots for a history of the resistances of Southern feminisms

Mariana Guerra Pérez, Mariana Alvarado

RESUMEN

Este texto se sitúa en la juntura de los feminismos del sur que señalaron el encubrimiento de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas. Pone en conversación prácticas-teóricas de los feminismos del sur en algunas de sus producciones decoloniales, indígenas y comunitarias. A partir de los posicionamientos de María Lugones, Rita Segato, Aura Cumes, Lorena Cabnal y Julieta Paredes, se propone visibilizar nudos epistémicos que habilitan el desprendimiento, que ponen en crisis el modelo de representación y del punto de vista, que desmontan el privilegio epistemológico, la violencia epistémica y el extractivismo académico. La propuesta metodológica de este trabajo se inscribe en un pensar situado y en contexto desde una objetividad feminista articulada en los feminismos del sur. En este sentido, presenta, aborda y desarrolla tensiones y disidencias en torno a la organización de género pre y pos intrusión colonial, al patriarcado moderno colonial, al entronque patriarcal y al patriarcado ancestral originario. Para finalizar presenta la heterorealidad cosmogónica, la femealogía ancestral andina y la genealogía de experiencias de resistencias como ampliaciones metodológicas devenidas de los feminismos comunitarios e indígenas que provocan nuevas líneas de indagación, para los feminismos del/desde el sur, irreductibles e intraducibles a los feminismos blanco-burgueses euronortecentrados.

Palabras clave: género; patriarcado ancestral; patriarcado moderno colonial; machismo indígena; esencialismo étnico.

Mariana Guerra Pérez 

Universidad Nacional de San Juan – Argentina. marianoelguerra@gmail.com

Mariana Alvarado 

Instituto de Ciencias Sociales Humanas y Ambientales – Argentina. unodeloscuartos@gmail.com

<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.105>

ISSN 2737-6230

Vol. 4 No. 7 January-June 2023, e230105

Quito, Ecuador

Submitted: December 15, 2022

Accepted: April 23, 2023

Published: May 20, 2023

Continuous Publication

ABSTRACT

This text is situated at the juncture of Southern feminisms that pointed to the cover-up of the heterogeneity of Indo-Afro-Latin American women. From the cadences and rhythms of the voices of women of Our America whose knowledge interrupts, disrupts and intervenes, it shows that the problems of white bourgeois feminism of the north are not those of all women since some women escape the feminine fragility that justifies paternalism and micromachismos inside and outside the academy, even within and outside the same class, ethnicity, or generation. From the feminisms of the South, this article proposes to enable a dialogue between/with “the others of us” not only to theoretically articulate and politically coalition epistemic knots that put in crisis the model of representation and with it a revision of the point of view but, in parallel, dismantle from the relational ontology that suppose, the epistemological privilege, the epistemic violence and the academic extractivism that locates and positions one over the other in the reproduction of “the others of us”. The methodological proposal of this article is part of a situated thinking and in context from a feminist objectivity articulated in the feminisms of the south. Based on the positions of María Lugones, Rita Segato, Aura Cumes, Lorena Cabnal and Julieta Paredes, it is proposed to make visible the epistemological knots coming from community and indigenous feminisms that enable methodological extensions from which a history of the resistance of Latin American women could be configured in the exteriority of Euro-North centric paradigms.

Keywords: gender; ancestral patriarchy; modern colonial patriarchy; indigenous machismo; ethnic essentialism.

1. Feminismos del Sur / Feminismos descoloniales / Feminismos comunitarios-indígenas

El feminismo descolonial reflexiona desde la colonialidad implantada en América Latina y el Caribe desde el Siglo XVI por España y Portugal con el surgimiento de la modernidad; denuncia la producción teórica del feminismo occidental señalando el encubrimiento de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas. Exige y demanda producir prácticas teóricas situadas y en contexto que permitan comprender las estructuras de poder que operan en experiencias concretas y que, por ello, requieren de abordajes epistémico-metodológicos diferentes. Recupera las voces marginales y subalternas de las mujeres y reconoce que sus prácticas teóricas han sido producidas desde un punto de vista de abajo-arriba ejerciendo el privilegio epistemológico que sus orígenes de clase y raza les confiere. En las figuras de María Lugones, Yuderys Espinosa Miñoso, Ochy Curriel, Gloria Anzaldúa, Rita Segato y Silvia Rivera Cusicanqui se proclamó un revisionismo de la teoría y la propuesta del feminismo dado su sesgo occidental, blanco y burgués. Apoyadas en el legado del feminismo negro, los feminismos de color y las feministas afrodescendientes que dan cuenta cómo el feminismo blanco burgués, producido en países hegemónicos, no pudo contener en sus producciones las particulares formas de opresión de las mujeres racializadas cuyos orígenes provienen de territorios colonizados. En este artículo se implica una reflexión sobre las epistemologías feministas previas visibilizando las premisas que explicarían el porqué de la opresión basada en el sistema colonial de género y la heterosexualidad, evidenciando y cuestionando la reproducción del colonialismo interno.

Desde el sur y a la escucha de las propuestas teóricas de los feminismos descoloniales es posible pensar críticamente procesos y relaciones que anudamos a los feminismos comunitarios e indígenas cuya producción deviene de sujetas reales con experiencias propias inscriptas en territorios cuyas historias colectivas rebasan el tiempo de lo que occidente conoce como modernidad y el espacio de lo que conoce América.

Desprendidas del logos euronortecentrado buscamos visibilizar nudos epistemológicos que permiten profundizar la denuncia del orden impuesto en la identidad, pretendidamente esencialista, que sostiene y conserva sin habilitar la diferencia, por el contrario, cooptándola y/o exterminándola. Posición que potencia para nosotras la opción epistémica política de descentrar al sujeto androcentrado de la racionalidad moderna, disputar la construcción de los “sexos” y los “géneros”, ficciones de la modernidad, para no sólo descolonizar el feminismo hegemónico, occidental del norte sino, y sobre todo para des(a)nudar patrones de opresión y dominio que desde otras epistemes son invisibilizados.

Los feminismos comunitarios e indígenas nos habilitan a transitar territorios fronterizos en los que co-habitan epistemes modernas y no-modernas, a la vez, sin anularse ni resolverse. Desobedecen, desordenan, indisciplinan la episteme moderna colonial patriarcal reconociendo historias heterogéneas a la colonialidad, la modernidad y el patriarcado y sus efectos en los cuerpos de las mujeres de Abya Yala. En este sentido, nos hacemos eco de lo que enuncia Cabnal:

Vivir en un cuerpo y en el espacio territorial comunitario las opresiones histórico-estructurales creadas por los patriarcados sobre mi vida, al igual que sobre la vida de las mujeres en el mundo, me ha llevado a escribir y repensar la historia y la cotidianidad en que vivo... (2010, p. 11)

Nos proponemos poner en conversación prácticas-teóricas de los feminismos del sur, en algunas de sus producciones decoloniales, indígenas y comunitarias, en lo que atañe a nudos epistémicos que habilitarían el desprendimiento para una historia de las prácticas de resistencia. En este sentido, abordamos tensiones y disidencias en torno a la organización del género pre y pos intrusión colonial, a las relaciones que promueven con la implantación del patriarcado moderno colonial así como al entronque patriarcal. El escrito presenta como cierre la heterorealidad cosmogónica, la femealogía ancestral andina y la genealogía de experiencias de resistencias como ampliaciones metodológicas devenidas de los feminismos comunitarios e indígenas que provocan nuevas líneas de indagación, para los feminismos del/desde el sur, irreductibles e intraducibles a los feminismos blancoburgueses euronortecentrados.

2. Metodología

La propuesta metodológica de este trabajo se inscribe en un pensar situado y en contexto (Haraway, 1995; Harding, 2012) desde una objetividad feminista articulada en los feminismos del sur. A propósito de esto advertimos que la metodología co-implica categorías epistémicas. Por ello hay un diálogo a lo largo de este escrito en los modos en que se propone detectar algunas claves epistemológicas para una historia de las resistencias feministas del sur.

Accedemos a las prácticas teóricas de María Lugones, Rita Segato, Aura Cumes, Lorena Cabnal y Julieta Paredes, referidos en la bibliografía, desde una lectura que tiene en cuenta la sintaxis, la semántica y la pragmática en clave feminista del sur. Es decir, realizamos un análisis de los textos en los que nos detenemos en las formas en que las autoras enuncian para inferir qué es lo que hacen con lo que dicen, dimensión pragmática. En este sentido, los textos nos ofrecen distintos niveles. Uno de ellos es la materialidad del discurso, es decir las palabras, categorías, conceptos elegidos para nombrar o para modificar, el lexema en algunos casos, creando un nuevo concepto, dimensión sintáctica. Apelamos al modo en que han sido escritos los textos en referencia al territorio en el marco de lo cual podemos detectar isotopías epistémicas a las que referenciamos como: género, entronque de patriarcados, heterorealidad cosmogónica, femeología, dimensión semántica. Luego de esto, ponemos en conversación las distintas posturas de las autoras con las que pensamos y con ellas nos permitimos proponer este artículo ensayando difracciones metodológicas y epistémicas.

A continuación, compartimos un cuadro, de producción propia, que esquematiza las posiciones y visibiliza y anticipa los problemas que desarrolla el artículo.

| | |
|----------------------------|---|
| Colonialidad de género | <p>*María Lugones Oyèrónkẹ Oyèwùmi Género como una invención de occidente (humano-animal) una construcción colonial</p> <p>*Rita Segato La existencia del género pre-intrusión colonial Patriarcado de baja intensidad Dualismo de género (mundo andino) / Binarismo de género (colonial) Tránsito entre géneros</p> |
| Entronque de patriarcados | <p>*Aura Cumes Invención colonial El patriarcado es una categoría analítica impuesta intraducible e inaplicable para explicar el mundo andino Pacto patriarcal / Pacto racial</p> <p>*Julieta Paredes Patriarcado pre-colonial Entronque histórico de patriarcados Machismo boliviano indígena popular</p> <p>*Lorena Cabnal Patriarcado originario ancestral o convergencia patriarcal Violencia machista ancestral originaria</p> |
| Heterorealidad cosmogónica | <p>*Lorena Cabnal Vínculos- dualidad heterosexual-complementariedad</p> |
| Femeología | <p>*Adrienne Rich Herstory</p> <p>*Lorena Cabnal Femeología</p> <p>*Alejandra Ciriza Genealogías-cartografías</p> <p>*Yuderkys Espinosa Genealogías de experiencias cartografías desde la co-implicancia de raza, clase, género, sexualidad</p> |

| | |
|--------------|--|
| Resistencias | Coalición/coaliciones/coalicionar (Lugones) Interseccionalidad (Lugones/Crenshaw) Señoridad (Oyèrónkẹ Oyèwùmi) organiza las relaciones Jerarquías de prestigio (Segato) organizan las relaciones Ir al mito fundacional, de origen (Aura Cumes) Revisar traducciones (Aura Cumes) Diálogo decolonial con el pasado (Aura Cumes) Descolonizar y desneoliberalizar el género (Julieta paredes) Recuperación de memorias ancestrales (Julieta Paredes) Desmitificación y descolonización del chacha-warmi (Julieta Paredes) Desvincular el par complementario andino ancestral de la pareja heterosexual moderna colonial (Julieta Paredes) |
|--------------|--|

3. Desarrollo

3.1. Sistema moderno colonial de género: dualidad/binarismo

3.1.1 *María Lugones: racialización y generización colonial*

La feminista descolonial María Lugones como parte del proyecto Modernidad-Colonialidad cuestionó crítica y constructivamente los desarrollos en torno a la colonialidad de poder del sociólogo Aníbal Quijano. Las ausencias analíticas en torno a la violencia patriarcal y la indiferencia que los varones manifiestan frente a la violencia contra las mujeres le provocan la escritura de “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008) en el que introduce la colonialidad de género con la que complejiza la comprensión del sistema moderno/colonial al visibilizar cómo género y raza son constituyentes del patrón colonial poder-saber. Su crítica (2005, 2008 y 2011) desnaturaliza los biologicismos, el dimorfismo sexual, la heterosexualidad como régimen político heteronormativo y el patriarcado como categoría transcultural.

Apoyada en el trabajo de la feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí, de la feminista indígena de EEUU Paula Allen Gun, María Lugones (2008; 20011) muestra cómo la idea de género junto con la raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las comunidades preintrusión colonial. Sostiene, como señalan estas pensadoras feministas africanas e indígenas, no hubo en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas del norte algo como el género de occidente que organizara las relaciones intersubjetivas antes de la conquista. El género, en sentido occidental, es una ficción que clasifica, jerarquiza, divide y oprime; una invención colonial que no pre-existió a la matriz moderna colonial capitalista. El principio organizador tenía más que ver con la señoridad, la edad cronológica, que con lo biológico-anatómico-sexual.

María Lugones (2008; 2011) articula las teorías de la colonialidad del poder, los aportes de los feminismos negros y la interseccionalidad para visibilizar lo que Alejandra Ciriza (2007) deno-

minó atolladeros puesto que no es posible una construcción no colonizada de género. El género es una categoría que responde y se instala en el patrón de poder que sostiene a la mujer colonizada; donde hay género hay racialización y por tanto capitalismo, patriarcado; estos sistemas de opresión son inescindibles, se co-implican en occidente.

La interseccionalidad muestra lo que no se ve. Si las categorías muestran separadamente cuando conceptualizan lo que nominan, el análisis interseccional pone ante los ojos un cruce entre raza y género visibilizando a las quienes hemos sido subyugadas, oprimidas, dominadas, victimizadas. Si bien, todos hemos sido racializados y engenerizados en la modernidad eurocentrada capitalista no todos somos dominados, subyugados, oprimidos, victimizados del mismo modo en ese proceso. Apoyada en Kimberly Crenshaw, Lugones denuncia que las categorías entendidas como homogéneas seleccionan al dominante en el grupo como la norma. Al hablar de mujer, no se designa a todas sino solo a las blancas, heterosexuales, burguesas y, al hablar de hombre se nombra a los varones blancos, burgueses, heterosexuales; del mismo modo en que negro refiere a los varones heterosexuales negros. No hay lugar para todes si las categorías son utilizadas de manera aislada. Desde la interseccionalidad se revela un vacío, un hueco, una falta, una pérdida. Advertida la operación de la episteme moderna colonial patriarcal es urgente evitar la separabilidad del pensamiento categorial e inventar nuevas metáforas porque “mujer” sin la fusión que habita sólo podría tener sentido racista. El género presupone un paradigma sexual binario que no contempla ambigüedades o indefiniciones en el que todos los individuos tienen dos posibilidades de existencia: masculinos o femeninos. Lugones sitúa aquí el lado claro/visible del sistema moderno colonial de género en el que no hubo lugar para lo que occidente entiende como la homosexualidad, el tercer género, les hermafroditas o intersexuales o transiciones de género; no hubo lugar para los ubicados en lado oscuro/oculto quienes eran reconocidos en sus comunidades de pertenencia preintrusión.

Es inminente descolonizar el género como práctica crítica de la opresión; los feminismos descoloniales, los feminismos de Abya Yala, los indígenas y comunitarios, ofrecen nudos epistemológicos y prácticas de resistencia entre mujeres, entre las otras de los feminismos hegemónicos. Hacer coalición (Lugones, 2003) es indispensable si nos provoca el desprendimiento como posicionamiento epistémico para acuerparnos co-responsablemente en la matriz que teje respuestas posibles a ¿es posible hablar de género en comunidades indígenas preintrusión? ¿cuáles fueron las formas de organización preintrusión? ¿existe el género en cosmovisiones ancestrales? ¿existió un patriarcado preintrusión? ¿cuáles fuentes qué materialidades propiciarían un acercamiento? ¿cómo registrar las imposiciones y las afectaciones que el sistema moderno colonial de género introdujo en comunidades preintrusión? ¿Cómo contar las prácticas de resistencia? ¿Qué historia narra esas prácticas? ¿Quiénes cuentan el cuento? ¿a qué ficciones apela? ¿por qué se vuelve indispensable ir al territorio y habilitar la escucha? ¿en qué medida estas prácticas como nudos epistémicas impactan en la episteme moderna colonial y propician itinerarios que subvierten el método para re-existir?

En “Hacia metodologías de la decolonialidad” (2015), Lugones refiere que “mujeres de color” es un término coalicional, como también lo es para nosotras “mujeres indígenas migrantes bolivianas trabajadoras del Ayllu”. Se trata de un modo de nombrarnos en el reconocimiento entre y con nosotras, una junta a la otra, pero no con todas; un término que cruza fronteras, que tramita y visibiliza las diferencias en vez de silenciarlas u olvidarlas que, desafía la fragmentación y la desvinculación para anudarnos en una común(al)idad abrazando las diferencias como posibilidades creativas. Acuerpadas en la exclusión teórica-práctica que el feminismo hegemónico hizo de la raza, el racismo y la etnia. Mujeres subalternadas tenemos una historia colonial y un presente de colonialidad en la búsqueda de otras formas de estar en un mundo que desarmó aquel mundo. Desde locus fragmentados, situados y en contexto que habitamos en fricción constante entre academia y activismos entreveradas en una praxis infrapolítica, experiencias políticas hacia adentro/afuera entre personas que no pretenden la representación ni representar en lo que se dice de ellas, en lo que se dice por ellas, en lo que dice para ellas, viajamos entre mundos acuerpadas.

3.1.2 Rita Segato: patriarcado de baja intensidad

Nos dejamos incomodar por la antropóloga feminista Rita Segato (2014) para ahondar en la dualidad y el binarismo de género pretendidamente igualitario de la modernidad colonial y su intromisión en las relaciones de género en el mundo-aldea. Segato lee la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonialidad moderna a partir de las transformaciones del sistema de género para identificar en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal diferente a la del género occidental que denominó patriarcado de baja intensidad.

Basada en evidencias históricas y relatos etnográficos reconoce la existencia de una organización de género patriarcal preintrusión que denomina patriarcado ancestral cuyo alcance difiere del moderno colonial (Segato 2015 a, 2015b, 2016). Identifica estructuras de diferencias, semejantes al sistema género moderno colonial, sosteniendo jerarquías de prestigio entre la masculinidad y la feminidad representadas por figuras que entendemos desde occidente como varones o mujeres. Si bien esta traducción es posible, lo relevante en su referencia es la indicación a la abertura, al tránsito a la circulación entre las posiciones de género inapropiables e inclasificables en su “equivalente” moderno occidental. De modo que el género existe como escena ubicua y omnipresente antes, después, mientras tanto aunque, de modo diferente a la modernidad; tanto que cuando el género moderno colonial se aproxima al género pre-intrusión lo modifica, interviene la estructura de relaciones y obtura las transiciones, ocluye las circulaciones, captura, fija y reorganiza desde dentro el orden que ya no es el mismo. Un proceso violentogénico, sexogénico que hipertrofia la posición masculina del indígena en la comunidad y emascula esa posición entre hombres blancos sujetándolos al dominio del colonizador. Por un lado oprime, por otro empodera en alianzas y pactos entre la masculinidad racializada expulsada a la condición de no-blanco y los colonizadores obligando a exhibir y reproducir la capacidad de control pretendidamente inherente a la posición masculina en un único mundo posible en el que hombre se escribe en blanco y con falo.

La captación del género preintrusión por el género moderno colonial interfirió en las posibilidades de deliberación, coalición, articulación con/desde el espacio doméstico desde la naciente esfera pública en expansión entre cofradías. Los vínculos y las relacionalidades entre mujeres que habitaban la reciprocidad, la colaboración, la solidaridad se atrofian en el espacio de la domesticidad ahora encapsulada en lo privado de la vida. ¿Cuál es el sustrato epistémico-ontológico que sostuvo esas operaciones y que hoy sostiene otras formas de genocidio como el feminicidio o los asesinatos de odio por transhomofobia e incluso el ecosidio o terricidio?

El mundo andino, revela Segato, siempre dual, se sostenía en deliberaciones comunitarias encabezadas por lo masculino y lo femenino; no existía monopolio de la política por el espacio público; el espacio doméstico, incluso, era una forma de politicidad que incidía y dialogaba con lo que occidente entiende por política. En esta estructura, el género constituía una dualidad jerárquica en la que ambos términos de la dualidad componían armónicamente en la diferencia sin suplantarse ni reemplazarse. Con la intrusión ingresa el binarismo que no pretende complemento sino suplemento. Aquel proceso violentogénico que empoderaba y debilitaba al mismo tiempo a las masculinidades adentro y afuera de la comunidad torna universal la figura de algunos sobre otros y de otros sobre algunas; tanto que el binarismo produce su resto innecesario, susceptible de reemplazo incluso de eliminación. En la dualidad andina el uno y el dos son posibilidades de lo múltiple ontológicamente completas, aunque desiguales, nunca resto, cada uno completo e irreductible. En el binarismo moderno el uno se impone como universal, neutral y arrasa con la diferencia, la excluye, la elimina en cuanto anomalía no-humana, no-hombre. Esta lógica es la que opera en la matriz heterosexual sobre la que los derechos en occidente pretenden la igualdad y la libertad sexual incluso cuando encapsula las relaciones entre hombres y entre mujeres en el formato matrimonio, prohibido en la colonialidad moderna.

Cuando la estructura binaria moderna colonial se encuentra con lo múltiple lo captura y modifica en el espacio público monopolizando las deliberaciones en torno al bien común y al espacio doméstico, ahora privado y despolitizado en la familia nuclear. El espacio doméstico se despolitiza, pierde capacidad de agencia y de enunciación, debilita sus posibilidades de intervención recluyendo lo femenino a una posición de vulnerabilidad, fragilidad, pasividad, aunque garantizando las posibilidades y condiciones de existencia del individuo en el espacio público.

3.2. Patriarcado ancestral originario / Patriarcado colonial occidental/ Convergencia patriarcal

Aura Cumes (2019), una de las principales voces femeninas del movimiento indígena en América Latina, referente del feminismo indígena comunitario, señala que “patriarcado”, en cuanto noción analítica que, designa un “orden de género” -androcentrado, jerárquico, binario, autoritario-, se impuso con presumida existencia a cualquier sociedad en occidente. En Guatemala, las mujeres mayas frente al feminismo, señala la pensadora maya-kaqchikel, asumen que patriarcado

y género son conceptos occidentales que no son traducibles ni aplicables a la cosmovisión maya para la que el hombre no ocupa posiciones de superioridad ni se ubica en el centro. Apoyada en la sugerencia de Rita Segato (2014), Aura Cumes decide remitirse al relato de origen del Pueblo K'iché, el Popoln Wuj, para interpretar lo que el mito organiza.

El Feminismo Comunitario, en la voz de la feminista descolonial aymara Julieta Paredes (2010) sostiene que con la llegada de los colonizadores tiene lugar el entronque patriarcal entre “el patriarcado precolonial y el patriarcado occidental”. Para Paredes el patriarcado tuvo lugar en comunidades indígenas preintrusión aunque también es herencia colonial. Aura Cumes arroja sospecha sobre la existencia de un patriarcado ancestral preintrusión o precolonial y, asume el desafío de Segato en un intento de explicar históricamente la violencia contra las mujeres indígenas. De modo que, suponiendo que haya existido, cabe preguntar(nos) ¿se trata del mismo sistema de opresión? ¿el mismo tipo de sometimiento por un lapso de más de cinco milenios? ¿variaron de tiempo en tiempo sus relaciones de poder? ¿puede ser caracterizado el dominio sobre las mujeres indígenas tal y como se describe el sistema de género para las sociedades occidentales? ¿qué hicieron las mujeres indígenas? ¿tanto como las mujeres blancas? ¿qué habilitan estas comparaciones?

Entonces, para empezar, un problema de traducción contenido en el término *winaq*, que siguiendo a Cumes, se tradujo por “hombre”, es decir, la medida de lo humano en occidente. *Winaq* en idioma K'iche' significa gente, sin género, tanto a mujer como a hombre, a niñas como niños, ancianas como ancianos; una noción que abraza, además, a la diversidad sin género, es decir a aquellos que no se definen ni como mujer ni como hombre. Esta analogía a la que refiere Cumes encierra no solo un problema de traducción sino un problema ontológico arraigado a la gramática española cuya matriz es androcéntrica y falogocentrada que reduce lo plural, lo múltiple, lo diverso, lo disidente. Cuenta Cumes que cuenta el relato que en el origen la gente fue pensada por varias parejas de deidades que combinaron energías de diversas fuerzas hasta lograrlo después de cuatro intentos. En el origen fueron muchas deidades, en el origen fueron cuatro intentos para crear cuatro parejas que ocuparon cuatro esquinas -oriente, poniente, norte y sur- que dieron origen a la gente. En el origen el par y la cuatriedad; lo múltiple, lo pluri, lo poli; la paridad horizontal complementaria como base de la existencia en la que uno no es suplemento del otro, sino que ambos son ontológicamente suficientes.

La colonización impuso el patriarcado europeo que encarna la humanidad en el hombre dueño y señor que invadió, persiguió, torturó, expropió, despojó, degradó, subordinó, violó y mató las formas de vida y las relacionalidades que las sostenían implantando la jerarquización de las posiciones y los quehaceres en la división sexual, racial, de clase del trabajo esclavo. Refiere Cumes, apoyada en Breny Mendoza, que la dominación sobre las mujeres indígenas no fue similar a las de otras mujeres que en tierras colonizadas recuperan la humanidad perdida durante la quema de brujas en Europa. Las mujeres indígenas fueron explotadas, castigadas, reprimidas como los hombres indígenas en los campos de trabajo; sin embargo, los cuerpos feminizados además fueron

violentados sexualmente, raptadas como sirvientas o nodrizas expropiadas de sus propias crías producto de violaciones reiteradas.

En este marco, Aura Cumes sostiene que para afirmar que las sociedades mayas eran patriarcales es preciso una revisión histórica desde el relato de origen para establecer un diálogo descolonial con su pasado. Desde su perspectiva no existió tal cosa en los orígenes, si bien la dinámica de la vida maya pudo haber habilitado formas de subordinación de las mujeres, este proceso fue interrumpido por la intromisión colonial que altera su dinámica interna imponiendo una forma de patriarcado capitalista sostenido en el genocidio. No demora, entonces, en decirlo, el sistema de dominio colonial es patriarcal aquel cuyo centro es el hombre blanco propietario; sostener que el patriarcado indígena y el patriarcado colonial son sistemas que se encuentran y combinan es no atender a los procesos socio-históricos. El patriarcado colonial se impuso y sostuvo desde el despojo de las vidas de la gente, imponiendo lo humano, el hombre, el uno en la que no cabía un mundo de paridades horizontales suficientes ontológicamente.

Atención especial merece el análisis que Cumes realiza sobre los aportes de Lugones, Segato (2011), Paredes (2013) y Mendoza (2014) para visibilizar una vacancia en sus desarrollos; si bien estas pensadoras refieren al pacto patriarcal entre hombres colonizadores y colonizados -indígenas y negros- por el que se sostiene la indiferencia frente a la violencia contra las mujeres (Lugones, 2008), no atienden al pacto colonial racial de las mujeres “no indígenas” con los hombres de su mismo origen sostenido en el privilegio de raza. De este modo, el sistema de género impuesto a las mujeres indígenas se establece no sólo en relación con los hombres y lo masculino sino, también, frente a la subordinación de las mujeres no-indígenas aunque la emancipación de las mujeres blancas opera sobre la opresión de las mujeres no-blancas.

Este posicionamiento resuena en palabras de Lorena Cabnal:

...hablar como mujer indígena y desde mi mundo indígena es un acto de des-patriarcalización y descolonización que interpela las representaciones que se hacen de mis opresiones o emancipaciones por parte de otros feminismos o de las ciencias sociales o de la academia (2019, p. 114).

Así, Cabnal (2018, p. 116) afirma su autoridad epistémica desde un esencialismo estratégico como mujer indígena maya xinca y desde su identidad política como feminista comunitaria situada en Iximulew, Guatemala, para relatar desde la propia experiencia, dando testimonio en primera persona, de múltiples formas de violencia cotidianas en su comunidad; asume que su intervención es un aporte epistémico de las mujeres indígenas a los feminismos de Abya Yala. Estas violencias padecidas en la actualidad, sostiene, “son efecto del sistema patriarcal y, por tanto, milenarias”; asume que existe un continuum histórico de la violencia sobre los cuerpos de las mujeres, en especial en los de mujeres indígenas, donde se han construido todas las opresiones.

Existe un patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en relación con el cosmos (Cabnal, 2018, p. 120).

Sostiene la existencia de un patriarcado ancestral originario preintrusión cuya conformación, temporalidad, estructura y contexto diferiría del patriarcado colonial. Incluso “el patriarcado ancestral originario volvió más complejos ciertos efectos sobre los cuerpos de las mujeres indígenas cuando se reconfiguró como patriarcado colonial” (2019, p. 114). Esa reconfiguración que denomina entronque de patriarcados o convergencia patriarcal establece un nuevo orden simbólico de propiedad sobre los cuerpos de las mujeres indígenas -sobre los cuerpos de hombres indígenas también los cuerpos plurales- sostenido en un modelo económico de propiedad sobre la tierra.

Cabnal (se) organiza, agencia y denuncia desde los regentes de las cosmogonías de los pueblos originarios -complementariedad y dualidad que procuran el equilibrio entre mujeres y hombres y con la naturaleza para la armonización de la vida- la violencia machista indígena ancestral originaria padecida por ella, por mujeres y niñas indígenas en su comunidad. Es desterrada por fortalecer la dirigencia comunitaria y territorial en un modelo patriarcal colonialista racista capitalista y neoliberal depredador de los cuerpos y extractivista de la naturaleza. Nos anoticia del asesinato de mujeres defensoras de sus cuerpos y del territorio, lo que ha denominado femicidio territorial (Cabnal, 2019, p. 121). Así es como reconoce que “las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal, carecen de sostenibilidad política” (Cabnal, 2019, p. 121).

En *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2013), la feminista descolonial aymara boliviana Julieta Paredes, sostiene la tesis de un entronque histórico entre patriarcados: el precolonial y el occidental. Es preciso descolonizar y desneoliberalizar el género para entender que las relaciones desiguales e injustas entre varones y mujeres preexistieron a la colonia puesto que según Paredes existe tal cosa como un machismo boliviano, indígena y popular, así como las sociedades preintrusión tuvieron su sistema de opresión de género. Cada machismo, cada patriarcado con sus particularidades emergentes de los múltiples procesos de opresión que co-implican. La descolonización del género implica además recuperar la memoria de las luchas de las ancestras aymaras, quechuas y guaraníes contra el patriarcado preintrusión (Paredes, 2013, p. 71-72). Pero, sobre todo para descolonizar el género es preciso el feminismo comunitario y para construir un feminismo comunitario anacrónicamente, sostiene Paredes, es indispensable desmitificar el chacha-warmi (hombre-mujer). Sucede que para los feminismos comunitarios es imposible pensar-hacer-sentir desde el individuo occidental, incluso desde las reivindicaciones de los feminismos occidentales (de la igualdad y de la diferencia); de allí que el feminismo comunitario piensa mujeres y varones en relación con la comunidad. Frente a posturas que sostienen que el machismo llegó con la colo-

nia, Paredes insiste en que la práctica de complementariedad chacha-warmi supone el machismo indigenista que subordina a las mujeres y privilegia a los varones en la distribución de roles, posiciones y tareas.

El chacha-warmi es además confuso, porque una cosa es el par complementario y otra la 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 (Paredes, 2013, p. 81).

La complementariedad se diluye en prácticas políticas concretas cuando en elecciones de autoridades se dirime la representatividad; se elige la autoridad varón a la que se adosa su pareja hetero sin que nadie le haya elegido. Despeja dudas Paredes al diferenciar el par de complementariedad igualitaria de la pareja heterosexual. Es indispensable recuperar la complementariedad para legitimar la representatividad. “Un par complementario de iguales warmi-chacha, mujer-hombre, warmikari, kuña-cuimbaé que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres” (Paredes, 2013, p. 82). Es decir, una complementariedad horizontal sin jerarquías despojado de machismo, racismo y clasismo. Su propuesta no pretende afirmar que en comunidades preintrusión hubo un equilibrio fundante armónico y recíproco, en todo caso, está por-venir. Se trata de identidades autónomas que, por fuera de la heterosexualidad obligatoria, constituyen y construyen una identidad común. Desde el reconocimiento de la alteridad habilita la existencia ontológicamente constitutiva de la diversidad y la diferencia. El reconocimiento de la alteridad implica la redistribución de los beneficios del trabajo y de la producción en partes iguales. No se trata de la redistribución de la pobreza sino, en todo caso, devolver doblemente a las mujeres, ahí, primero donde el colonialismo y el racismo les robó como comunidades indígenas y, luego, lo que el patriarcado les arrebató como mujeres.

3.3. Heterorealidad cosmogónica

La dualidad estructura y configura a pacha; todo el universo, el cosmos todo; organiza masculino o femenino en complementariedad. Nada podría existir por fuera de lo masculino o lo femenino como tampoco fuera de la complementariedad. Uno existe con el otro—y, viceversa— en dualidad complementaria; se refieren uno al otro mutua y constantemente; se definen en armonía.

La heterorealidad es entendida como la norma que establece los modos de ser y de relación entre los seres y el cosmos, entre la gente y la naturaleza. Los vínculos son configurados a partir de la heterosexualidad y con ello se concreta la complementariedad entre los seres. Es decir, sin el vínculo heterosexual la complementariedad no se produciría y no habría una armonización de la vida. La heterorealidad toma como base el patriarcado ancestral y se constituye como “mandato” para la vida de quienes habitan la comunidad y el cosmos.

Es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria. (Cabnal, 2010, p. 16)

Además, advierte Cabnal (2010) que la heterorealidad no solo ordena las formas vinculares, sino que entre en escena desde las prácticas espirituales que son consideradas sagradas. La dualidad femenino y masculino constituyen ontológicamente a la heterorealidad cosmogónica. A partir del modo en que se establece la realidad, para las feministas comunitarias, ocurre algo llamativo en relación con la propuesta del Sumak Kawsay, traducido como “buen vivir”. Pues, la realidad se ordena desde una política que se traduce en el Sumak Kawsay que responde a la heterorealidad y a la complementariedad; hay, por lo tanto, un lugar destinado a la participación y al hacer en comunidad. ¿Cómo se configura esta participación en la armonía y el equilibrio del Sumak si se vincula a la heterorealidad? ¿En esta heterorealidad se pueden generar opresiones como en la occidental? Al respecto, Cabnal señala que varones y mujeres realizan sus labores en los Ayllus siguiendo el principio del Ayni. Es decir, que las labores se llevan a cabo en igualdad de condiciones y la complementariedad se sostiene desde esta reciprocidad. Asimismo, el Ayni no solo opera en las relaciones entre humanos sino en el cosmos, con la naturaleza, entre los seres vivos. El Ayni se vive como una práctica de reciprocidad y armonía, pues quienes conforman el cosmos, sean árboles, humanos, agua o tierra, proveen y reciben.

Frente a la categoría de heterorealidad cosmogónica encontramos otras venidas de prácticas ancestrales que se ordenan conforme al Sumak Kawsay como la de Ayni, Ayllu, complementariedad, armonía, reciprocidad, convivir, comunidad, autonomía, auto-sostenimiento económico.

Lorena Cabnal señala que más allá visibilizar la lógica del Sumak Kawsay y las maneras armónicas de organizar el cosmos, existe una cosmogonía varonil vinculada a la heterorealidad; una construcción cosmogónica masculina producida y sostenida con autoridad epistémica entre hombres. Esto lo visibiliza desde la presencia de una voz que toma partido, y es la de los varones indígenas; otro punto desde el que da cuenta de las acciones patriarcales es, por ejemplo, cuando un político ha traicionado su función pública, es vestido de chola. Hay en ese acto una tensión al esencialismo étnico, pues chola remite a múltiples formas en que las mujeres han vivenciado los procesos coloniales. Además, este acto visibiliza en primer orden a la figura de chola como un insulto.

La cosmovisión indígena sostiene las relaciones entre mujeres y varones en una dualidad opresiva cosmogónica en la que no hay lugar para la armonización cósmica sino, por el contrario, refuncionaliza fundamentalismos étnicos que habilitan el reconocimiento de la existencia de un patriarcado pre-intrusión, un patriarcado ancestral indígena (Cabnal, 2010, p. 19).

3.3.1. *Heteronormatividad y entronque patriarcal*

Ahora bien, consideramos oportuno advertir el nudo heterorealidad cosmogónica y la heteronormatividad y sexualidad provenientes de la intrusión colonial. Este momento coyuntural generó ciertas tensiones que pueden ser simplificadas desde la posición de la intrusión colonial al confirmarse un orden social heterosexual en las comunidades anteriores a las conquistas. Sin embargo, las investigaciones a las que nos hemos referido anteriormente como la de Rita Segato, Oyèrónkẹ Oyèwùmí, María Lugones nos permiten conocer sobre estas transiciones y configuraciones sexo-genéricas, como así también la participación de distintas subjetividades. Por lo tanto, esta lectura nos conduce a pensar en los nudos “heterorealidad cosmogónica y “heteronormatividad y sexualidad occidental”. Uno de los riesgos que esto puede tener es que desde la heterorealidad cosmogónica, es posible que, se matice las reconfiguraciones que trajo la conquista. Atentas entonces a la manera en que planteamos estos conceptos advertimos que la propuesta occidental incluye a la “normatividad”. Esto determina los modos en que lxs sujetxs deben vivir en una comunidad. Por otra parte, advertir sobre la heterorealidad cosmogónica nos conduce a interpelar a las teorías y a aquel ideal que exalta los momentos anteriores a la conquista como un escenario en el que no existían violencias contra las mujeres ni machismo alguno. Entonces, lo que interpela es el nudo de lo hetero en vínculo con el entronque de patriarcados.

La heterorealidad cosmogónica permitiría suponer que esta episteme preintrusión podría haber sostenido relaciones igualitarias entre los géneros sin jerarquías ni imposiciones ni subordinaciones que caracterizan al patriarcado occidental. Así las posiciones de Lugones o Segato; Cumes o Cabnal. Sin pretensiones de optar o resolver, lo probable es que el sistema de género colonial moderno haya sido impuesto, es decir, que la supremacía del hombre sobre la mujer, como también la del europeo por sobre el no-europeo haya modificado exponencialmente los vínculos, las relaciones, la comunidad ancestral andina, las formas de ejercer autoridad y generar acuerdos, así como el entre quienes hacer alianzas sobre quiénes y para quiénes.

3.3.2. *Esencialismos étnicos y victimización histórica*

¿Qué sucede con las identidades en la heterorealidad y con las sexualidades disidentes? La heterorealidad opera desde un esencialismo étnico y sexual que designa roles, en el caso de las mujeres además de cuidadoras y reproductoras que se constituyen en guardianas del patriarcado originario. Una estrategia que naturaliza justifica y reproduce las relaciones de opresión y dominación existentes en la comunidad y vividas por las mujeres. Así mismo, la heterorealidad cosmogónica ha promovido la victimización histórica; una posición desde la que se señala un inicio, un comienzo para los males en Abya Yala: la colonización, la intrusión y que, al mismo tiempo, exalta como pasado ideal un tiempo sido para la comunidad, un escenario en el que no existían violencias contra las mujeres ni machismo alguno.

¿El buen vivir contempla las distintas opresiones que se pueden generar desde la heterorealidad? ¿Cómo se articula la heterorealidad con el entoque de patriarcados? ¿La heterorealidad se afianza en el ocultamiento y olvido de saberes, de la transición del género y complicidad occidental? ¿Las prácticas de resistencia de las mujeres del Ayllu visibilizan esta heterorealidad? La heterorealidad es el fundamento del patriarcado ancestral. Así todo, las prácticas de resistencias de las mujeres indígenas se sostienen contra el patriarcado, hacia afuera de sus comunidades, una lucha plurinacional en/a la que nos acoplamos y sostenemos y, hacia adentro contra las estructuras de dominación que resultaron de la dualidad complementaria indígena y el binarismo jerárquico europeo.

3.4. Femealogía ancestral andina y genealogías de experiencias de resistencia

Lorena Cabnal en un texto del 2010 nombra rápidamente la categoría “femealogía” (2010, p. 24). Luego de una exploración de escritos posteriores no encontramos otras referencias en su producción. La construcción de la categoría de femealogía remite a un cambio de raíz de genealogía, es decir “fem” por “gen” lo que provoca un giro. Desde nuestras prácticas académicas nos remite a la categoría nietzscheana de “genealogía”, luego recuperada por otros pensadores europeos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, entre otros.

Alejandra Ciriza (2015) nos invita a trazar genealogías que nos permitan anudar un devenir feminista en historia/s no contada/s aún desde/para el sur; en una cartografía de experiencias de mujeres: experiencias de explotación, subordinación y dominación, de resistencias y combates, pero también de emancipaciones y autonomías, de (re)conocimiento y auto/hetero/conocimiento; experiencias de solidaridad y comunalidad; experiencias dialógicas, comunicativas y expresivas; experiencias de escrituras narrativas, testimoniales y (auto)biográficas (Alvarado y Fischetti, 2018, p. 91). Los feminismos comunitarios en la voz de Lorena Cabnal dan cuenta de la genealogía de las ancestras, de las luchadoras, de las mujeres originarias cuyas voces no han sido escuchadas en la academia procurando un relato, una narrativa, un cuento en re-comienzos, episodios, escenas que posibilite el trazado de (dis)continuidades y rupturas históricas que habiliten otros mundos para re-existir.

En esta práctica que desde ahora llamaremos femeológica encontramos un diálogo con la propuesta de Adrienne Rich de “herstory” desde el cambio de la raíz de “history”. Este ejercicio es el que Lorena Cabnal realiza cuando nombra “femealogía”, a una práctica de recuperar, narrar, contar nuestras historias desde nuestras apuestas críticas, revisiones, posturas epistémicas en vista de una “cosmovisión liberadora”, como lo nombra al apartado en el que enuncia femealogía. También como una práctica legitimadora de la construcción de conocimientos y diálogo de saberes. Asimismo, creemos que la femealogía, como método y clave epistémica, puede abrir un campo en el que confluyen lenguajes, escenas de las corporalidades, narrativas ficcionadas y estéticas sensi-

tivas. “La búsqueda/construcción de genealogías feministas surge de la necesidad de hallar raíces históricas y situadas para nuestras intervenciones teóricas y políticas” (Ciriza, 2015, p. 85). Esto es así porque para las mujeres del sur los feminismos han sido más una práctica de resistencia, experiencia de militancia y activismo, que una posición teórico-normativa.

Genealogías múltiples, contradictorias, dispersas que tienen que vérselas con múltiples obstáculos epistemológicos porque “los feminismos de nuestras tierras provienen de múltiples raíces, experiencias diversas, contradictorias, de los jirones dispersos producidos por la dominación, la expropiación, la conquista, el sometimiento, la servidumbre y esclavitud, el borramiento de las trayectorias y resistencias de los/las nativas” (Ciriza, 2015, p. 99-100).

Una genealogía crítica de la experiencia y una cartografía de las prácticas propone Yuderkys Espinosa Miñoso (2019) para descolonizar el feminismo desde el marco teórico producido por los feminismos negros, de color, indígena que pueda determinar los límites y las formas de lo que puede ser (no) dicho, de lo que puede ser conservado, de lo que tiene que activarse en la memoria, de la reactivación entre quienes reconozcan, legitimen y autoricen la apropiación y reivindicación.

La que hace genealogía usando su experiencia como archivo, deberá evitar el error de usarla como fundamento o como prueba, como aquello que permite fundamentar la explicación; la experiencia como archivo debe convertirse en aquello que necesita ser explicado (Espinosa Miñoso, 2019, p. 2021).

Las feministas comunitarias señalan que no es suficiente con descolonizar el pasado y recuperar la memoria larga desde las experiencias de resistencia y la memoria reciente; no es suficiente la descolonización del pasado se precisa su despatriarcalización. Es indispensable la despatriarcalización de la memoria en el reconocimiento del patriarcado preintrusión. Frente a las genealogías patrilineales proponen una femealogía (Cabnal, 2010, p. 24). Se trata de visibilizar la historia de mujeres, rescatar sus saberes, visibilizar sus experiencias, fortalecer sus luchas, reconocer aciertos y tropiezos. No se trata de zurrir anécdotas sino de (des)tejer en la (contra)trama las raíces del árbol de las prácticas de resistencias en las que se anudan y ramifican las luchas feministas actuales. Darnos en la tarea de recuperar y reapropiar la lengua, el uso de los yuyos y las hierbas medicinales andinas, las tecnologías ancestrales y técnicas agroecológicas, las formas de producción, de conservación y circulación de semillas, especies y alimentos. Femealogías con efectos ambientales que proponen otros futuros porvenir para habitar en comunales otras. Femealogías matrilineales con potencial ecoético de la memoria comunitaria entre/de mujeres indígenas que se revelan frente a la funcionalidad del capitalismo neoliberal.

4. Conclusión

En este escrito hemos buscado generar un diálogo entre distintas claves epistémicas que presentan los feminismos decoloniales, comunitarios e indígenas en busca de difracciones metodológicas para ensayar una historia de las resistencias discursivas desde los feminismos del sur. Por ello, abordamos en un primer momento la discusión en torno a la categoría de género. En este sentido, pudimos compartir las propuestas de las feministas sobre la existencia o no de la categoría de género anterior a la intrusión colonial. Allí advertimos desde los estudios de Rita Segato que el género existía en las comunidades pre-intrusión pero no del modo en que es conceptualizado hoy, había una cierta posibilidad de transitar entre ellos. El punto clave para Segato es el momento de la conquista que determina desde una política de los cuerpos y del sistema económico un modo de ser mujer y otro varón. Por otra parte, Lugones apoyada en Oyewumi postuló que en las comunidades no existía una configuración genérica, esto es una invención colonial. Además, lo que apertura Lugones es una discusión por los motivos que esto acontece apelando a la invención moderna/colonial del concepto de humanidad y animalidad. Es decir, para Lugones las feministas no se han preguntado por qué sucede esto, solo se han encargado de describirlo desde la lógica de la interseccionalidad. Propone realizar una revisión que le permite advertir la co-constitución de la concepción de humanidad, animalidad, mujer, varón, blanco, negro, esclavo, patrón desde la que se organizó la comunidad generando sistemas de opresión. De allí se deriva la discusión por el sistema patriarcal, si se constituye juntamente con el género, postura defendida por Lugones y Oyèwùmí, o si se produce un entronque de patriarcados entre el ancestral y el moderno colonial como lo plantean las feministas comunitarias y Rita Segato.

Esta propuesta de localizar claves epistémicas para una historia de las resistencias desde los feminismos de Abya Yala visibiliza otras nociones como la de heterorealidad cosmogónica que se encuentra vinculada a la de entronque patriarcal y nos permite atender a que la organización enegenerizada no solo se determina en el campo de las relaciones humanas sino del cosmos. La heterorealidad cosmogónica interpela el nudo de lo heterosexual, como obligatorio, en vínculo con el entronque de patriarcados. En este artículo no hemos intentado resolver las discusiones entre el entronque de patriarcados, género y la heterorealidad sino, en todo caso, visibilizar la complejidad que traman y exponer el impacto que trajo la conquista en los modos de organizar el género, habitar las relaciones, ejercer y legitimar autoridad y participar en la vida entre seres animados e inanimados. Este itinerario nos condujo a explorar la categoría de femealogía propuesta por Lorena Cabnal en un texto del 2010 y de la que no hay referencias posteriores. Femealogía cambia la raíz de genealogía por “fem”. Sabemos que esta categoría viene de la mano de pensadores europeos, pero que pensadoras del sur la sitúan como práctica teórica del pensamiento feminista en la construcción de cartografías. Los gestos sintácticos en la construcción de narrativas, que recuperen la posición de la sujeto en las construcción de otras historias son diversos. Encontramos difracciones en la propuesta de “herstory” de Adrienne Rich. Por su parte, Yuderkys Espinosa

también realiza este ejercicio en la propuesta de genealogías remitiendo al papel de la experiencia sin llegar al lugar de fundamento sino como archivo. Apuntamos estas claves como subversiones epistémico-metodológicas propiciadas por los feminismos decoloniales, comunitarios e indígenas a los feminismos latinoamericanos: la heterorealidad, el entronque de patriarcados, el sistema sexo-género, la femealogía. Claves epistémicas y metodológicas vinculadas a la búsqueda de raíces que nos permiten, nos habilitan, nos posicionan a construir una historia otra, narrar una historia a la escucha de las voces que han sido invisibilizadas, ampliar la audibilidad, sostener-nos en el acuerpamiento como prácticas teóricas de construcción de conocimiento, de recuperación de la experiencia, de coalición en prácticas de resistencia.

Referencias

- Alvarado, M., & Fischeti, N. (2018). Feminismos del Sur. Alusiones / Elusiones / Ilusiones. *Pléyade*, (22), 87–105. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000200087>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25). ACSUR.
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Solano y R. Icaza. *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV.* (pp. 113-123). Cooperativa editorial relatos.
- Cabnal, L. (2018). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En MINERVA. *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha.* (pp. 116-134). Minerva ediciones, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*. 2(3), 83-104.
- Ciriza, A. (2007). Apuntes para una crítica feminista a los atolladeros del género. *Estudios de filosofía prácticas e historia de las ideas*, (9), 23-41.
- Cumes, A. (2019). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas. *MACBA*. <https://n9.cl/uxq77>
- Cumes, A. (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En M. Millán (Ed.) *Más allá del feminismo. Caminos para andar.* (pp. 61-86). Red de feminismos descoloniales.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*, (26), 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- Curriel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, Argentina*
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia, el método hacia la crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Praxis* 10 (3).

- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171. <http://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Revista El Cotidiano*, (184), 7-12. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Harding, S. (2012). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista. En N. Blazquez Grat, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coord.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. (pp.39- 65). UNAM.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y C. Ochoa Muñoz. *Tejiendo de otro modo. Feminismo epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 57-76). Universidad de Cauca.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia*, 25(4), 105-117. https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*. (25), 61-76. <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Ediciones Del Signo.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinoza Miñoso, D. Gómez-Correal y K. Ochoa Muñoz *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 135-142). Editorial Universidad del Cauca.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo.
- Rich, A. (2001). *Sangre, pan y poesía: prosa escogida: 1979-1985*. Icaria.
- Segato, R. (2015 a). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En M. Belausteguigoitia Rius, M. J. Saldaña Portillo (Coord.) *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. (pp. 125-161). Universidad Nacional Autónoma.
- Segato, R. (2015b). Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno. En M. Belausteguigoitia Rius, M. J. Saldaña Portillo (Coord.) *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. (pp. 321-350). Universidad Nacional Autónoma.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinoza Miñoso, D. Gómez-Correal y K. Ochoa Muñoz (Edit.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. (pp. 75-90) Editorial del Cauca.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vazquez Laba (Comp.) *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (pp. 17-49). Ediciones Godot.

AUTORAS

Mariana Guerra Pérez. Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Becaria doctoral en CONICET-UNSJ. Profesora Asociada en la cátedra de Epistemología en el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación –FFHA-UNSJ.

Mariana Alvarado. Doctora en Filosofía (FFyL-UNCuyo), Especialista en Constructivismo y Educación (FLACSO), Investigadora Independiente (INCIHUSA–CCT–Mendoza / CONICET Argentina).

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

PIP 2197 CONICET Prácticas, saberes, territorios. Articulaciones entre academia y activismos dirigido por la Dra. Mariana Alvarado y co-dirigido por el Dr. Nazareno Bravo.

Agradecimientos

N/A

Nota

Este texto surge como contexto de producción para un simposio, no ha sido enviado a otra revista ni publicado previamente.