



Feminismos, opresiones y voces entretejidas del Sur

Mujeres indígenas y desafíos filosóficos-políticos

Isabel Wences

Profesora Titular de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid

isabelwences[@]ucm.es

Resumen

A través de la innovación teórica, la práctica política, la intervención social, la creatividad epistémica y la resistencia democrática muchas voces del Sur han emergido, en las últimas décadas, con fuerza y han entretejido estrategias para resistir a diferentes despojos y opresiones. El objetivo central que recorre este trabajo es escuchar las voces de mujeres indígenas —activistas, intelectuales, artistas, poetas, juristas, universitarias— con la finalidad de prestar atención a desafíos filosófico-políticos que ellas plantean y que se reflejan en innumerables luchas colectivas, podios de denuncia y constelaciones transnacionales. Para afrontar esta tarea se sigue como hilo argumental la exposición de distintas opresiones (patriarcal, de cuerpos y territorios y mediante el extractivismo cognitivo) y los desafíos para resistirlas (la “despatriarcalización” dentro de las tramas comunales, la producción de lo común y el reconocimiento de una espiritualidad y de transmisión epistémica a través de los textiles). La narración se acompaña de tres estrategias analíticas. Por un lado, una aproximación conceptual; por otro lado, una mirada contextual e histórica; y, finalmente, una escucha de prácticas y luchas.

Palabras clave

Pensamiento indígena, feminismos del Sur, mujeres indígenas, opresión patriarcal, opresión de cuerpos y territorios, extractivismo cognitivo.

Abstract

Through theoretical innovation, political practices, social intervention, epistemic creativity and democratic resistance, in recent decades many voices from the South have strongly emerged. Several strategies have been proposed to resist different dispossessions and oppressions. The central objective of this working paper is to listen the voices of indigenous women—activists, intellectuals, artists, poets, jurists, university students—in order to pay attention to the philosophical-political challenges they pose, reflected in innumerable collective struggles, claims and transnational constellations. To face this task, our story line presents different oppressions (patriarchal, of bodies and territories, and referred to cognitive extractivism) and the challenges to resist them (the “de-patriarchalization” in communal frameworks, the production of “the common”, and the recognition of an epistemic spirituality and a textile transmission). The narrative is accompanied by three analytical strategies: a conceptual approach; a contextual and historical perspective; and, finally, a listening from the practices and the struggles.

Keywords

Indigenous thought, feminisms of the South, indigenous women, patriarchal oppression, oppression of bodies and territories, cognitive extractivism.

Isabel Wences

Profesora Titular de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada y maestra en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctora en Derechos Fundamentales por la Universidad Carlos III de Madrid. Su actividad intelectual se ha desarrollado en los ámbitos de la teoría política y la historia de las ideas políticas. De marzo de 2012 a febrero de 2017 fue subdirectora general de Estudios e Investigación del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (España). Cuenta con estancias de investigación en Canadá, Gran Bretaña y México. Es miembro del grupo de investigación sobre el Derecho y la Justicia (www.derechoyjusticia.net); coordinadora del área de pensamiento político del Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá; y coordinadora del grupo de teoría política de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política.

“¿Dónde colocamos la esperanza?”

Silvia L. Gil

Horizontes del feminismo.

Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza

1. Introducción

Las mujeres han padecido y padecen múltiples opresiones. Para hacerles frente, todo tipo de mujeres —desde distintos contextos y a través de diversas estrategias de lucha, antiguas y actuales, a veces juntas y a veces separadas, autodenominándose o no como feministas— han denunciado y se han resistido a las prácticas de despojo, desprecio y dominación que recorren la memoria larga de América Latina.

A través de la innovación teórica, la práctica política, la intervención social, la creatividad epistémica y la resistencia democrática, muchas voces del Sur han entretejido estrategias para resistir a las diferentes opresiones. Este texto presta atención a desafíos filosófico-políticos capaces de remover cimientos mediante innumerables luchas colectivas, podios de denuncia y constelaciones transnacionales de mujeres indignadas que se encuentran reflejadas en distintos tipos de feminismos. Entre ellos, conviene ubicar, así sea muy sucintamente y a modo de coordenadas en un mapa, los siguientes.

Primero, los llamados “feminismos subalternos” los cuales, de acuerdo con la profesora brasileña de teoría política Luciana Ballestrín, comprenden una pluralidad de feminismos contemporáneos, de ahí la preferencia por la forma plural. Los feminismos subalternos denuncian la existencia de un feminismo hegemónico, que a veces se asocia con “anglocentrismo”, “eurocentrismo”, “imperialismo” y “colonialismo”, o con Occidente, el Primer Mundo y el Norte Global; mientras que al feminismo hegemónico se le ha otorgado una proyección global y universal, los feminismos subalternos a menudo se ven como locales y particulares. Son feminismos que abordan el silenciamiento y la subalternización de otras voces feministas e incorporan una gama más amplia de intersecciones, incluidas categorías de clase, raza, etnia, nacionalidad, geografía, orientación sexual e identidad de género. Así, los feminismos subalternos incluyen movimientos feministas y de mujeres más específicos, como el poscolonial, tercermundista, transcultural, fronterizo, latinoamericano, negro, indígena, comunitario, decolonial, islámico, entre otros. Tales calificaciones se relacionan principalmente con marcadores geopolíticos, étnico-raciales y culturales. En suma, los feminismos subalternos, subraya Ballestrín, nos recuerdan constantemente quiénes son los “otros” dentro del feminismo (2022).

Segundo, el “feminismo anclado a una apuesta descolonial” que busca desafiar los “discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial” según las palabras de Yuderlys Espinoza, Diana Gómez y Karina Ochoa (2014: 20).

Tercero, el feminismo comunitario. Con una postura similar a la expresada por la maya-xinka de Guatemala Lorena Cabnal y por la maya k’iche’ Gladys Tzul Tzul, la aymara Julieta Paredes explica que el

feminismo comunitario “es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir”, pero posee un “espacio semántico de comprensión propia” (Paredes, 2017: 3). Proviene de las luchas de las abuelas contra la dominación y de la participación en los procesos de cambio que ha llevado a plantear la despatriarcalización y la descolonización para socavar las bases del capitalismo y la explotación.

Cuarto, el feminismo comunitario territorial con el que se identifican Lorena Cabnal y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres indígenas de Sta. María en la montaña de Xalapán, Guatemala para quienes el mencionado feminismo “es una recreación y creación de pensamiento cosmogónico y político, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010: 11-12).

Quinto, el “ecofeminismo” o “feminismo ecológico crítico” defendido por filósofas como la argentina Maristella Svampa o la brasileña Ivone Gebara, que “contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o desde una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad ecológica y socialmente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad” (Svampa: 2015: 131).

Sexto, el llamado por Francesca Gargallo “feminismo nuestroamericano” y que se concibe como “una práctica de resistencia a la occidentalización entendida como el dominio absoluto del capital sobre la vida” (Gargallo, 2009).

Séptimo, el “feminismo antiracista” que, en América Latina, inspirado en el *Black Feminism*, el feminismo chicano y el feminismo afro, es una propuesta que complejiza el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la raza, la clase, el sexo y la sexualidad. Este feminismo, que tiene entre sus representantes a la dominicana Ochy Curiel, denuncia “la segregación racial existente en los servicios públicos; el carácter racial de la violencia hacia las mujeres; la imagen estereotipada y violenta de las mujeres afro en los medios de comunicación”, asimismo, pone énfasis “en los análisis de la división sexual y racial del trabajo que las ubica en esferas laborales menos valoradas y peor remuneradas como el trabajo doméstico, las maquilas, el trabajo informal y el trabajo sexual”, al mismo tiempo denuncia “cómo la ‘buena presencia’ es un marcador racista y sexista que les impide entrar a ciertos trabajos; todo ello visto como secuelas del colonialismo y la esclavitud (Curiel, 2007: 99 y 100).

Octavo, el “feminismo transnacional” que, de acuerdo con la mexicana Sylvia Marcos, alude a una forma alternativa de comprender la globalización: horizontal, abierta a la solidaridad y a la reciprocidad. El reto aquí es reconocer que se pueden aprender muchas cosas de otras culturas, “hay algo en cada cultura sobre lo que podemos construir (...) considerar percepciones y concepciones alternativas y no aceptar solo un tipo de universalidad” (Marcos, 2017: 26).

Noveno, el llamado “Tercer feminismo” que en palabras de la argentina Karina Bidaseca “es aquél que logrando interpelar a la sociedad toda sobre las violencias contra el género, se inscriba en una genealogía de la memoria poscolonial, que necesita recuperar una memoria epistémica, que no omita las contribuciones del feminismo chicano (el sur del norte) pero que se sitúe en nuestro Sur” (Bidaseca: 2012: 42).

Décimo, el llamado “devenir feminista” que pone el acento en la idea de que la emancipación no es una receta, que no existe una fórmula. “Esta idea permite romper con el paradigma de la cultura política de izquierda basada en lineamientos y utopías con diseños previos del mundo. Devenir feminista es una sensibilidad que se extiende en los movimientos sociales, haciendo consciente que transformar la realidad pasa por un lugar encarnado, por la capacidad de escuchar, ver, estar, distribuir voces, y no

tanto por cumplir un programa y actuar con maximalismos (Rovira, en Silvia Gil, 2022: 104-105)”. Así, devenir feminista interpela las relaciones de poder, desestructura y desestabiliza las certezas.

Por último, habría que considerar también a las corrientes que no se adscriben al feminismo o a los proyectos que, siguiendo el título de un libro de Márgara Millán van “*Más allá del feminismo*” y que tienen como eje “el interés por pensar un feminismo *otro*”; como parte de ese feminismo *otro*, ella, y las autoras que participan del proyecto, buscan “desmontar prácticas y discursos que contribuyen a y que conforman la colonialidad del saber, incluso en los espacios del discurso crítico desde los cuales se constituyen poderes y subordinaciones legitimadas por saberes académicos convencionales, en los que no hay cabida para la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad como formas de experiencias del mundo, como sustento de saberes y anclajes de un horizonte civilizatorio no capitalista” (2014: 9). Todos estos, sin ignorar sus diferencias y tomando en cuenta sus convergencias, los podemos englobar bajo el término de “feminismos del Sur”.

Con la expresión “feminismos del Sur” estoy aludiendo a “las coordenadas de un mapa en el cual muchos ‘Sur’ van diseñando una cartografía sensible de luchas y resistencias” (Bidaseca, 2014: 586). En este contexto, el vocablo “Sur” o “Sur Global” alude “tanto a una expresión geográfica como a una geografía moral”, la locución puede referirse “a un conjunto más o menos heterogéneo, desde el punto de vista cultural y político, de países, que, no obstante, comparten una posición estructural de periferia o semiperiferia en el sistema-mundo moderno”, pero también tiene una connotación metafórica que hace alusión al sistémico sufrimiento humano que el capitalismo global causa en una gran parte de la población mundial (Cairo y Bringel, 2010: 43). De acuerdo con este último sentido, con la expresión “del Sur” se estaría aludiendo a regiones precarizadas con niveles profundos de desigualdad, exclusión y pobreza. Esta alusión no es meramente descriptiva, sino especialmente política en tanto que tiene como objetivo fundamental visibilizar “otras genealogías históricas, estéticas, de pensamiento y de luchas” (Gil, 2022: 82). Los feminismos del Sur coinciden y se entrecruzan en muchos aspectos y en otros divergen, pero todos comprenden formas de resistencia ante estructuras injustas de opresión. En todo caso, sin caer en la simplificación de feminismos buenos y malos, lo que es relevante a efectos de este trabajo es la recuperación de aportes que se han hecho a la libertad de las mujeres, desde este llamado Sur y, en específico, desde voces y prácticas indígenas.

Conviene recordar que los aportes teóricos del feminismo, así como las luchas y resistencias que llevan a cabo las mujeres y los estudios que se realizan sobre ellas todavía siguen produciendo “comentarios sarcásticos por parte de intelectuales androcéntricos” (Tapia González, 2018: 20). El desprecio hacia los pueblos indígenas, esa “humanidad ausente” (Clavero, 2000: 22), es similar: “no se reconoce la riqueza de sus culturas, ni su capacidad para desarrollar planteamientos filosóficos. Esta situación llega al extremo cuando, además de ser mujer, se es indígena” (Tapia González, 2018: 20).

El objetivo central que recorre este trabajo es escuchar las voces de mujeres indígenas —activistas, intelectuales, artistas, poetas, juristas, universitarias— que en las últimas décadas han emergido con fuerza, con la finalidad, por un lado, de ampliar la mirada sobre las formas de entender la dominación, así como las lógicas de opresión y despojo o de condición humillante de servidumbre¹. La ampliación de esta mirada requiere, necesariamente, centrarse en cuestiones relacionadas con el patriarcado, el extractivismo, el colonialismo y el neoliberalismo. Y, por el otro lado, reconocer y valorar la ética de la vida comunitaria, así como otras formas de convivencia; de concebir el ser humano y su relación con

¹ Silvia Rivera Cusicanqui nos recuerda que en lengua aymara o qhichwa no existen palabras como opresión o explotación y que “ambas ideas se resumen en la noción (aymara) de ‘jisk’achasiña’ o ‘jisk’achaña’: empequeñecimiento, que se asocia a la condición humillante de la servidumbre (2021: 24).

el entorno que le rodea; de creatividad y de expresión; de pensar las relaciones entre los géneros; de enfocar el saber y el conocimiento; de percibir la temporalidad y el espacio; y, de concebir la política. En suma, para visibilizar diferentes desafíos teóricos, saberes vivos y epistemologías y alternativas prácticas que las mujeres indígenas ofrecen para la comprensión del mundo; esto es, reconocer los “fundamentos filosóficos de los ‘feminismos indígenas’” (Tapia González, 2018: 23) y confrontar a quienes niegan que puedan existir otras formas de amar a la sabiduría.

Para afrontar esta tarea se sigue como hilo argumental la exposición de distintas opresiones y los desafíos para resistirlas, mediante la combinación de tres estrategias analíticas. Por un lado, una aproximación conceptual; por otro lado, una mirada contextual e histórica; y, finalmente, una escucha de sus prácticas y luchas. Para llevar a cabo estos fines se sigue la lección “aprender a escuchar” de quien cultivó la filosofía en clave tojolabal, Carlos Lenkersdorf. En su libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* (2008), nos invitó a comprender que para instruirse sobre las cosmovisiones de los pueblos indígenas es indispensable atender a los testimonios y, con base en ellos, aprender cómo los sujetos expresan sus formas de comprender su realidad. E insistió en que se necesita concebir una cosmoaudición y comprender que hay cosmovisiones que “van mucho más allá de la tradición occidental”. Esta lección es, además, especialmente importante por otras dos razones. Por un lado, porque en clave intercultural el escuchar “es la puerta del diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas” (Lenkersdorf, 2008: 43). Y, por otro lado, para el reconocimiento del papel de las mujeres en la transmisión oral en tanto fuente de conocimiento y forma particular de continuar y resignificar. Aprender a escuchar podría formar parte de una “hermenéutica de la oralidad” (Marcos, 2014: 29).

Tres notas aclaratorias son imprescindibles antes de continuar. En primer lugar, me alejo de una visión esencialista de los pueblos indígenas y reconozco su heterogeneidad, su diversidad de formas de vida y su conflictividad interna². Las palabras de Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka, son clarificadoras a este respecto:

La integralidad de la vida de los pueblos originarios, radica en sus filosofías, dicho en plural, porque son varias cosmovisiones, aunque tienen hilos en común a partir de prácticas que se reconocen o se conectan en todo el territorio de Abya Yala³, incluso con pueblos muy alejados de otros continentes. Entonces se hace necesario compartir que existen pluralidad de cosmovisiones en los pueblos originarios, no hay una sola que homogenice la vida y las prácticas culturales, sino que hay hilos que conectan esta pluralidad como hilos fundantes, entre ellos, sus principios y valores sagrados, es decir su cosmogonía (Cabnal, 2010: 14).

La misma autora, en otro texto aclara que “lo que para el mundo occidental se interpreta como filosofía, para las sociedades indígenas es cosmogonía, concepto que se refiere a la interpretación plural de la vida en el cosmos, su ser y estar en relación con la reciprocidad para la vida” (Cabnal, 2019: 120).

Tener claro el mosaico cultural y huir de las visiones uniformadoras que otorgan un predicado unívoco y un enclaustramiento estático y ahistórico a los pueblos indígenas coadyuva también a entender que sus demandas son heterogéneas y encierran preocupaciones de distinta naturaleza. En suma, los pueblos indígenas, al contrario de lo que muchas visiones simplificadoras esbozan, “no son remanentes

² Existe un debate respecto de qué son los pueblos indígenas y de si es más o menos conveniente hablar de pueblos originarios o primeras naciones. No es objeto de este trabajo entrar en esa discusión, utilizaremos indistintamente estas referencias.

³ Abya Yala es un epíteto, hoy en día en expansión, de stirpe Kuna: “El pueblo Kuna, quien vive en los archipiélagos de Panamá y en el Darién, habla una lengua del grupo chibchense y puede visualizar desde su precisa geografía en la cintura del continente, tanto el sur como el norte de América, siendo quizá por ello el único que le ha dado un nombre común” (Gargallo, 2014: 23).

arcaicos de un pasado”, sino partícipes de “configuraciones dinámicas y creadoras del presente” (Bartolomé, 2008: 105).

En segundo lugar, de la mano de Francesca Gargallo (2014) hoy en día se pueden identificar al menos cuatro trayectos de pensamiento feminista indígena: 1) aquellas que no se autodenominan feministas, pero dirigen su energía y actividad en favor de las mujeres; 2) las que rehúsan denominarse feministas porque no se reconocen en las ideas y categorías expresadas por las feministas hegemónicas; 3) las que buscar construir puentes entre sus reflexiones, activismo y trabajo y el de las feministas urbanas; y 4) las que se afirman como feministas con su propio vocabulario y categorías.

En tercer y último lugar, es imprescindible insistir en la dimensión situada de la producción de conocimiento. Mi lugar de enunciación es el de una mujer no indígena, académica, originaria de México y que habita en España. No pretendo divulgar saberes sobre las mujeres, más bien, me mantengo a la escucha de sus reflexiones y prácticas. Pero sí reivindico simultáneamente mis raíces y los rincones donde he aprendido sobre caminos para combatir la dominación.

2. La opresión patriarcal y el desafío de la “despatriarcalización” dentro de las tramas comunales

Todos los feminismos del Sur coinciden en que el patriarcado es un complejo y estructural sistema donde convergen diversas formas de opresión. Sin embargo, unos feminismos lo restringen a un subsistema del poder y a la dominación de los hombres sobre las mujeres, mientras que otros feminismos identifican en el patriarcado también opresiones que derivan del colonialismo y del capitalismo y desde esa mirada identifican un patriarcado transnacional. De este sistema patriarcal resultan, en consecuencia, relaciones tanto coloniales como neoliberales. Me centraré primero en el vínculo entre patriarcado y colonialismo y, posteriormente, en la articulación entre el patriarcado —con sus opresiones— y el neoliberalismo.

Sobre la unión entre patriarcado y colonialismo encontramos distintas posiciones que, en aras de la brevedad, sintetizaré en dos. Una mirada podemos encontrarla en la postura de María Lugones, pensadora comprometida con el feminismo descolonial, quien coloca en el centro de su atención la categoría “sistema colonial/moderno de género” y para quien el patriarcado es característico de lo que denomina “el lado visible/claro de la organización colonial/moderna del género” (Lugones, 2014: 68), subrayando así que desde su perspectiva, el sistema patriarcal, así como el “dimorfismo biológico” y “las relaciones heterosexuales” (2014: 59), se instalaron con la llegada de la colonia. A la opresión de género racializada y capitalista, Lugones la nombra “colonialidad del género” y a la posibilidad de “vencer la colonialidad del género” la denomina “feminismo descolonial” (Lugones, 2011: 110). Esta pensadora defiende el feminismo de las “mujeres de color”, expresión que acuña no como un marcador de identidad, sino como un logro:

Nos llamamos de esa manera para utilizar un término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados, concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término incorpora a las mujeres que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional, que incluye a las mujeres negras, afroamericanas, afrocaribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indocaribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en los Estados Unidos que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También incluyo a las mujeres que nos movemos en las arenas del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo y lo que llamo el “*feminismo decolonial*” (2018: 76).

Para sustentar su argumento de que el género es una construcción impuesta por el colonialismo, Lugones acude al trabajo de Oyéronké Oyewùmi sobre la sociedad yoruba precolonial y al estudio de Paula Gunn Allen sobre diferentes tribus nativas de América del Norte, quien afirma que eran ginecráticas antes del contacto con los colonizadores. Sin embargo, estos trabajos han recibido algunas críticas, como la de la investigadora nigeriana Bibi Bakare-Yusuf, subrayando, principalmente, la falta de evidencia histórica, de sustento empírico y de comparación antropológica; además, señala Luciana Ballestrín, hay un “problema metodológico en la tesis de que la ‘colonialidad creó el género’ porque se está derivando de algunos casos ofrecidos por la literatura una proposición universal”; en consecuencia, cualquier diagnóstico tan enfático y amplio de la relación entre género y colonialismo debe ser respaldado con más investigación (Ballestrín, 2022). Si no es así, se puede incurrir en una mistificación del pasado precolonial y en una concepción esencialista de las relaciones de poder colonial.

Una mirada distinta la proporciona la aymara Julieta Paredes quien desarrolla detalladamente la categoría de “entronque patriarcal” en *Hilando Fino desde el feminismo comunitario* (2010), una obra que se ha convertido en una referencia del pensamiento feminista del Sur. Esta categoría alude al entronque de dos patriarcados, el colonial y el indígena, al que Paredes denomina “patriarcado prehispánico o precolonial”, que a partir de 1492 se entroncan dando lugar a una serie de pactos —una alianza— entre hombres que conducen a la configuración de diferentes formas de opresión y discriminación sobre las mujeres. Este “entronque histórico entre los intereses patriarcales” (Paredes, 2010: 6) da cuenta de la existencia de relaciones injustas entre hombres y mujeres desde antes de la invasión colonial. En esta misma línea, la argentina Rita Segato subraya que existen “evidencias históricas y relatos etnográficos” que identifican “en las sociedades indígenas y afroamericanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” (2014: 77). Esta condición masculina, señala Segato, será transformada por el papel relacional que mantendrá con “las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad” y, subraya, es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y “es con los hombres que el estado de la colonial/modernidad también lo hace” (2014: 80).

El reconocimiento de este entronque patriarcal, supone, por una parte, evitar la idealización y el esencialismo de las culturas prehispánicas como si el patriarcado no fuese el resultado de procesos sedimentados históricamente y permite, además, recuperar la memoria de la lucha y la resistencia de las tatarabuelas, subraya la activista aymara. Y también, por otra parte, ofrece un escenario con más mecanismos y mayor agudeza analítica para detectar los sutiles tentáculos de un patriarcado con enorme capacidad para adaptarse a los cambios de contexto y reconfigurar sus opresiones y formas brutales de operar.

Esta mirada es compartida en Guatemala por la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (AMISMAXA), cofundada por Lorena Cabnal, quienes desde su autoreconocimiento también como feminismo comunitario, al que agregan el escenario territorial, denuncian lo que denominan como patriarcado ancestral u originario y patriarcado occidental-asignado, “un sistema milenarista estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas” (Cabnal, 2010: 14), y proponen, asimismo, la realización de un análisis crítico con los fundamentalismos étnicos. En su Declaración Política (2011) denuncian que “las mujeres indígenas desde nuestro territorio cuerpo, seguimos sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan” y van, subraya Cabnal, “configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más” (2010: 15).

La libertad se ve mermada, también, por las consecuencias del vínculo entre patriarcado y el programa intelectual y político que recoge y deriva de un conjunto de ideas acerca de la sociedad, la economía y

el derecho y que se conoce como neoliberalismo (Escalante, 2016: 17). Esta ideología, sin duda la más exitosa de los últimos setenta años, “ha transformado el orden económico del mundo, también las instituciones políticas. Ha transformado el horizonte cultural de nuestro tiempo, la discusión de casi todas las disciplinas sociales, ha modificado de modo definitivo, indudable, el panorama intelectual, y ha contribuido a formar un nuevo sentido común” (Escalante, 2016: 19). Vivimos, por tanto, un tiempo global y neoliberal cuyas recetas puestas en práctica desde hace décadas —privatización de empresas y servicios públicos, apertura, desregulación, liberalización comercial, reducción del gasto público, control de la inflación, desarticulación del sindicalismo— han traído como resultado mayor desigualdad, pero por paradójico que pudiera parecer, el modelo no solo sobrevive, sino que su dominio se consolida. Este sistema de ideas, junto con su programa político y su configuración institucional, que han llevado a un creciente proceso de mercantilización de la vida social y a la expansión de un mercado con gran capacidad para la “esterilización cultural” (Escalante, 2016: 300), es denunciado por las feministas del Sur como aliado del patriarcado.

Lo que denuncian es que, con el paso del tiempo, hacia la década de los noventa, se estableció un nuevo vínculo entre patriarcado, globalización y neoliberalismo. Los anunciados paraísos del bienestar que traerían las políticas neoliberales nunca llegaron; más bien, a lo que asistimos es a la incorporación de las mujeres a un mercado laboral que no les trajo prácticamente ningún beneficio, sino que sus condiciones de vida fueron precarizadas, víctimas de las consecuencias de la llegada de empresas transnacionales con sus propios intereses y de las políticas de ajuste estructural; de la privatización de las empresas públicas; de los despidos masivos y la libre contratación que debilitaron los derechos laborales; de la disminución del gasto público, especialmente en el campo de la salud y de la educación. Todo esto ha conducido a marcos laborales de explotación extrema, a masivas mujeres empobrecidas que viven bajo el espejismo de salvaciones individuales que venden la superación y el mérito como salvación (Gil, 2022: 44) y a que las más excluidas incrementaran su labor de cuidadoras quedando nuevamente atrapadas en la lógica patriarcal que asigna papeles tradicionales a las mujeres.

La denuncia de un “sistema milenario estructural de opresión” por parte de Cabnal y la “teoría de entronque patriarcal” de Paredes, así como el diagnóstico de Segato del “patriarcado de baja intensidad” en las sociedades indígenas y afroamericanas precoloniales y sus secuelas, tiene corolarios importantes.

Por un lado, implica reconocer que desde la época precolonial existe una dominación que no ha cesado, sino que las condiciones de opresión se han ido reconfigurando y adaptando a los cambios de contexto, dando lugar a una versión corregida y aumentada del patriarcado. Esta afirmación no “resta responsabilidad histórica de todos los resultados colonialistas patriarcales, al contrario, se plantea desde cómo se revitaliza el patriarcado como sistema universal de opresión” (Cabnal, 2010: 20). Conocer las condiciones históricas de opresión y las múltiples formas de resistencia, coadyuva a comprender el horizonte desde el cual se configura la lucha y las potencialidades de transformación. Cuando entendamos que no solo nos enfrentamos al capitalismo y al racismo, sino a la urgente necesidad de desmontar el patriarcado, entonces estaremos en el camino hacia la dignidad de las mujeres, sean indígenas o no; son conocidas palabras de la asesinada líder indígena lenca Berta Cáceres.

Por otro lado, permite colocar sobre el escenario las múltiples formas de resistencia de las mujeres y elaborar un esquema analítico más completo sobre los aspectos que comparten las opresiones patriarcales. Si el patriarcado se recicla y oprime con instrumentos que son cada vez más sutiles y enrevesados, la labor de detectarlos y deconstruirlos precisa de colosales e ingeniosos instrumentos. Si se mira desde el feminismo comunitario de autoras como Julieta Paredes, estos esquemas e instrumentos contribuyen, por una parte, a la reconceptualización del feminismo y a la construcción de un lenguaje propio que expresa lo que sienten y piensan mujeres de pueblos originarios empobrecidas por el capitalismo;

y, por otra parte, ofrecen marcos para revisar la estrategia y el impacto en las mujeres de la política neoliberal en América Latina.

Y, finalmente, supone la posibilidad de “construir vías de diálogo entre los diferentes feminismos que perseveran contra las diversas y multiestratificadas articulaciones del patriarcado” (Ballestrín, 2022). La lucha por la erradicación del patriarcado conduce, subraya Cabnal, “a un hilo que puede convertirse en la consolidación de puentes, ya que las mujeres indígenas empezamos a develar y a nombrar las manifestaciones y expresiones del poder patriarcal, a partir de hablar del machismo que vivimos en nuestras comunidades y organizaciones” (2012: 59). En este diálogo las mujeres empobrecidas del Sur y creadoras de espacios de resistencia deben ser consideradas productoras de alternativas y no objetos de políticas asistenciales y programas corporativistas. Construir puentes y abrir vías simétricas de diálogo en las que se reconozca la lógica del pensamiento indígena no solo enriquece la teoría feminista y visibiliza prejuicios etnocéntricos, sino que aporta herramientas para afrontar el *Desafío de la despatriarcalización* (Paredes, 2015) y, con ella, la liberación de las opresiones históricas y estructurales ya que, como bien afirma Francesca Gargallo en una entrevista publicada poco tiempo después de su muerte, el problema filosófico central es el de la libertad (Gil, 2022: 72). Perspectiva que comparte Julieta Paredes como queda claro cuando señala que “nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión” (Paredes, 2010: 12). Y un proceso de liberación, puntualiza la investigadora y docente Maya-Kaqchikel Aura Cumes, pasa por reconocer que las mujeres indígenas son “sujetos deliberantes” y que debe recuperarse la capacidad usurpada de deliberar sobre lo que quieren ser (2019: 87).

Ahora bien, la libertad, para diversos pueblos indígenas como los mayas, solo es posible si todos están unidos en un solo corazón, es decir, solo es posible viviendo en comunidad. El corazón se caracteriza por la capacidad de pensar y es la fuente de vida; el pensamiento reside en el corazón. Así, la palabra corazón explica la de sujeto. Los corazones son numerosos y forman una comunidad donde hay respeto. La capacidad de vivir en comunidad intersubjetiva es una manera de pensar en acción comunitaria. Toda esta lógica nos aleja del pensamiento aristotélico y de la filosofía cartesiana que se fundamenta en el “pienso, luego existo”. Para los tojolabales, por ejemplo, el pensamiento no hace alusión a la capacidad de raciocinio, sino que se refiere a la capacidad de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad. Esta comunidad incluye a la naturaleza entera, “animales de la casa y el monte; milpa, flores y árboles; piedras, cerros y barrancos; el agua y las nubes” (Lenkersdorf, 1996). Tanto la vida orgánica como la inorgánica tienen corazón.

La siguiente cita recupera las palabras de María Patricia Pérez Moreno, investigadora maya tseltal de Bachajón, y si bien larga, resulta necesaria en la tarea de escucha y reconocimiento de su forma de conocer y entender el mundo:

Cuando nos referimos al *o'tanil* (corazón) en nuestra comunicación oral en tseltal, estamos a la vez comunicando una filosofía de estar-sentir-vivir-pensar y actuar en el mundo, ya que el *o'tanil* alude no solo al órgano fisiológico, sino a una *stalel* (forma de sentir-pensar-hacer-vivir-decir) de los tseltales con respecto de lo que les rodea (personas, animales, plantas, fuerzas naturales, cosmos), de igual modo, remite a cualidades o características que dan identidad a estos seres, a una ética (deber ser) de los individuos en la sociedad, a una sabiduría, a la honestidad y la fuerza de la palabra, fortaleza espiritual y a un discurso sagrado (2019: 157).

Esta cosmovisión del corazón, compartida por varios pueblos y culturas (este pensar-sentir desde el corazón) se encuentra en “*puksi'il* entre los mayas yucatecos, *pusik'al* entre los ch'oles, '*altzil* entre los mayas tojolabales, *yólotl* entre los nahuas, *shungu* entre los kichwas de Ecuador, *gianszubuni* entre los

suruwahuas de la Amazonía de Brasil” (Pérez Moreno, 2019: 172), y da cuenta de una forma específica de relación con el entorno, con la comunidad.

Es la vida en comunidad la que proporciona la libertad. Desde una perspectiva liberal, entre menos imposiciones, sean sociales, económicas o políticas, más libres somos y, de acuerdo con este sentido, la comunidad representa un obstáculo ya que interfiere al establecer obligaciones. En las comunidades indígenas, la condición de posibilidad de la libertad es otra. La existencia de una comunidad a la que pertenecemos nos hace libres; se disfruta de la libertad gracias al cultivo de la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común. La comunidad abarca todo lo que existe en la tierra, incluyendo el sol, la luna y el resto de los astros. Asimismo, no hay libertad si la comunidad no dispone de un lugar donde echar raíces y donde puedan visitarnos los familiares que nos precedieron.

Conviene aquí hacer algunas precisiones. Por una parte, señalar que lo comunitario no es necesariamente indígena y lo indígena no es necesariamente comunal (Gutiérrez Aguilar, 2018a: 59). Por otra parte, subrayar que lo comunitario es una relación social y forma concreta de organizar, practicar y cultivar la vida cotidiana y, en consecuencia, no es una representación arcaica del pasado, sino otra forma de racionalidad política que se actualiza, recompone y reconfigura constantemente. Sin embargo, el lugar de lo comunitario no deja de ser complejo. De la mano de la intelectual, socióloga y artista maya K’iche Gladys Tzul Tzul podemos señalar que:

no hay una esencia comunitaria en las sociedades indígenas. La política comunal no es algo ya dado y ahistórico que solo pertenece a las sociedades indígenas, o que siempre existió de la misma manera. Lo comunal, en las sociedades indígenas fundamentalmente, es una relación social atravesada por una serie de complejidades constituidas a partir de la estructuración de tácticas políticas para resistir, responder y fracturar a la dominación, según las formas en que se presente (Tzul Tzul, 2018: 54).

Ahora bien, la complejidad se ahonda cuando las mujeres buscan respuestas a cómo conjugar la vida comunal, en la que también operan jerarquías y disputas, pero que proporciona fuerza y elementos concretos para la defensa de la tierra, el territorio y la propia vida, con la despatriarcalización dentro de una comunidad que también inhibe la fuerza y las posibilidades de disponer de la vida misma; cómo alterar las estructuras de dominación y simultáneamente gestionar las trayectorias individuales sin dejar de producirse comunitariamente, sin desarraigarse de las tramas comunales. Para resolver estas y otras preguntas, Gladys Tzul Tzul (2018) elabora una crítica desde la mirada de las mujeres y desde la producción de condiciones de posibilidad para vivir en trama comunal, con base en la cual desaprueba las relaciones de dominación de amenaza capitalista, de agresión estatal y de dominio masculino patriarcal y patrilocal.

Las respuestas y estrategias para afrontar estos retos, tanto en el campo discursivo como en el quehacer y en las prácticas cotidianas, no son uniformes, a veces se encuentran, otras se entrecruzan y enredan, pero también se distancian. Lo fundamental es romper los cautiverios, romper el silencio. María Luisa Femenías lo expresa con claridad: “*El lenguaje significa libertad. En un mundo donde el lenguaje y el nombre son poder, el silencio es opresión y violencia. Tratemos entonces de transformar el silencio en lenguaje y en acción (en performatividad)*” (2007: 22). En suma, para confrontar la dominación que sujeta a las mujeres es fundamental “una constante lucha por ampliar los márgenes de autonomía personal, acoplándose a las reglas comunales, y simultáneamente, subvirtiéndolas; es una labor de continuo boicoteo y deformación de las reglas que impone la dominación” (Tzul Tzul, 2018: 199).

3. Opresión de cuerpos y territorios: la embestida extractivista. El desafío de producir lo común y de la espiritualidad

Desde su identidad étnica como mujer indígena, que le dota de conocimiento directo para una fundamentada mirada crítica, y desde su identidad política como feminista comunitaria que, de acuerdo con sus propias palabras, le permite no solo ser crítica con el esencialismo étnico, sino también analizar su realidad desde una perspectiva antipatriarcal comunitaria, Lorena Cabnal ha ido tejiendo, junto con otras mujeres, conceptos y categorías para denunciar sus opresiones, pero también para nombrar creativamente sus rebeldías y transgresiones (Cabnal, 2010). Ellas reivindican su incesante construcción de ideas y propuestas que les confieren autoridad y solvencia, no solo para cuestionar, criticar y deconstruir opresiones históricas, sino también para recrear y revitalizar formas y prácticas, tanto en sus espacios comunitarios de mujeres indígenas como en el movimiento de mujeres y feministas.

Uno de los planteamientos que más fuerza ha ido adquiriendo se sintetiza en la consigna “recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra”. El punto de partida es la denuncia de múltiples violencias —físicas y psicológicas— contra los cuerpos y contra la tierra y el territorio, que se interrelacionan con otras opresiones histórico-estructurales tales como el racismo, el neoliberalismo capitalista y la globalización extractivista. El feminismo comunitario territorial denuncia que estas opresiones se han históricamente exacerbado sobre los cuerpos de las mujeres indígenas; “ser mujer indígena en ese contexto”, denuncia Cabnal, “es complejo porque tu cuerpo se convierte en el primer territorio en disputa por el poder patriarcal” (2019: 113).

Es necesario aquí hacer un paréntesis y recordar que en el mundo indígena mesoamericano el cuerpo no se define por un conjunto de datos biológicos; sus características van más allá de una significación anatómica y biológica. Tampoco el concepto de cuerpo se ha formado por oposición a la mente o como aquello que marca los límites entre el ser interno y el mundo externo, tal y como lo consideran las tradiciones dominantes. Alfredo López Austin, connotado experto y estudioso de la cosmovisión mesoamericana⁴, nos explica que en esta cosmovisión existen una serie de dualidades de opuestos complementarios, un equilibrio por oposición de contrarios “que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento” (1984: 59), de tal forma que el exterior y el interior del cuerpo no está separado por la “barrera hermética de la piel” (Marcos, 2014). Por tanto, entre el afuera y el adentro, entre lo material y lo inmaterial, hay una interacción y un intercambio constante; la piel es permanentemente atravesada por todo tipo de flujos. Es un concepto de corporalidad, nos dice Sylvia Marcos, “abierta a los grandes rumbos del cosmos”, expresa profundas interconexiones entre los cuerpos y el cosmos e “incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, valores, humores, materia”. Así, el cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no se conciben como excluyentes, sino como un continuo fluir de uno a otro y, en consecuencia, “no se puede hacer teoría sin cuerpo, sin acción y sin prácticas” (Marcos, 2014: 24). Esta concepción conlleva, además, una dimensión ética “que puede ser objeto de servicios por parte del sistema biomédico moderno (...) puede enriquecer al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud” (Marcos, 2014: 24).

En suma, la dualidad complementaria implica que no hay contraposición entre los opuestos, sino que se complementan: el día y la noche, la luz y la oscuridad, el agua y el fuego. Son las energías, a partir del principio de la dualidad complementaria, las que forjan la vida y generan la transformación.

⁴ Por cosmovisión, el historiador entiende “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López Austin, 1984: 20). La cosmovisión es “un producto cultural colectivo” (p. 21) que “adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica” (p. 58).

La serie de dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana y los lazos cohesivos existentes en las comunidades que “descansan en buena parte en las representaciones, ideas y creencias relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo humano” (López Austin, 1984: 481) son reivindicadas hoy en día por parte de mujeres indígenas a través de propuestas, documentos y declaraciones. Esta mirada ha recibido frecuentemente una apreciación descalificadora por parte del feminismo hegemónico ya que el principio de la existencia no es el individuo, sino el par, a través del cual se pueden crear acuerdos, y este principio no encaja con una perspectiva liberal con base en la cual el sujeto debe alcanzar la realización individual al margen de lo colectivo (Marcos, 2014). Desde estos parámetros, el feminismo hegemónico considera que las mujeres indígenas que reivindican la dualidad se encuentran “atrapadas en los códigos antimodernos de los referentes culturales de su comunidad (esto es, en su identidad colectiva) o en la sobrevivencia social, obviando su liberación individual” (Gargallo, 2014: 28). Otras feministas, como Guiomar Rovira, tampoco son partidarias de la idea de complementariedad, sin embargo, no adoptan una posición de mirada hegemónica, sino que consideran que “hay que tenerla muy en cuenta” (entrevista en Silvia Gil, 2022: 106).

La sintética explicación anterior ayuda a comprender las razones por las cuales mujeres indígenas proponen una lucha alrededor de dos ejes que se interconectan. Por un lado, actuar y unir fuerzas contra el feminicidio y la violencia sexual; y, por el otro, defender el territorio ancestral frente a la explotación y el ecocidio capitalista, tanto del colonialismo interno como del colonialismo global en los que empresas extractivas, especialmente mineras, así como estructuras enraizadas de propiedad privada mantienen fuertes relaciones de dominio. Las palabras de Pablo González Casanova, uno de los intelectuales más importantes de América Latina, son clarificadoras. Entrado el siglo XXI, en un marco de reestructuración del capitalismo, nos dice, el neoliberalismo y la globalización han restituido de forma más persistente los vínculos entre colonialismo externo e interno por lo que se “tiende a una integración de la colonización *inter, intra y transnacional*” (González Casanova, 2003: 20); y la explotación internacional y la interna han intensificado la desigualdad y están generando un ecocidio capitalista (González Casanova, 2017: 222). En última instancia, las razones de estos dos ejes de lucha encuentran justificación en la exigencia de hacer frente a la “ola de despojos múltiples” (Navarro, 2015), tales como despojo territorial, despojo cultural, histórico y simbólico, despojo de formas de intercambio, despojo creativo, despojo espiritual, despojo político, despojo de formas de vida, despojo comunitario (Tello Méndez, 2018).

Esta doble vía impulsa a las mujeres indígenas a entretelar la defensa del territorio, de acuerdo con una comprensión relacional y no cartográfica⁵, con la del cuerpo de las mujeres, que es el propio territorio. La socióloga maya-Kaqchikel e integrante del Colectivo de Mujeres Ixbahlam, Emma Delfina Chirix García, afirma que:

el cuerpo humano, (...) se interrelaciona con la vida, la naturaleza, el cosmos, el territorio y las relaciones comunitarias. (...) el pensamiento y la vivencia de los pueblos indígenas persiguen cuidar los cuerpos y a la Madre Naturaleza. A partir de este vínculo entre cuerpos y territorios —Madre Naturaleza—, los cuerpos de las mujeres devienen espacios políticos confrontados a las violencias (...) que persiguen la dominación a través de la servidumbre sexual, la violación y la extracción de recursos (2019: 148).

De esta manera, la defensa del territorio para la supervivencia de los pueblos indígenas se encuentra íntimamente vinculado con el reconocimiento del valor y la dignidad de las mujeres. En esta línea se expresa Lorena Cabnal:

⁵ En un artículo de 2022, el profesor Digno Montalván y yo, hemos escuchado voces indígenas sobre su forma de concebir el territorio y hemos constatado que, desde esa mirada, el territorio es indivisible, no puede ser trazado, demarcado, expropiado y convertido en patrimonio inmobiliario; no puede reducirse a la superficie geográfica de un determinado espacio; el territorio está constituido por tramas multipolares, es fuente de memoria y semillero de identidad (Montalván y Wences, 2022).

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal, 2010: 23).

De esta manera, de la mano de mujeres indígenas como las xincas, el feminismo comunitario reitera una propuesta epistemológica que poco a poco alcanza dimensiones políticas al estar encaminada a la recuperación de los despojos y a la liberación de las opresiones históricas a partir de lo que denominan el primer territorio de recuperación y defensa que es el cuerpo-territorio-tierra. Esta consigna condensa “un análisis poderoso según el cual el extractivismo (...) es uno de los últimos avatares del patriarcado colonizador” (Falquet, 2016: 72). Las feministas que denuncian el patriarcado colonial y el patriarcado originario ancestral, denuncian, a su vez, al capitalismo neoliberal que a través de su dinámica extractivista avasalla los territorios y los cuerpos.

El extractivismo ha sido y es uno de los procesos de saqueo y explotación más poderoso del planeta. El extractivismo está presente en todos los rincones, incluidos los más alejados, de América Latina (Gudynas, 2018: 61); “recorre la memoria larga” de esta y otras regiones del mundo definiendo “un patrón de acumulación, asociado al nacimiento del capitalismo moderno” (Svampa, 2021: 3). La forma que adquiere en el siglo XXI cobijado bajo el mito del progreso y el desarrollo, conlleva una expansión de fronteras de mercantilización relativa a diversas formas de apropiación de recursos desplegadas por el ser humano. Empresas transnacionales de minería, petróleo, gas, farmacéuticas, semillas, industria de la moda o proyectos inmobiliarios y campos de golf, por mencionar algunas, explotan un recurso natural impactando en la vida de las comunidades que han protegido o que viven de dicho recurso. De acuerdo con el informe *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas en defensa del territorio*, elaborado por el Fondo de Acción Urgente de América Latina y por Laura María Carvajal, en “América Latina y el Caribe la apropiación neocolonial y el carácter violento del modelo extractivista, se evidencian tanto en los impactos negativos que produce, como en las distintas estrategias que emplean las empresas para imponerse en los territorios, en connivencia con los Estados donde se realizan las explotaciones, y en no pocas ocasiones, con sus Estados de origen” (2016: 6-7). Además, el extractivismo afecta de manera particular a las mujeres, especialmente indígenas y afrodescendientes (Acosta, 2012).

Para hacer frente a este “dispositivo expropiatorio” —esto es, a las estrategias jurídicas, de cooptación, disciplinamiento y división de las comunidades, represión, criminalización, militarización y hasta contrainsurgencia, para garantizar a cualquier costo la apertura de nuevos espacios de explotación y mercantilización por parte del capital y el Estado (Composto y Navarro, 2014), y a los despojos que genera— las mujeres xincas de AMISMAXAJ han propuesto acuerpar la lucha a través de tejer la defensa del territorio (étnico, espiritual y material) con la del cuerpo de las mujeres (su último territorio propio). Un recorrido detallado sobre ideas y proposiciones, como el realizado por Francesca Gargallo en un esfuerzo ingente por escuchar a mujeres de 607 pueblos indígenas (2014), ofrece sobradas muestras de que un elemento fundamental de los movimientos de mujeres indígenas es su implicación con la defensa del territorio. Para referirse a las indígenas que exigen el respeto a sus cuerpos reivindicando sus derechos como mujeres y su participación en las luchas que despliegan con sus pueblos en sus territorios ante la destrucción de la naturaleza, Gargallo y otras pensadoras recogen el concepto de “ecofeministas”, si bien otras prefieren hablar de filosofía ambiental feminista y/o feminismo ecológico crítico (Cabrapán, 2022). De ellas, señala Gargallo en una entrevista realizada por Silvia Gil, es fundamental “retomar los saberes y la potencia de las indígenas para poner el cuerpo y no dejar que entre una maquinaria que pretende excavar a cielo abierto” (2022: 91). El desafío es inmenso, no cabe duda

de que uno de los enormes retos relacionados con los procesos de resistencia de los movimientos indígenas es romper la lógica extractiva y acabar con las asimetrías que genera la primacía de los intereses de las multinacionales y de los planes estatales que buscan recursos en territorios indígenas (Resina, 2021).

Quiero cerrar este apartado sobre la defensa ante la opresión de los cuerpos y territorios recogiendo dos desafíos: la producción de lo común y la idea de espiritualidad. En cuanto a lo primero, subrayar que la fuerza que surge de esa potencia que habla desde el cuerpo-territorio no está motivada por una razón instrumental en busca de ganancias; es una fuerza impulsada por la necesidad de pensar lo común, defender lo común, reinventar lo común, “de *la capacidad humana colectiva de producir lo común* (...) entendiéndola como *lucha contra la expansiva imposición de separaciones y rupturas* (...) que son siempre el vehículo de la acumulación del capital” (Gutiérrez Aguilar, 2018b: 56).

Para la segunda cuestión, una fundamentada mirada es la que proporciona la antropóloga de las religiones, Sylvia Marcos, quien ha dedicado muchos años de investigación a revisar la epistemología y la hermenéutica del feminismo indígena. En su texto “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales” (2019) narra que ha escuchado a María de Jesús Patricio, vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) que engloba a 500 comunidades del Congreso Nacional Indígena (CNI)⁶, comunicar sus formas de espiritualidad, ceremonialidad y ritualidad imbricadas en sus relaciones con la tierra y el territorio. En las declaraciones de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América que se celebró en el estado de Oaxaca, México, en el año 2002, recuperadas por Marcos, se deja en claro que la espiritualidad no es una religión, sino “una de las herramientas fundamentales en la sobrevivencia de nuestros pueblos” y la espiritualidad es la “visión cósmica de la vida” (2019: 121). Así, el universo de lo sagrado se encuentra estrechamente ligado, incluso fundido, con la tierra y el territorio y esta fusión, este “conjunto de prácticas encarnadas, con su correlato de presencias comunitarias compartidas” (Marcos, 2019: 126) impacta profundamente en las luchas que las mujeres indígenas llevan a cabo en la defensa de sus territorios.

Para comprender la relevancia de la interdependencia entre humanidad, sociedad y naturaleza, no basta con mencionar las particularidades de la espiritualidad encarnada en la tierra sagrada, sino que es necesario visibilizar y reconocer estos conocimientos, estas formas de vivir y convivir, frecuentemente ridiculizados por quienes tienen una comprensión dicotómica y cartesiana del mundo.

4. La opresión del extractivismo cognitivo. El desafío del reconocimiento

A través del Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas, quienes declaran que “nuestros tejidos son los libros que la colonia no pudo quemar”, se pueden escuchar las voces de quienes denuncian el despojo cognitivo y cultural de siglos de historia y del legado ancestral de las mujeres tejedoras. En su denuncia dan cuenta de las actuales estrategias, a veces agresivas, otras por vías de aparente legalidad y otras sutiles, con las que el despojo expande sus tentáculos y neutraliza la resistencia.

Investigadoras como la ya citada Maristella Svampa (2021) se han ocupado de estudiar el neoextractivismo y ha demostrado cómo ha ido adquiriendo nuevas dimensiones de profundización y exacerbación, no solo por la cantidad y el impacto de los diferentes tipos de actividades donde está presente, por los actores nacionales e internacionales que participan de ellas y por su inmensa huella en la crisis ecológica, sino también por sus implicaciones políticas y sus alcances simbólicos. Lamentablemente,

⁶ Ver: <https://www.congresonacionalindigena.org/> y <https://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>.

el saqueo también incluye otros despojos como bien lo evidencian narrativas contrahegemónicas y mujeres indígenas quienes, desde hace unos años, han comenzado a denunciar otro tipo de extractivismo: el cognitivo y, con él, la apropiación cultural indebida.

El extractivismo cognitivo es enérgicamente denunciado por Leanne Betasamosake Simpson (2017b), investigadora y activista, además de poeta, escritora y músico, indígena de la Nación Nishnaabeg (en la costa norte de Chi'Niibish o Lago Ontario). En una entrevista que Naomi Klein le hace, afirma que estamos asistiendo a una “intensificación del expolio”, a una “extracción desmesurada”, a una “explotación indiscriminada” (Simpson, 2017a: 74). Klein califica la obra de Leanne Betasamosake Simpson como deslumbrantemente original y de estilo incomparable, y a su activismo lo considera guía de resistencia política ante la urgente necesidad de “desmantelar la estructura de colonialismo en todas sus formas” (2017a: 47) y de llevar a cabo una “transformación profunda de este maltrecho mundo”. Cuando le pregunta qué significa la extracción, Simpson responde:

Extracción y asimilación van de la mano. El colonialismo y el capitalismo se basan en la extracción y la asimilación. Mi tierra se considera un recurso. Mis parientes en los mundos animal y vegetal son considerados recursos. Mi cultura y mi conocimiento son un recurso. Mi cuerpo es un recurso y mis hijos son un recurso, porque son el potencial para crecer, mantener y defender el sistema extraccionista-asimilacionista. El acto de la extracción suprime todas las relaciones que dan sentido a lo que sea que se extraiga. Extraer es tomar. En realidad, extraer es robar: es tomar sin consentimiento, sin pensar, sin cuidar e incluso sin conocer los impactos que tiene la extracción en otros seres vivos en ese ambiente. Eso siempre ha sido parte del colonialismo y la conquista. El colonialismo siempre ha extraído lo indígena: extracción del conocimiento indígena, de las mujeres indígenas, de los pueblos indígenas (2017b: 6).

En este sentido, de acuerdo con la autora de *As We Have Always Done. Indigenous Freedom through Radical Resistance*, en los procesos de extractivismo cognitivo, los saberes y los conocimientos artísticos, literarios y científicos de los constantemente invisibles —los considerados recursos y no humanos— son conocidos, se extraen y explotan para beneficios particulares, sin reconocer la transmisión de estos conocimientos de generación en generación —conocimiento tradicional—, ni otorgar créditos a quienes los forjan, conciben o moldean, mucho menos derechos, y se emplean sin importar la violencia ejercida hacia la identidad cultural y espiritual de las mujeres indígenas, ni las consecuencias sociales y económicas destructivas e injustas que esta práctica extractiva pueda generar en sus comunidades.

Para comprender la dimensión del problema es oportuno hacer algunas precisiones sobre el reconocimiento, en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, de los conocimientos y saberes tradicionales de los pueblos indígenas. La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas considera que estos tienen “derecho al pleno reconocimiento y respeto a la propiedad, dominio, posesión, control, desarrollo y protección de su patrimonio cultural material e inmaterial, y propiedad intelectual, incluyendo la naturaleza colectiva de los mismos, transmitido a través de los milenios, de generación en generación” (artículo XXVIII). De la misma forma, la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas dispone que estos colectivos tienen derecho a “mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas” (2007, artículo 31). Asimismo, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, declaró que los conocimientos tradicionales indígenas reflejan su visión del mundo, contribuyen a la diversidad biológica cultural e implican una fuente de riqueza cultural para los pueblos y la humanidad en general (ONU, 2006: párr. 33).

De las citas anteriores, es oportuno precisar el concepto de conocimientos tradicionales. En el Derecho Internacional la expresión conocimientos indígenas se usa para hacer referencia a los conocimientos

que poseen y utilizan comunidades y pueblos indígenas. En consecuencia, los conocimientos tradicionales son conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, pero hay conocimiento tradicional que no es conocimiento indígena. De acuerdo con la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), el término “conocimientos tradicionales” alude a “las obras literarias, artísticas o científicas basadas en la tradición; así como las interpretaciones o ejecuciones; invenciones; descubrimientos científicos; dibujos o modelos; marcas, nombres y símbolos; información no divulgada y todas las demás innovaciones y creaciones basadas en la tradición que proceden de la actividad intelectual en el ámbito industrial, científico, literario o artístico” (2001: 25)⁷. La referencia a “basadas en la tradición” hace alusión a los conocimientos y creaciones que han sido transmitidos de generación en generación, que pertenecen a un pueblo o a su territorio y que van cambiando en función de las transformaciones que se van dando en el entorno. Lo anterior, resultado de décadas de lucha en las instancias internacionales, es tan solo una muestra de cómo estas cuestiones constituyen un elemento central de la identidad y de la expresión de autonomía de los pueblos indígenas.

Teniendo en cuenta las características anteriores, los tejidos que hilan las mujeres indígenas se elaboran mediante conocimientos y creaciones basados en la tradición. La creación textil es un ente vivo, que “se mantiene gracias a la sabiduría que mayoritariamente las mujeres de los pueblos originarios transmiten de generación en generación” (UNESCO, 2021). La escritora Maya-Kaqchikel Aura Cumes, quien pertenece al Movimiento Nacional de Tejedoras que luchan por la defensa de la propiedad intelectual colectiva de los textiles indígenas, afirma en una entrevista que “cada una de las piezas textiles tiene una historia de miles de años, tiene una técnica, recursos, pensamiento (...) somos pueblos con historia”⁸. De acuerdo con Bárbara Knoke de Arathoon:

El traje con el que se visten los Mayas contemporáneos de Guatemala, así como diversos tejidos que forman parte integral de su vida cotidiana y ceremonial, constituyen un lenguaje colectivo, tangible e intangible, de gran diversidad y complejidad. Como expresiones humanas, están imbuidas de simbolismo pues encierran un abanico de significados. Especialmente entre las mujeres, la vestimenta, es el principal medio, silencioso pero elocuente, a través del cual se transmite la identidad étnica local, regional, general o pan-Maya (2005: 1).

Además, el bordado se enseña de generación en generación, en prácticamente todas las familias y representa el sustento de muchas de ellas. Otro testimonio con fundamento es el del antropólogo Miguel Ángel Bartolomé quien confirma que:

Desde la época prehispánica la indumentaria ha constituido un marcador de las filiaciones culturales y socio-organizativas de las colectividades nativas (...). El huipil, la indumentaria femenina, se constituye como el más evidente marcador de la filiación étnica. (...) La ropa aparece, así, como un signo diacrítico de la identidad, cuyas características sirven para destacar no sólo la filiación étnica sino incluso la adscripción comunitaria (...). Más relevante aún es el hecho de que los diseños reflejan contenidos simbólicos y que los huipiles constituyen “verdaderos códigos textiles” (Bartolomé, 1997: 93-94).

En virtud de todas estas referencias, queda constancia de que los tejidos son verdaderos “idiomas textiles” (Knoke de Arathoon, 2005). Las tejedoras ancestrales legaron visiones del mundo a través de sus

⁷ Más adelante, en este mismo Informe, se señala: “Entre las categorías de conocimientos tradicionales figuran: los conocimientos agrícolas; los conocimientos científicos; los conocimientos técnicos; los conocimientos ecológicos; los conocimientos medicinales, incluidos las medicinas y los remedios conexos; los conocimientos relacionados con la diversidad biológica; las ‘expresiones del folclore’ en forma de música, baile, canción, artesanía, dibujos y modelos, historias y obras de arte; elementos de los idiomas, como los nombres, indicaciones geográficas y símbolos, y bienes culturales muebles”.

⁸ Entrevista de María Yaksic a Aura Cumes (2017), publicada en *la tinta. periodismo hasta mancharse*. Disponible en: <https://la-tinta.com.ar/2017/04/aura-cumes-tenemos-que-sacudirnos-las-telaranas-del-pensamiento-unico-que-encubren-el-despojo/>

tejidos, y las actuales tejedoras “hilvanan los hilos que desvelan la imbricación entre sus cuerpos y la defensa de los territorios de sus pueblos” (Tapia González, 2018: 84).

La expresión con la que comenzamos este apartado, “nuestros tejidos son los libros que la colonia no pudo quemar”, no solo defiende la propiedad intelectual colectiva de los textiles indígenas, sino además da cuenta de que el hilado de las tejedoras fue y es un mecanismo de resistencia⁹. Lo es hoy en día ante la opresión de la “hipermercantilización y el despojo cultural que el mercado y el Estado (...) perpetúan y propician (...) a través de la depreciación de sus creaciones, desvalorizando la cultura que habita en sus textiles o bien, siendo parte de cadenas de producción que alimentan las malas prácticas” (UNESCO, 2021). La “organización colonial patriarcal del Estado”, recrimina con agudeza Aura Cumes, usa “para su provecho todo lo que nuestros cuerpos producen” y nos “convierte en objetos exóticos de exhibición y de venta, anulando nuestra humanidad” (2019). Señala que las mujeres tejedoras son triplemente despojadas, en tanto indígenas, mujeres y rurales y sometidas por su condición racial, sexual y de clase social.

A título de ejemplo podemos mencionar dos de las innumerables prácticas de extractivismo cognitivo y apropiación cultural “que realiza la industria de la moda a la iconografía, símbolos y conocimiento de los pueblos indígenas/originarios” (Abarzúa, 2021: 578). Estas empresas y sus modistas se han apropiado de los diseños de la indumentaria de mujeres indígenas y explotan comercialmente sus piezas. En el marco de la alta costura, a la diseñadora Carolina Herrera el gobierno mexicano le pidió explicaciones por el uso en sus diseños de arte textil indígena propia de la comunidad de Tenango de Doria Hidalgo o del conocido sarape de Saltillo, estado de Coahuila (Beauregard, 2019). La diseñadora francesa Isabel Marant ha sido denunciada en dos ocasiones también por el gobierno mexicano. Una en 2015 por replicar el diseño de blusas hechas en Tlahuitoltepec, Oaxaca y la segunda, cinco años después, por plagiar y apropiarse de los diseños purépechas de los artesanos de Charapan, Angahuan y Santa Clara del Cobre del estado de Michoacán (Morán Breña, 2020).

Como conclusión de este apartado, quiero señalar que el extractivismo cognitivo y la apropiación cultural son prácticas de opresión y de despojo que caminan a través de los cuerpos de las mujeres y tiene lugar mediante una relación asimétrica de culturas y sociedades, donde la cultura-sociedad dominante trata y justifica sus relaciones con las minorizadas, en este caso los pueblos y comunidades indígenas, para utilizar su conocimiento, forma de vida, arte, su relación con las plantas y animales, espiritualidad, cosmovisiones y otros aspectos de la identidad de un pueblo indígena para un consumo capitalista.

Para acabar con estas prácticas, las mujeres Indígenas del Movimiento Nacional de Tejedoras exigen la protección jurídica de la autoría colectiva de sus tejidos y diseños y reiteran la necesidad de una justicia como reconocimiento. Esta última hace referencia a una lucha a través de la cual un grupo particular demanda que otros grupos admitan que hay valores, principios y prácticas que ellos consideran merecedores de reconocimiento. Pensadores como Nancy Fraser (2006) y Axel Honneth (1997) estiman que la justicia como reconocimiento no solo exige el abandono de los marcos monoculturales, sino que también ofrece herramientas teóricas para formular una adecuada respuesta a la necesidad de un reconocimiento público de la importancia de respetar la condición identitaria; una preocupación por la igualdad y la inclusión; y la exigencia de que se otorgue valor a su diferencia cultural, lo cual supone un tratamiento jurídico diferencial. En este sentido, la justicia como reconocimiento es una reivindicación de justicia social que pone el acento en la celebración de la diferencia, especialmente de cara a las injusticias que derivan de la imposición y dominación cultural, como son el sometimiento a determinados patrones de interpretación cultural y la opacidad de las prácticas culturales que reflejan

⁹ Véase: Movimiento Nacional de Tejedoras Ruchajixik ri qana'ojbäl: <https://www.facebook.com/MovimientoNacionalTejedoras/>.

cómo el colonialismo sigue inserto en estructuras y gramáticas que subyacen a multitud de estratificaciones, exclusiones, despojos y antagonismos, señala la socióloga aymara y mestiza Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Los autores citados sostienen que la idea del reconocimiento no solamente provee instrumentos para comprender procesos políticos y jurídicos contemporáneos, sino que esta se encuentra en el corazón de lo que hoy debiera significar la justicia y puede ser una guía tanto para ampliar la mirada sobre su dimensión social y cultural, como para ayudarnos a encontrar respuestas a las demandas de protección de derechos, preservación de culturas y redistribución de recursos.

No podemos permitir, afirma Lianne Betasamosake Simpson (2017a), que nuestros procesos, nuestras emociones o nuestra inteligencia sean cooptados y procesados en la estructura que está en la raíz de todos nuestros problemas, incluso si los mecanismos empleados parecieran ser menos agresivos y más sutiles que los experimentados en el pasado. Para ello, acentúa Cumes, es necesario desarticular las estructuras de dominación y explotación y las lógicas de despojo extractivista.

5. “Idle No More”, a manera de conclusión

Quiero cerrar este texto sobre voces entrelazadas del Sur y los desafíos filosófico políticos de las mujeres indígenas, subrayando cuatro ideas. En primer lugar, me gustaría dejar señalado que lo expuesto en estas páginas es tan solo una pequeña muestra del enorme reto que tienen por delante las mujeres y, más grande aún, las mujeres indígenas. Es necesario, advierte Guiomar Rovira en una entrevista, ser conscientes y “aceptar el tamaño real del enemigo que enfrentamos” (en Gil, 2022: 102). Como hemos visto en estas páginas, las mujeres están en primera línea, sus testimonios, sus palabras, sus estrategias organizativas y su pensamiento construyen marcos de sentido. Ahora bien, no hay una única y exacta respuesta a la demanda de reconocimiento cultural y jurídico y de mejores condiciones de vida para las mujeres indígenas. Sus propuestas filosóficas y sus estrategias políticas se componen de voces y rutas que en muchas ocasiones se encuentran y se entrelazan; otras que intercambian hilos, pero no comparten enramas; y otras en que se separan.

En segundo lugar, los breves trazos que he consignado son muestra suficiente, por un lado, de la importancia y valor del pensamiento filosófico-político de muchas mujeres indígenas; y, por el otro, del gran espacio que han adquirido en tanto protagonistas de cambio. Ambas cuestiones deberían obligarnos a reconocer sus aportes a las agendas políticas feministas y a entrelazar alianzas de reciprocidad, respeto y reconocimiento de la existente diversidad de intereses que acompañan a las mujeres.

En tercer lugar, conviene subrayar que, si bien los feminismos del Sur han cuestionado el alcance de los feminismos hegemónicos, dado que en muchas ocasiones no se reconocen en ellos, esto no significa que debiera haber un rechazo *per se* de todas sus aportaciones, ya que muchos de sus legados también tienen su raíz en resistencias y proyectos emancipadores. Es importante articular distintas voces, evitando la imposición de unas a otras y fomentar el diálogo simétrico entre diferentes expresiones del feminismo.

Y finalmente, en cuarto lugar, todas las voces escuchadas y recogidas en estas páginas comparten la consigna del movimiento “Idle No More” impulsado por mujeres indígenas del Canadá. “Idle No More”, afirma Leanne Betasamosake Simpson, significa “No más”.

Referencias bibliográficas

- ABARZÚA ÓRDENES, D. (2021): “Apropiación cultural del conocimiento indígena/originario en Chile”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 280, pp. 567-593. DOI: <http://10.22201/fder.24488933e.2022.280-2.79593>.
- ACOSTA, A. (2012): “Extractivismo y derechos de la naturaleza”, en B. DE SOUSA SANTOS y A. GRIJALVA JIMÉNEZ (eds.): *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito, ABYA YALA y Fundación Rosa Luxemburg, pp. 157-177.
- BALLESTRIN, L. (2022): “Postcolonial and decolonial subaltern feminisms”, *Postcolonial Studies*, 25(1), pp. 108-127.
- BARTOLOMÉ, M. Á. (1997): *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.
- (2008): *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI.
- BEAUREGARD, L.P (2019): “México acusa a Carolina Herrera de apropiación cultural por su colección más reciente”, *El País* (13/06/19). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2019/06/12/estilo/1560295742_232912.html.
- BIDASECA K. (2012): “Primeras exhalaciones. Políticas de la memoria, genealogías coloniales y “Tercer Feminismo”, *Papeles de Trabajo* 6(10), pp. 30-45.
- (2014): “Cartografías descoloniales de los feminismos del Sur” Presentación del Dossier, *Estudios Feministas* (Florianópolis), mayo-agosto, 22(2), pp. 585-591.
- CABNAL, L. (2010): “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*, ACSUR-Las Segovias. Disponible en: <https://porunavidavivible>.
- (2012): “Agenda feminista y agenda indígena: Puentes y desafíos”, en A. LIMPIAS (ed.) y C. SÁNCHEZ (comp.): *Mujeres en Diálogo: avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia*, La Paz, Coordinadora de la Mujer, pp. 53-61.
- (2019): “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”, en X. LEYVA SOLANO y R. ICAZA (coords.): *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de las Casas (Chiapas), Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Institute of Social Studies, pp. 113-123.
- CABRAPAN DUARTE, M. (2022): “Movimiento de mujeres anti-extractivista: feminismos y saberes multisituados en convergencia”, *Debate Feminista* 32(64) pp. 2-24. doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2287
- CAIRO CARAU, H. y BRINGEL, B. (2010): “Articulaciones del sur global: afinidad cultural, internacionalismo solidario e Iberoamérica en la globalización contrahegemónica”, en H. CAIRO y R. GROSGOUEL (eds.): *Descolonizar la Modernidad, descolonizar Europa: Un diálogo Europa-América Latina, problemas internacionales*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina (IEPALA).
- CARVAJAL, L. M. y FONDO DE ACCIÓN URGENTE DE AMÉRICA LATINA (2016): *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas en defensa del territorio*, Bogotá, Fondo de Acción Urgente.
- CHIRIX GARCÍA, D. (2019): “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”, en X. LEYVA SOLANO y R. ICAZA (coords.): *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Cristóbal de las Casas (Chiapas), Cooperativa Editorial Retos; La Haya: Institute of Social Studies, pp. 139-158.
- CLAVERO, B. (2000): “De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas”, *Alteridades* 10, pp. 21-39.
- CABRAPAN DUARTE, M. (2022): “Movimiento de mujeres anti-extractivista: feminismos y saberes multisituados en convergencia”, *Debate Feminista* 32(64), pp. 2-24. doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2287

- COMPOSTO, C. y NAVARRO, M. L. (2014): “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”, en C. COMPOSTO y M. LORENA NAVARRO (comps.): *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra.
- CUMES, A. (2019): “Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica”, en Karina OCHOA MUÑOZ (coord.): *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Ciudad de México, Akal, pp. 73-91.
- CURIEL, O. (2007): “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista”, *Nómadas* (Universidad Central, Colombia) 26, pp. 92-101.
- ESCALANTE GONZALBO, F. (2016): *Historia mínima del neoliberalismo. Orígenes intelectuales de una revolución cultural*, Lima, La siniestra ensayos.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y., GÓMEZ CORREAL D. y OCHO MUÑOZ, K. (eds.) (2014): *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- FALQUET, J. (2016): “La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas”, en J. R. DE LA FUENTE y P. PÉREZ HERRERO (coords.): *El reconocimiento de las diferencias. Estados, naciones e identidades en la globalización*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios Latinoamericanos y Marcial Pons, pp. 53-74.
- FEMENÍAS, M. L. (2007): “Esbozo de un feminismo latinoamericano”, *Estudios Feministas*, Florianópolis, 15(1), pp. 11-25.
- FRASER, N. (2006): “La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, en N. FRASER y A. HONNETH: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Madrid, Morata, pp. 17-88.
- GARGALLO CLENTANI, F. (2009): “A propósito de un feminismo propiamente nuestroamericano”, conferencia para la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina, 3 de noviembre de 2009. Disponible en: <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/a-proposito-de-un-feminismo-propiamente-nuestroamericano/>
- (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confeción.
- GIL, S. L. (2022): *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Ciudad de México, Bajo Tierra.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2003): “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en *Conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2017): “El colonialismo global y la democracia”, en *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, selección y prólogo de M. ROITMAN ROSENMAN y epílogo de L. HERNÁNDEZ NAVARRO, Ciudad de México, Akal, pp. 195-330.
- GUDYNAS, E. (2018): “Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias”, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* 143, pp. 61-70.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R. (2018a): “Comunalidad, producción de lo común y tramas comunitarias: la apertura de una conversación. Estudio introductorio”, en R. GUTIÉRREZ (coord.): *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca, Casa de las Preguntas, pp. 7- 29.
- (2018b): “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, en R. GUTIÉRREZ (coord.): *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca, Casa de las Preguntas, pp. 51-72.
- HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- KNOKE DE ARATHOON, B. (2005): “Huellas prehispánicas en el simbolismo de los tejidos Mayas de Guatemala”, en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2004*, Guatemala, Museo

- Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 1-13. Disponible en: <http://www.asociaciontikal.com/wp-content/uploads/2017/01/01-Arathoon.04.pdf>
- LENKESDORF, C. (1996): *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Mexico, Siglo XXI.
- (2008): *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1984): *Cuerpo humano e ideología*, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- LUGONES, M. (2011), “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, 6(2), pp. 105-119.
- (2014): “Colonialidad y género”, en Y. ESPINOSA MIÑOSO; D. GÓMEZ CORREAL y K. OCHOA MUÑOZ (eds.): *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 57-73.
- (2018): “Hacia metodologías de la decolonialidad”, en *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo III, Buenos Aires, CLACSO, pp. 75-92.
- MARCOS, S. (2014): “Feminismos en camino descolonial”, en M. MILLÁN (coord.): *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México D.F., Red de Feminismos Descoloniales, pp. 15-34.
- (2017): *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Santiago de Chile, Quimantú.
- (2019): “Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales”, en K. OCHOA MUÑOZ (coord.): *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Ciudad de México, Akal, pp. 119-134.
- MILLÁN, M. (2014): *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México D.F., Red de Feminismos Descoloniales.
- MONTALVÁN, D. y WENCES, I. (2022): “Hacia una interpretación descolonial del derecho al territorio de los pueblos indígenas en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos: más allá de la propiedad y la cartografía”, *Ius et Praxis*, 28(3), pp. 61-84.
- MORÁN BREÑA, C. (2020): “Una senadora mexicana acusa a la diseñadora Isabel Marant de plagiar diseños prehispánicos”, *El País* (30/10/2020). Disponible en: <https://elpais.com/mexico/2020-10-29/una-senadora-mexicana-acusa-a-la-disenadora-isabel-marant-de-plagiar-disenos-prehispanicos.html>
- NAVARRO TRUJILLO, M. L. (2015): *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México, Bajo Tierra e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- OMPI (2001): *Conocimientos tradicionales: necesidades y expectativas en materia de propiedad intelectual*. Disponible en: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/tk/768/wipo_pub_768.pdf
- ONU (2006): *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Informe sobre el quinto período de sesiones (15 a 26 de mayo de 2006)*, E/2006/43. E/C.19/2006/11.
- PAREDES, J. (2010): “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario”, en Y. ESPINOSA (coord.): *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, En la Frontera, pp. 117-120.
- (2015): “Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)”, *Revista de Estudios Bolivianos* 21, pp. 100-115. doi: 10.5195/bsj.2015.144
- (2017): “El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio”, *CORPUS. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1), pp. 1-9.
- PÉREZ MORENO, M. P. (2019): “Una sabiduría y práctica de sentir, pensar, entender, explicar y vivir en mundo desde los mayas tzeltales de Bachajón, Chiapas, México”, en K. OCHOA MUÑOZ (coord.): *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Ciudad de México, Akal, pp. 157-173.
- RESINA, J. (2021): “¿Está resurgiendo el movimiento indígena? Respuestas desde Bolivia, Ecuador y Perú”, *Análisis Carolina*, 27/2021, Madrid, Fundación Carolina.

- RIVERA CUSICANQUI, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón.
- (2021): *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Colombia, Pie de Monte.
- SEGATO, R. (2014): “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres” en Y. ESPINOSA MIÑOSO; D. GÓMEZ CORREAL y K. OCHOA MUÑOZ (eds.): *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 75-90.
- SIMPSON, L. B. (2017a): *As We Have Always Done. Indigenous Freedom through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SIMPSON, L. B. (2017b): “Danzar el mundo para traerlo a la Vida”, conversación con Naomi Klein, *Tabula Rasa*, 26. doi: <http://dx.doi.org/10.25058/20112742.188>.
- SVAMPA, M. (2015): “Feminismos del Sur y ecofeminismo”, *Nueva Sociedad* 256, marzo-abril. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>.
- (2021): “Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza”, *Documentos de Trabajo* n° 59 (2ª época), Madrid, Fundación Carolina.
- TAPIA GONZÁLEZ, A. (2018): *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, Madrid, ediciones Cátedra.
- TELLO MÉNDEZ, N. G. (2018): “Despojos y rebeldías en lo urbano oaxaqueño”, en R. GUTIÉRREZ (coord.): *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca, Casa de las Preguntas, pp. 77-83.
- TZUL TZUL, G. (2018): *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco Chuimeq'ena'*, México, Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra.
- UNESCO (2021): *El textil como símbolo de identidad y resistencia*. Disponible en: <https://es.unesco.org/news/textil-como-simbolo-identidad-y-resistencia>



Fundación Carolina, febrero 2023

Fundación Carolina
Plaza del Marqués de Salamanca nº 8
4ª planta, 28006 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
[@Red_Carolina](https://twitter.com/Red_Carolina)

ISSN-e: 1885-9119

DOI: <https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT77>

Cómo citar:

Wences, I. (2023): “Feminismos, opresiones y voces entrelazadas del Sur. Mujeres indígenas y desafíos filosóficos-políticos”, *Documentos de trabajo* nº 77 (2ª época), Madrid, Fundación Carolina.

La Fundación Carolina no comparte necesariamente las opiniones manifestadas en los textos firmados por los autores y autoras que publica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

