



Sinergias

Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas
FLACSO - Argentina

www.prigepp.org
www.catunescomujer.org

Raza, descolonialidad y feminismos

Cuadernos del Área Género,
Sociedad y Políticas
FLACSO - Argentina
www.prigepp.org
www.catunescomujer.org

Directora del Área: Gloria Bonder
Coordinación editorial: PJ DiPietro
Asistente de edición: Marisa
Hernandez

Serie de Tesis de Maestría
Vol. 12
Diciembre, 2023



Foto de tapa: Natalia Zlachevsky

Sinergias, Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas FLACSO - Argentina
www.prigepp.org www.catunescomujer.org

Serie de Tesis de Maestría - Vol. 12 – Diciembre, 2023

Esta publicación forma parte de la serie Sinergias – Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas de FLACSO Argentina. Directora del Área: Gloria Bonder Coordinación editorial: PJ DiPietro. Asistente de edición: Marisa Guadalupe Hernandez

Para citar utilizar la siguiente referencia bibliográfica: Área Género Sociedad y Políticas. (comp.). (2023). Raza, descolonialidad y feminismos. Ediciones Sinergias. Cuadernos del Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO. Argentina, Serie de Tesis de Maestría. Vol. 12. [en línea] Edita: Área Género, Sociedad y Políticas – FLACSO, Argentina. Diciembre, 2023. Buenos Aires, Argentina.



Raza, descolonialidad y feminismos

Cuadernos del Área Género,
Sociedad y Políticas
FLACSO - Argentina
www.prigepp.org
www.catunescomujer.org

Directora del Área: Gloria Bonder
Coordinación editorial: PJ DiPietro.
Asistente de edición: Marisa
Hernandez

Serie de Tesis de Maestría
Vol. 11
Octubre, 2023

Índice

Prólogo <i>Por Karina Ochoa Muñoz</i>	5
Debates en torno al género y los pueblos originarios en Oaxaca, México. Hacia nuevas perspectivas epistemológicas <i>Por Alejandra Safa Barraza - Italia, 2023.</i>	13
HILU WET. El proceso de organización de las mujeres Wichí. <i>Por Fabiana Menna – Argentina, 2023</i>	29
Entronque patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492. <i>Por Julieta E. Paredes Carvajal - Bolivia, 2019.</i>	48

Prólogo

I. Raza, descolonialidad y feminismos

Actualmente, las producciones feministas de los Sures globales están teniendo una importante proyección en ciertos ámbitos investigativos, específicamente dentro de programas que se inscriben en las academias críticas. Esto se debe, en gran medida, a que los feminismos del Sur han constituido apuestas reflexivas desde un *locus enunciativo* propio que cuestiona, por un lado, los marcos epistémicos implícitos en la ecuación saber/poder-colonial; y, por otro, las lógicas androeurocéntricas que configuran los sistemas de jerarquización y los patrones de dominación moderno-coloniales.

Algunas pensadoras y activistas feministas latinoamericanas, desde hace varias décadas, comenzaron a profundizar en los debates vinculados con las *múltiples opresiones* que atraviesan a las mujeres racializadas. Incluso, formularon importantes críticas a las perspectivas hegemónicas de los feminismos que postularon al *sistema de género* como el único referente para explicar las opresiones que pesan sobre las mujeres, olvidando por completo la realidad de muchas sujetas racializadas de los sures globales y locales.

De hecho, los feminismos negros, afrodescendientes y chicanos abrieron brecha en este camino, pues desde muy temprano formularon importantes cuestionamientos a la superioridad racial asumida y reproducida por los hombres y las mujeres blancas. Revelaron la pretensión de universalización de la “blanquitud” que ha sido admitida como referente único y unívoco de validez. Y mostraron, también, cómo la universalización de lo “blanco” filtró las perspectivas feministas hegemónicas, en tanto que asumieron la *particular* condición de las mujeres blancas como *condición general* de todas las mujeres, desconociendo con ello las diversas existencias de las sujetas con asignaciones de raza y clase diversas.

Por otra parte, las feministas descoloniales reconocimos rápidamente que el problema colonial era central a la hora de explicar las *existencias-negadas* de las mujeres y las poblaciones racializadas/colonizadas. También identificamos que los discursos hegemónicos del *feminismo occidental* reproducen los criterios eurocentrados del proyecto *moderno-colonial*, los cuales invisibilizan las múltiples opresiones que atraviesan a las sujetas

1 Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Integrante y co-fundadora de la Red Feminismos Cultura y Poder/Diálogos desde el Sur. Coordinadora del Cuerpo Académico: Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual, PRODEP. Correo: kom@azc.uam.mx

racializadas colonialmente, además de despojarlas de sus capacidades de agencia y acción al considerarlas mujeres sujetas al tutelaje de quienes se autoasignaron históricamente el lugar de civilizados-superiores-centrales; es decir, desarrollados. Los feminismos descoloniales han mostrado, de muchas maneras, las formas en las cuales se ejercen las violencias producidas a partir del hecho colonial y cómo se configuró el *sistema-moderno-colonial de género*.

Por su parte, las líneas de reflexión presentadas por los feminismos indígenas y comunitarios resultan relevantes, en tanto que visibilizan y reposicionan las formas de organización comunitarias y el lugar de centralidad que tienen la tierra y el territorio, así como la vinculación que existe entre la defensa del territorio y el cuerpo-territorio de las mujeres expuesto a las *violencias misóginas coloniales*. Por otro lado, la vía de la descolonización y la despatriarcalización ha sido parte de las apuestas políticas trazadas por algunos feminismos indígenas y/o comunitarios. Pero hay otras expresiones de los feminismos indígenas que apelan a sus modos de vida y horizontes de sentido ancestrales para situarlos como referentes sustantivos en los proyectos de descolonización.

Sin lugar a dudas, los debates de los feminismos descoloniales, indígenas, comunitarios, negros, afrodescendientes y contrahegemónicos, son referentes para la comprensión de las realidades que han vivido y viven las poblaciones racializadas y feminizadas de los Sures globales. Y esto no es menor, ya que despliegan un potencial reflexivo que pone *los puntos en la íes* y revive el interés por las apuestas críticas configuradas desde las miradas feministas del Sur.

Así que, derivado de la paulatina filtración de estos debates en las universidades, las ciencias sociales han tenido que realizar importantes desplazamientos, los cuales se expresan -cada vez más- en la producción de investigaciones críticas y feministas. Hoy, en este volumen de *SinerGias*, se presenta una pequeña muestra de ello. Además de ser una buena ocasión para reflexionar sobre la impronta que los feminismos del Sur, descoloniales y comunitarios, han dejado en las academias críticas de Nuestramérica.

2. *SinerGias*: contenidos y reflexiones entrelazadas

La Revista *SinerGias* es una publicación semestral producida por el área de Género de FLACSO- Argentina. Tiene como principal tarea presentar trabajos de investigación que se realizan en el marco de su Maestría en Género, Sociedad y Políticas, adscrita al Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas. El volumen sobre *Raza, descolonialidad y*

feminismos que aquí se presenta, está compuesto por tres documentos que contribuyen al debate desde el terreno de la acción y reflexión de las mujeres indígenas de Nuestramérica. En este sentido, no sólo cumple su propósito de divulgar y circular las producciones académicas que se generan en el marco de su Maestría, sino que abre líneas de análisis que tiene pertinencia en los debates contemporáneos de las ciencias sociales y, particularmente, de los feminismos latinoamericanos.

El texto con el que se abre este volumen es el de Alejandra Safa Barraza, el cual se intitula: “Debates en torno al género y los pueblos originarios. Hacia nuevas perspectivas epistemológicas”, y corresponde al primer apartado de su investigación de Maestría que gira en torno a los procesos de participación política de mujeres indígenas del estado de Oaxaca, México, durante el año 2018; cuyas comunidades se manejan por el Sistema Normativo Indígena (SNI), basado en los denominados “usos y costumbres”. La peculiaridad de la investigación es que se desarrolla en espacios marcados por un pluralismo jurídico que coexisten con el sistema político formal, esto como resultado de la compleja diversidad cultural que opera en los territorios del estado de Oaxaca.

La autora arranca bajo el presupuesto de que los sistemas normativos indígenas reproducen jerarquías y lógicas de prestigio que favorecen a los varones indígenas bajo la sombra del sistema patriarcal. En este último punto, recupera lo planteado por las feministas comunitarias que formulan el entronque entre el llamado patriarcado ancestral y el patriarcado colonial. La tesis que sustenta Alejandra Safa es que: “detrás de la idea de la costumbre, subsisten diversas formas de opresión patriarcal en las maneras de organización comunitaria que mantienen a las mujeres en una posición de subordinación” (2023, en este volúmen), por lo que su participación está restringida y condicionada por patrones y dispositivos del orden patriarcal, tanto ancestral como occidental. Sin embargo, reconoce que -pese a lo anterior- las mujeres han sido parte de los sistemas de cargos y organización comunitaria desde hace mucho tiempo. En este sentido, logra evidenciar que uno de los problemas centrales al intentar aproximarse al análisis sobre el lugar que ocupan las mujeres en la vida política de las comunidades indígenas es el “vacío epistemológico” que existe para abordar las construcciones sociales del género en dichas comunidades.

La reflexión que Safa desarrolla gira en múltiples direcciones analíticas que visibilizan las rutas que los feminismos en América Latina están trazando desde hace algunas décadas. Desde allí interpela la mirada académica que estudia a las sociedades con poblaciones subalternizadas desde enfoques que replican, por un lado, lógicas binarias y monistas; y, por otro, observan las “agencias” femeninas desde encuadres que tienen como referente las miradas androeurocentradas. De la mano de autoras feministas, como Suyai García Gualda, María Lugones, Francesca Gargallo, entre otras, Safa

nos propone no perder de vista el dinamismo en las resignificaciones que históricamente las poblaciones indígenas hacen de sí mismas. Dichos procesos tienen efectos sobre los llamados “usos y costumbres”, que para la autora emanan del *entronque de patriarcados*, término acuñado por el feminismo comunitario de Bolivia.

Quizá lo más relevante del texto de Safa es que nos invita a reflexionar en torno a uso de las estrategias de análisis y los marcos epistémico-conceptuales que se inscriben en apuestas feministas producidas, principalmente, desde el Sur global, dada la pertinencia para explicar las realidades de las mujeres y poblaciones racializadas colonialmente.

En otra coordenada encontramos el artículo académico de Fabiana Menna, cuyo título es: *El proceso de organización de las mujeres Wichí*. En él se analiza el proceso organizativo de las mujeres Wichí de dos comunidades pertenecientes al Departamento de Ramón Lista, provincia de Formosa, Argentina. Su propósito es explorar la estructuración de formas organizativas donde el colectivo de mujeres Wichí despliegan agencias que les permiten movilizar estrategias para disminuir las brechas de desigualdad estructural y las carencias materiales existentes en sus comunidades, ello en el marco de las actividades artesanales que realizan las mujeres.

Menna nos plantea que su trabajo investigativo parte de un análisis “desde dentro”, ya que retoma “la vivencia personal de las principales lideresas” del proceso en su conexión con las redes de parentesco y comunitarias que les dan soporte. En este punto no se puede dejar de lado el hecho de que Fabiana Menna preside la *Fundación Gran Chaco*, asociación que ha acompañado la ruta hacia la coordinación colectiva de las mujeres en torno a la producción y comercialización de artesanías.

La posicionalidad, tanto de la autora como de las mujeres que son centro y punto de partida de la investigación, es fundamental en tanto que todo proceso investigativo está permeado por las localizaciones de quienes se configuran como sujetos de y en la investigación. De tal suerte que la pretensión de “neutralidad” -impresa en los modelos clásicos (positivistas) de las ciencias sociales- se desvanecen en el momento mismo en que se reconoce el “punto de vista” y la localización desde donde se formulan y resuelven los objetivos de las investigaciones.

Desde este desplazamiento que la sitúa y posiciona en la investigación, la autora comienza el reconocimiento de las estructuras económicas indígenas, las redes familiares y los sentidos de colectividad impresos en las dinámicas intracomunitarias, reconociendo la centralidad que tienen cuando se anidan proyectos en comunidades indígenas. No es ninguna sorpresa, tampoco, que los soportes de la organización social y comunitaria indígena estén imbricados con redes de parentesco, sistemas de cargos comunitarios (bajo

el principio del *servicio*), estructuras etarias, formas de tenencia de la tierra, entre tantos otros.

En este sentido, hay que resaltar que -en el caso que se analiza- las redes de parentesco determinan de manera importante las estrategias de inclusión y participación, bajo esquemas que permiten aminorar los posibles conflictos internos en la organización artesanal y/o con las comunidades de adscripción. Menna tiende las rutas explicativas para mostrar cómo el proceso organizativo de las artesanías impacta en la configuración de *sujetos colectivos* con identidades trazadas por la condición étnica y de género, así como por la posicionalidad que tienen en ciertas actividades productivas. Así mismo, expone las rutas que llevan a la generación de liderazgos femeninos, y cómo éstos son legitimados (localmente) por las redes de parentesco y (externamente) por la vinculación con agencias internacionales que les suministran apoyos financieros y capacidades técnicas.

Sin duda, ya ha sido ampliamente analizado y evidenciado el papel que las agencias y financiadoras internacionales han tenido en procesos organizados y agrupaciones comunitarias a partir del empuje de las políticas neoliberales en los territorios latinoamericanos. De hecho, muchas agencias internacionales impusieron agendas y dinámicas de acción a los grupos beneficiarios, bajo lineamientos que se ceñían a intereses capitalistas transnacionales. Pero también sabemos que, de manera colateral, posibilitaron desplazamientos importantes dentro de las organizaciones y comunidades, mismos que posibilitaron la visibilización y reposicionamiento de ciertos sujetos, como las mujeres, que no necesariamente tenían protagonismo en espacios comunitarios relevantes para la acción política.

Por supuesto, lo anterior requiere hacer algunas deliberaciones más profundas sobre la función que tuvieron y tienen de las agencias internacionales; recuperando, por un lado, la mirada crítica en torno a las políticas de intervención de estas instancias, cuyos intereses estuvieron inscritos en los proyectos neoliberales y transnacionales; y, por otro, el reconocimiento de la “agencia” y la acción protagónica de actores sociales (como las mujeres de las organizaciones y cooperativas beneficiarias) que estratégicamente resignifican lógicas y dinámicas tanto exógenas como endógenas. Esto implica reconocer cómo las mujeres lograron hacer importantes cambios a través de mediaciones, traducciones y capacidades adquiridas (conocimientos) que las reubican en posicionalidades más favorables dentro y fuera de sus comunidades.

Desde mi particular punto de vista, lo más relevante del trabajo que nos presenta Menna se sitúa en este segundo orden de ideas.

Por último, el ensayo intitulado: “Entronque patriarcal: La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión

colonial de 1492”, cuya autoría es de Julieta Paredes, parte de lo formulado inicialmente en el documento *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, publicado en el año 2010 por la feministas comunitarias de Bolivia. Me refiero al planteamientos que advierte: “que el patriarcado ancestral existía ya, en el momento de la invasión de 1500, y que se va a complementar, con el patriarcado europeo colonial. Constituyendo así, una articulación histórica y sistemática que denominamos *entronque patriarcal*” (Paredes, 2023, en este volúmen)

De esta forma, el tema que nos presenta Paredes -como parte de su investigación- es una profundización de lo formulado por el *feminismo comunitario* en la primera década de este siglo. Sin embargo, como lo he mencionado en el texto: “Feminismos de(s)coloniales”,

[e]ste planteamiento han sido fuertemente cuestionado, ya que alude a un patriarcado transhistórico que no da cuenta de la diversidad de las experiencias históricas en el mundo previo a la intrusión española, es decir, universaliza la condición de sometimiento de las mujeres indígenas en todas las civilizaciones llamadas prehispánicas, sin considerar la particularidad de las experiencias de los pueblos originarios de Abya Yala.

[...] De ahí que pensadoras como Aura Cumes, indígena maya kaqchikel de Chimaltenango, Guatemala, haga una interesante reflexión sobre el patriarcado y la dominación masculina[...] Cumes problematiza la dominación masculina en las comunidades indígenas desde la experiencia colonial impresa en el cuerpo de las mujeres guatemaltecas, sin perder de vista otro tipo de jerarquías que generan privilegios a los varones indígenas por encima de las mujeres indígenas, en el marco histórico del desarrollo colonial en Guatemala.

[En esta tesitura] señala Mendoza: “como en el caso de las africanas, no hay un consenso claro entre las feministas indígenas y no indígenas que cuestionan la existencia de un patriarcado y del género en las sociedades indígenas y aquellas que rechazan esa tesis” (2014b, p.61).²

Las interpelaciones antes referidas se hacen desde diversas localizaciones del debate que, en el fondo, develan que pensar al patriarcado como un sistema de opresión universal (es decir, atemporal, deslocalizado y, en síntesis, monista) contribuye a desconocer las experiencias/existencias históricas y materiales (concretas) de los pueblos colonizados. Por ello, el desafío es explicar las lógicas de *dominación masculina* existentes en las diversas sociedades previas a la intrusión española y portuguesa, esto desde ejercicios reflexivos profundamente contextualizados a manera de arqueología descolonial (como lo diría Aura Cumes).

2 Ochoa, Karina, 2018. “Feminismos de(s)coloniales”. En Moreno, Hortensia y Alcántara, Eva (Coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*. UNAM-PUEG, México, p. 117.

Uno de los problemas radica en el hecho de que los análisis que parten de marcos de referencia con un carácter universalizante terminan por replicar las lógicas de dominación implícitas en la *colonialidad del saber*. Además, recuperar los archivos y crónicas (históricas) producidos por los conquistadores, colonizadores, evangelizadores y/o sujetos de la administración colonial, con el fin de explicar las formas de organización y las dinámicas sociales de las poblaciones amerindias tiene sus propias complicaciones, debido a los criterios y lógicas de poder implícitas en dichas narrativas.

Sin embargo, considero que el texto que presenta aquí Julieta Paredes está encaminado a responder algunas de las interpelaciones planteadas al postulado del *entronque de patriarcados*. Lo que desarrolla Paredes expone continuidades pero también discontinuidades respecto a las formulaciones iniciales del *feminismo comunitario*.

La autora realiza localizaciones históricas y posicionamientos políticos para, desde allí, reposicionar la idea del patriarcado ancestral. Expone, así, elementos que anclan el debate del patriarcado precolonial con registros (históricos) que muestran las relaciones jerárquicas existentes entre hombres y mujeres en el territorio aymara del Kollasuyo, esto antes de la intrusión española y portuguesa. En este sentido, postula las existencias paralelas del patriarcado ancestral y colonial, aunque reconoce que no necesariamente son lo mismo, ni tienen los mismos fines ni tampoco resultados. Además puntualiza que:

La insistencia de denominar patriarcado ancestral o precolonial tiene la función política de entender y aportar en la construcción del concepto de *entronque patriarcal* y de ubicar los pactos entre hombres y las responsabilidades de los hombres indígenas y de algunas mujeres para con la dominación principalmente de todas las mujeres y de otros hombres, a partir de 1532. Todo esto con el objetivo de delinear en la actualidad las políticas de la denominada “Despatriarcalización y descolonización del Estado y la Sociedad”. (Paredes, 2023, en este volumen)

Desmontar el *patriarcado ancestral* se vuelve un punto de inflexión en la apuesta de Paredes. Y las rutas que perfila para ese fin son la “deconstrucción del imaginario colonial” y la “descolonización de Tiempo”. Pero, como se ve en la cita previa, también ubica estratégicamente este debate en el contexto político que -desde las últimas décadas- se vive en el Estado Plurinacional de Bolivia, actualizando la discusión a la luz de la experiencia política boliviana en el contexto de los procesos de “Despatriarcalización” (como parte de la descolonización) impulsados por los gobiernos de las últimas dos décadas.

Las reubicaciones que hace Paredes contribuyen a dilucidar el lugar que ocupa el debate sobre los patriarcados ancestrales y el *entronque de patriarcados* en el marco de las disputas actuales en Bolivia. Pero también es cierto que, desde otras coordenadas, muchas feministas latinoamericanas (descoloniales, indígenas y contrahegemónicas) hemos aportado importantes reflexiones que nos han llevado a preguntar sobre la pertinencia de seguir utilizando la categoría *patriarcado* cuando hablamos de las sociedades pre-intrusión española y portuguesa; y extendemos dicho interrogante crítico a las categorías de *género e identidad*.

Por último, he de decir que las reflexiones expuestas en los tres textos que componen este volumen de **SinerGias** contribuyen a los debates que se inscriben en el campo de las discusiones feministas latinoamericanas, caribeñas y de los Sures globales. Por lo anterior, considero que son una muestra de los aportes críticos que se han ido construyendo a la luz del reconocimiento de las múltiples opresiones que atraviesan a las mujeres racializadas de los Sures globales, mismas que se configuran con el hecho colonial y se actualizan de diversas formas en nuestro tiempo.

Queda, pues, de manifiesto que la producción de los feminismos indígenas, comunitarios, descoloniales, radicales, contrahegemónicos y del Sur, está presente en las academias críticas y en los campos de las luchas socio-políticas, por lo que auguramos que seguirá arrojando mucha tinta, reflexión y acción para la transformación.

Debates en torno al género y los pueblos originarios en Oaxaca, México. Hacia nuevas perspectivas epistemológicas

Por Alejandra Safa Barraza³ - Italia, 2023.

Introducción⁴

México se caracteriza por su multiculturalidad, y Oaxaca en particular se distingue además por el pluralismo jurídico y político como resultado de la coexistencia de sistemas políticos paralelos, el de los partidos políticos y el del Sistema Normativo Indígena (SNI), mayoritariamente aplicado en comunidades indígenas. El SNI forma parte de un sistema de organización comunitaria basado en lo que se denominan usos y costumbres que determinan los procedimientos de elección de autoridades municipales a partir del principio del servicio obligatorio en los ámbitos civil, agrario y religioso. Se trata de un sistema que regula la gobernabilidad en el espacio

3 Alejandra Safa Barraza es Licenciada en Trabajo Social y Máster en Género y Políticas Públicas en Latinoamérica. Actualmente es Oficial de Programas en Equidad de Género y Empoderamiento de las Mujeres en FAO, y es Coordinadora Global del Programa conjunto sobre enfoques de género transformadores para lograr la seguridad alimentaria, la nutrición y la agricultura sostenible, implementado por FAO, FIDA Y PMA en colaboración con Unión Europea.

4 El contenido del presente artículo es parte de la investigación "Participación política de mujeres indígenas en comunidades que se rigen por el Sistema Normativo Indígena en el estado de Oaxaca, México (2018)," en la cual se analiza la participación política de las mujeres en municipios que se rige por el Sistema Normativo Indígena (SIN) en Oaxaca, México, durante el período 2018. Se trata de una investigación producto de mi pasaje en el Programa Regional en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP), Maestría en Género, Sociedad y Políticas, con la cual obtuve el grado de Magíster bajo la dirección de la Dra. Suyai García Gualda en febrero de 2022.

He seleccionado el primer capítulo de dicha investigación, Debates en torno al género y los pueblos originarios, porque lo considero relevante para ahondar en los temas de racismo y decolonialidad. Con ello me propongo develar cómo la raza y la diferencia sexual han sido empleadas como modalidades de dominación y organizadores de la vida social bajo el modelo colonial-patriarcal, lo que da lugar también a una posición epistémica.

local a partir de un régimen de escalafones que permite acceder a espacios de poder y de prestigio.

Parto de la idea de que el SNI en Oaxaca es un sistema jerárquico y de prestigio dominado por los varones bajo un sistema patriarcal, lo cual incide en las formas en que las mujeres participan en la organización de la vida comunitaria. Este sistema mantiene y reproduce una concepción devaluada del trabajo femenino, lo cual se evidencia en el papel que desempeñan las mujeres en puestos, por lo general, de menor jerarquía y carentes de prestigio, principalmente aquellos asociados a las tareas domésticas y de cuidado, al margen de espacios de poder y de la toma de decisiones estratégicas que contiene el sistema de cargos.

El valor asignado a los roles de hombres y mujeres se entrecruza con otras categorías sociales que enfrentan las mujeres de manera simultánea, como la edad, el manejo del idioma español, la clase social y el estatus agrario, entre otros, que dan lugar a un entramado que expulsa o dificulta a las mujeres participar de la vida política reservada a los varones. Estas múltiples formas de discriminación se ven reforzadas por el puente entre el patriarcado colonial y el patriarcado ancestral, lo que el feminismo comunitario llama entronque patriarcal (Gargallo Celentani, 2014; Cabnal, 2010, Paredes 2023 en este volumen) y que genera situaciones estructurales de opresión y marginación en contra de las mujeres.

La tesis que sostengo es que, detrás de la idea de la costumbre, subsisten diversas formas de opresión patriarcal en las maneras de organización comunitaria que mantienen a las mujeres en una posición de subordinación. Intento visibilizar algunas de las causas estructurales de la exclusión de las mujeres en el sistema de cargos de la comunidad, y para ello parto de la idea de que dicha participación está condicionada por el entronque patriarcal entre el sistema occidental y el sistema ancestral, por lo que abordo además las formas en que estos sistemas influyen en la participación política de las mujeres en las comunidades.

A pesar de las limitaciones que enfrentan las mujeres indígenas para la plena participación en la vida comunitaria, siempre han sido parte de los sistemas de cargos y han jugado un papel desde los espacios asignados y conquistados. Sin embargo, es hasta hace pocos años que se dirige la mirada hacia esta área de estudio para entender el lugar que ocupan las mujeres en la vida política de las comunidades indígenas y los desafíos a los que se enfrentan. El vacío epistemológico que hoy encontramos responde al lugar que los propios investigadores e investigadoras le hemos asignado a las mujeres en la construcción del conocimiento, lo que Vizcarra (2002) llama la negligencia de las ciencias sociales para abordar la construcción social del género femenino. Una de las consecuencias de ignorar a las mujeres como protagonistas centrales del análisis es el precario entendimiento de

las razones por las cuales las mujeres se ubican en un lugar secundario, por un lado, marginadas/invisibilizadas por los propios investigadores e investigadoras y, por otro, por las comunidades y sus sistemas de cargos. Aun son escasos los estudios que mencionan al sistema patriarcal y su distribución del poder como determinante del lugar que mujeres y hombres deben ocupar y las funciones que deben desempeñar en el SNI. Son también escasos los estudios que vinculan los derechos de posesión de la tierra de las personas en comunidades indígenas y su vinculación con las formas de representación y participación comunitaria.

Al tiempo que analizo las relaciones de poder que determinan las funciones que deben desempeñar hombres y mujeres desde un análisis de género e interseccional, me propongo, también, contrarrestar el sesgo masculino en los estudios sobre los sistemas de cargos y colocar a las mujeres en el centro del análisis. Por lo anterior, el sentido de este artículo es desnaturalizar la diferencia racial y de género como parte de un mismo ejercicio cognitivo y comprender mejor las relaciones de subordinación de las mujeres en las comunidades indígenas contemporáneas.

1. Pueblos indígenas en México un abordaje en clave de género

En palabras de Duverger (2007), el México antiguo tiene el misterio de las civilizaciones que florecieron resguardadas de las miradas europeas hasta desvanecerse en el momento del contacto. Y es a partir de la mirada extrañada de los recién llegados desde el continente europeo que se generan las primeras ideas sobre los grupos originarios en América. Escritos sobre la Nueva España en el siglo XV como el de Don Fernando de Alva Cortés Ixtlilxochitl, descendiente por línea materna de los antiguos señores de Tetzaco (México), relata el mundo antiguo en la obra *La Historia de la Nación Chichimeca* (1640), ofrece fragmentos sobre la vida en Tenochtitlan, la capital mexicana, y lo hace ya desde una perspectiva historiográfica europea. Aun y cuando Alva Cortés se basa en las antiguas pinturas o códices pictográficos de los mexicas, da lugar a una obra que refleja el mestizaje cultural y racial del virreinato, un incipiente nacionalismo de los novohispanos del siglo XVI.

La arqueología y antropología modernas continúan explorando nuevos campos de interés y emplean nuevas tecnologías para descifrar vestigios materiales de las comunidades originarias, desde un pedazo de cerámica, un textil, o arquitecturas monumentales. Si bien estos estudios nos permiten interpretar conductas y prácticas sociales y culturales de los pueblos originarios, el hecho es que representa un reto científico descifrar las sociedades antiguas, y en particular la posición y los roles que mujeres y

hombres desempeñaban, así como las relaciones de poder que establecían entre ellos.

A sabiendas de que no existe un conocimiento objetivo, es necesario reconocer que el conocimiento hegemónico sobre las antiguas civilizaciones del continente americano ha sido creado desde la interpretación y la óptica europea, conceptualizado por el trabajo de Lander (2000) como la *colonialidad del saber*.⁵ Lo que las ciencias sociales ofrecen sobre los pobladores del México antiguo se ha construido desde la mirada colonial, lo que varios autores llaman el entramado del poder y de las relaciones sociales desde el mundo imperial ultramarino a través de la historización de la modernidad. En el trabajo de Anibal Quijano (2000), tanto las colonias y los circuitos económicos generados por el colonialismo están emparentados con la colonialidad del saber, el cual se configura como *dispositivo colonial* (Homi Bhabha citado en Cherri, 2014), o *lógica cultural del imperialismo* por (Said citado en Cherri, 2014). Surge así un cambio en la noción de los imperios coloniales y de la construcción del saber a partir de los estudios poscoloniales y decoloniales, donde algunos investigadores e investigadoras hacen un esfuerzo de desprendimiento epistemológico y decolonial para identificar patrones de comportamiento desde otras perspectivas para imaginar y recrear una cosmovisión más cercana sobre la vida cotidiana precolombina (Mignolo, 2010; Lugones, 2008).

El marco analítico que ofrece Quijano (2000) sostiene que el mundo globalizado, tal y como lo conocemos ahora, es producto de un proceso que inicia con el descubrimiento de América y la dominación colonial en el que la idea de raza es empleada para justificar las diferencias entre conquistadores y conquistados, entre humanos y no-humanos. Por su parte, Lugones (2008) se refiere a la dicotomía moderna de humano-no humano, una supuesta estructura biológica que establece relaciones de dominación y determina roles sociales y relaciones de producción basadas en la explotación del trabajo. Es así como Europa se coloca y se concibe a sí misma como centro de poder y modelo ideal de organización social, política y económica. A partir de los ejes de la diferencia racial como mecanismo de inferiorización de la población (Fabri, 2014) y la apropiación del valor del trabajo, Europa logró la acumulación del capital y el control del mercado, lo que hoy llamamos el

5 Desde la perspectiva de la *colonialidad del saber*, Edgardo Lander (2000), cuestiona la pretendida objetividad y neutralidad de las ciencias sociales y el carácter "universal" y "natural" de la sociedad capitalista liberal. Afirma que las ciencias sociales se construyen al tiempo que se desarrolla el modelo liberal de organización de la propiedad, el trabajo y del tiempo, como modalidad civilizatoria hegemónica. Por ello, el imaginario de la sociedad liberal de mercado y el conocimiento social moderno, incluida la idea de la superación de formas anteriores de organización social, establece una visión universal de la historia asociada a la idea de progreso, a partir de lo cual se jerarquizan a los pueblos, los continentes y los saberes. Es así como se erige una supuesta superioridad de los saberes que produce la sociedad capitalista liberal.

capitalismo mundial. Cherri resume el proceso en cuestión de la siguiente manera:

La alienación del negro, la producción de diferencias clasificatorias epidérmico- raciales-laborales (la jerarquización “natural biológica”), la geografía imaginaria de la colonia, la violencia (des)identificatoria del colonizado/r, la cosmética filantrópica de la misión civilizadora, el sentimiento de superioridad-autoridad gracias al desarrollo cultural, la nación y la patria, el capitalismo como inteligibilidad mercantil de tales cuestiones; tales tópicos antes ilegibles ahora articulan la producción de conocimientos en una nueva enunciación sobre el imperialismo y su íntima relación con la cultura (2014, p. 190).

En este proceso se inscribe en una visión eurocéntrica a escala mundial, un modelo interpretativo que no se reduce a las relaciones raciales de dominación y control del trabajo. Al planteamiento decolonial, Lugones (2008) suma la idea de un sistema moderno colonial de género para referir a la construcción de la categoría de mujer y su imposición. A esta clasificación étnico-racial se suma la mirada desde el género como variable de clasificación, jerarquización y división de la población al servicio de los poderes dominantes para dar lugar a la construcción y reconstrucción del conocimiento sobre las mujeres de la mano con el orden capitalista global y patriarcal, y que prevalece en el mundo moderno/colonial.

Said (citado en Cherri, 2014) sostiene que los documentos culturales (literarios, históricos, filosóficos, de las artes, entre otros), generan formas de sentir el presente, actitudes que encuentran su referencia y legitimación en lo que la comunidad entiende por verdad, lo que autoriza y reproduce lo que se cree es lo mejor de la civilización. Este pensamiento ideológico que se gesta en la colonia legaliza determinadas prácticas de discriminación, explotación y exterminio (Cherri, 2014). Desde este marco interpretativo se crean narrativas y subjetividades, se conforma el imaginario de las y los mexicanos respecto a la raza, el género y la sexualidad, marcadores claves de la identidad (Mignolo, 2000), enfoque binario que coloca a las mujeres en la escala de menor valor en contraposición con los hombres. Como lo señala María Rodríguez-Shadow:

Por mucho tiempo los especialistas han estudiado a las sociedades de manera binaria; han observado las dimensiones de masculinidad en el poder político, económico, religioso, artístico y cultural, y han estudiado las manifestaciones de lo femenino con base en una visión esencialista concentrada en las expresiones de domesticidad y de la fertilidad llevándonos a miradas parciales y fragmentadas de realidades de otras épocas (2018 p. 12).

De Alva Cortés (1640) representa esta perspectiva esencialista al referirse a

las mujeres de la antigua Tenochtitlan; alude a la cosificación de las mujeres sin aportar mayor referencia a otros roles estratégicos desarrollados por las mujeres, actividades sociales complementarias y no inferiores a las desarrolladas por los hombres. Desde esta interpretación de los roles de hombres y mujeres, aparece como “natural” que las sociedades antiguas asignaran un estatus diferente a los hombres y a las mujeres, y dieran un significado a lo masculino y lo femenino, situando a las mujeres en una posición de subordinación respecto a los hombres, lo que, según Lugones, es resultado del sistema de género impuesto a través de la colonización (citada en Fabri, 2014).

Todo ello coloca a lo indígena, a las mujeres y a diversas identidades sexuales como la “otredad”, lo que Di Pietro, retomando a Lugones, llama el lado más oscuro de la modernidad y que continúa haciendo de las diferencias coloniales desigualdades jerárquicas (Hipertexto PRIGEPP Interculturalidad, 2019, 4.2). Esta dominación estructural desde la colonialidad niega la diversidad, invisibiliza la otredad, lo que conlleva a una idea de cultura en singular o, dicho de otra manera, de una cultura patriarcal dominante, mestiza, heterosexual que permea a los Estados-nación y, por ende, a la generación del conocimiento.

Para los fines de este trabajo parto de la premisa de que las relaciones entre hombres y mujeres están determinadas por la estructura político-social de una cultura en particular y en un período histórico y geográfico específico en el que se establecen pautas de comportamiento de las personas. Se trata de prácticas que no son estáticas, y que varían en los diferentes tiempos y espacios con un fuerte anclaje en la diferencia sexual, por lo que cada entidad genera una serie de normas, prescripciones y proscripciones para regular el papel de los sujetos y que dan cuerpo a las costumbres (Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez, 2011). Asumo que dichas construcciones históricas generan concepciones diversas respecto al ser mujer y al ser hombre, por lo que las relaciones entre estos varían de acuerdo con cada cultura o pueblo originario (Gargallo Celantini, 2014).

Rodríguez-Shadow (2018) menciona que las antiguas culturas nahua y maya, en tanto entidades políticas con ideologías religiosas y sociales jerarquizadas y militarizadas, establecieron una jerarquía de género encaminadas a la reproducción de la estructura social. Esta autora afirma que “[l]a cultura azteca puede calificarse como patriarcal y misógina, ya que lo relacionado con la feminidad se consideraba fuente de abominación y repugnancia.” (2018, p. 33). Los aztecas establecieron estereotipos sobre lo femenino y lo masculino; lo femenino es colocado en un papel secundario en el espacio doméstico y de reproducción biológica; objeto para el goce y el placer masculino y como esclavas capturadas en la guerra. Este es un claro ejemplo en el que la violencia física contra las mujeres no solo se refuerza por mandatos coloniales a través de la iglesia y los Estados, sino también por pautas culturales ancestrales que rigen las relaciones de género.

Existe evidencia de que en esta sociedad militarista las mujeres eran oprimidas por su pertenencia a un género. El control de lo femenino se basaba en el cuerpo, por lo que la poligamia y la homosexualidad femenina eran duramente castigados, y la violación constituía un derecho de guerra. Se han documentado innumerables intercambios de mujeres de nobles como regalos para sellar pactos comerciales y fortalecer lazos entre pueblos (Rodríguez-Shadow, 2018), permitiendo a los conquistadores no solo penetrar los territorios sino también a sus mujeres. Todo intercambio de mujeres supone un acto de subordinación, que las coloca en condición de ser poseídas y, por lo tanto, intercambiadas, utilizadas, objetivadas (Francoise Héritier, 2007). De Alva Cortés indica:

Xicoténcatl [...] eligió a dos hijas suyas llamada la una Tecuiloatzin y la otra Tolquequetzaltzin; Maxixcatzin eligió a Zicuetzin hija de Atlapaltzin y el de Quiahuiztlan a Zacuancózcatl hija de Axoquentzin y a Huitznahuazihuatzin hija de Tecuanitzin y habiendo juntado otras muchas doncellas con estas señoras, se las dieron a Cortés y a los suyos, cargadas de muchos presentes de oro, mantas, plumería y pedrería y dijo Maxixcatziti a Marina que dijese al señor capitán, que allí estaban aquellas doncellas hijas de Xicoténcatl y otros señores nobles, para que él y sus compañeros las recibiesen por mujeres y esposas. Cortés les dio las gracias y las repartió entre los suyos (1640, p. 490).

En esta sociedad basada en la guerra y la expansión se valoraba lo masculino y se le adjudicaban atributos como fuerte, valiente, vigoroso y se le vinculó con lo diáfano y lo cristalino, la abundancia vía extracción de tributos, y la bravura en el combate. Esto hace que lo masculino se asocie a lo firme, lo estable y lo sólido. En contraparte, lo femenino es asociado a la cobardía y la debilidad, la obscuridad, la muerte, la noche. La concepción, la menstruación y la lujuria se asocian a lo abominable, lo corrupto, la traición. Todo ello colocaba a las mujeres aztecas en una profunda asimetría respecto de los varones (Rodríguez-Shadow, 2018).

El desarrollo de estudios desde la perspectiva de género en la arqueología y la antropología moderna es reciente, lo que ha permitido ahondar en los aspectos de lo femenino en las sociedades antiguas, proporcionando un panorama más completo de las ideologías y los sistemas de género de las sociedades pretéritas que se habían centrado en el universo de lo masculino (Rodríguez-Shadow, 2018). Si bien uno de los ejes del pensamiento mesoamericano es la oposición binaria de lo femenino y lo masculino, hoy día hay evidencia del pensamiento de sociedades prehispánicas que explican esta dualidad como pares opuestos, pero también como complementarios. En esta perspectiva, lo femenino no es sinónimo de las mujeres, y la capacidad procreadora considera tanto a las mujeres como a los hombres, en sociedades cuyas relaciones de poder pudieran ser más armónicas (Pinelo, 2018). Luján Pinelo afirma que:

[e]n el propio juego de pelota se recreaba la lucha entre la dicotomía femenino/masculino del cosmos, por lo que incluso no es descabellado presuponer la participación activa de mujeres en el juego o en la representación de estas como símbolo femenino en la contienda, en la cual el jugador que triunfaba brindaba su sangre para sustento de las divinidades y, por consiguiente, de la dimensión humana (2018, p- 61).

Otras evidencias las ofrecen los pueblos prehispánicos del occidente de México a través de su legado material de cerámica, piedras y conchas que reflejan los roles sociales y que permiten inferir una noción de roles compartidos, situaciones en las que las mujeres son portadoras de un estatus, consideradas parte integral de la sociedad y que comparten actividades apreciadas como masculinas en el resto de Mesoamérica. Por ello se habla de “sociedades de cohesión, donde ambos sexos compartían actividades y rangos [...]” (Ruiz Cancino, 2018).

En este mismo sentido, la idea de la complementariedad y la idea de la dualidad como visión de los pueblos originarios ha sido un tema de discusión entre los feminismos latinoamericanos, por lo que existen diversas posturas al respecto. Suyai García Gualda (2017) analiza el tema de la complementariedad y cita a Gerda Lerner (1990) para referir a diferentes autoras feministas que sostienen que “en numerosas poblaciones no occidentales la asimetría sexual, antes de la conquista y colonización, no suponía relaciones de dominación o subordinación, sino que implicaban una mirada basada en la complementariedad” (García Gualda, 2017, p. 95).

García Gualda (2017) profundiza en las diferentes posturas y cita a María Lugones (2008), autora decolonial, quien postula la idea de igualitarismo ginecrático y no-engenerizado como forma de gobierno y organización social precolombina; las pensadoras poscoloniales, quienes plantean la idea de un “patriarcado de baja intensidad”; y a las feministas comunitarias quienes tienen una mirada crítica del concepto de complementariedad, dado que entienden el principio de la dualidad-complementariedad como basado en la sexualidad humana heteronormativa. En esta última postura, Gallardo Celentani (2014) refiere a que la idea de complementariedad ha sido utilizada para referir a el ser hombre y el ser mujer acompañada de una jerarquía sexual que impone una heteronormatividad que hace de “...la complementariedad un servicio que las mujeres les deben a los hombres, una forma sacralizada y, por ende, inmutable, de sumisión a -y en- la vida de pareja” (Gargallo Celentani, 2014, p. 81). Esta concepción rompe con toda idea de complementariedad como armonía en el que hombres y mujeres se colocan en igualdad de importancia.

Es indiscutible el desafío científico que significa determinar cuál era el estatus de hombres y mujeres y constatar la existencia de sociedades patriarcales en la época precolombina. Lo que sí podemos afirmar es la

existencia de patrones de comportamiento diversos, que dependiendo de la organización política, económica y social establecían roles diferenciados y/o complementarios, con límites menos claros a partir del sexo biológico. Por ello, no es posible referir a las costumbres ancestrales como algo estático, homogéneo y natural, ni favorecer mensajes nocivos respecto a las leyes que se basan en usos y costumbres que “[...] lejos de ser una historia, un acontecer colectivo, en permanente redefinición y acomodo, son algo fijo, repetitivo y disciplinador” (Gargallo Celentani, 2014, p. 26).

Comparto la afirmación de García Gualda (2017) de que la complementariedad no es un hecho dado, irrefutable y estático, y que es posible resignificarlo en el transcurso de la historia y a la luz de las luchas de las mujeres indígenas. Los grupos originarios han modificado la apreciación de sí mismos a lo largo del tiempo, antes y después de la Colonia, y han mostrado una gran capacidad de adaptación y cambio en respuesta a cada momento histórico. Han sabido recrear formas de convivencia entre mujeres y hombres, lo que hoy día conocemos como parte de los usos y costumbres derivados del entronque patriarcal y que regula la vida de las comunidades. De ahí el potencial del principio de complementariedad para confrontar la concepción occidental de las relaciones de género desde la subordinación de las mujeres.

El término de entronque patriarcal ha sido acuñado por el feminismo comunitario en Bolivia y analizado por Gargallo Celantani (2014) y por Paredes (2023) en este volumen, y refiere al entramado social que conjuga prácticas ancestrales y prácticas occidentales integradas a lo largo de los años de asimilación de las políticas de Estado y de imposición de la religión católica. Paredes reflexiona sobre la configuración de un sistema de relaciones de poder a través de alianzas y pactos entre los colonizadores españoles y las sociedades precoloniales que beneficia a los hombres. Gargallo Celantani (2014) cita a Gladys Tzul Tzul (2010) para señalar cómo los atributos dominados por el poder colonial se sostienen y fortalecen a partir de dos instituciones patriarcales ancestrales, la religión y la familia, las cuales se ven reinventadas y fortalecidas a partir de las normas que impone el Estado colonial y la iglesia católica.

Gargallo Celantani (2014) afirma que la imposición de una religión, como el caso del cristianismo católico, adapta sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de las culturas originarias e intensifica su carácter patriarcal y misógino, al tiempo que exalta el valor del linaje masculino en las comunidades. En palabras de Berta Cáceres, hoy en día “... el patriarcado y el machismo que cruzan toda sociedad a nivel familiar y organizativo nos han penetrado tanto que se cree que es normal” (citada en Gargallo Celentani, 2014, p.76).

Gargallo Celentani (2014) también afirma que esta adaptación a los códigos y valores de la colonia y el catolicismo han dado lugar a diversas concepciones del mundo de las mujeres en los pueblos originarios, por lo que las relaciones entre mujeres y hombres varían de acuerdo con cada historia y cultura dando lugar a formas de reinvencción recientes; por ejemplo, por un lado, se alega que la violencia y la sumisión de las mujeres en comunidades indígenas son únicamente parte del legado colonial vigente. Y, por otro lado, el sistema de género que sostiene la supremacía masculina en algunos pueblos originarios es reivindicado como parte de los usos y costumbres ancestrales en la reivindicación de símbolos tradicionales ancestrales, ignorando la influencia colonial.

2. El entramado patriarcal en las comunidades indígenas

Romper con la perspectiva colonial del poder desde el feminismo se traduce en el cuestionamiento al feminismo occidental, el feminismo blanco y blanquizado (Gargallo Celentani, 2014), a partir de feminismos contrahegemónicos, los cuales "...cuestionan la representación clásica del sujeto feminista dentro de la teoría y la praxis feminista como la mujer blanca, occidental, de clase media y heterosexual" (ACSUR-Las Segovias, 2010, p. 7).

En este caso, por feminismos contrahegemónicos refiero a feminismos originados en el seno de movimientos de mujeres indígenas, llámense feminismos comunitarios o indígenas, y que parten del reconocimiento de bases epistemológicas y cosmovisiones distintas a la occidental; en un esfuerzo por la recodificación conceptual, proponen categorías asentadas en posturas etnocéntricas concretas, y, por lo tanto, diversas. Estas posturas proponen un pensamiento político de reinterpretación de la realidad, de la historia y de la vida cotidiana desde una perspectiva decolonial y desde el interior del mundo indígena (Cabnal, 2010).

Suman así, desde otra base epistemológica, a los movimientos feministas en la lucha de resistencia en contra del patriarcado ancestral y occidental. No obstante que los feminismos no hegemónicos reconocen una pluralidad de cosmovisiones, reconocen también la existencia de patrones de discriminación comunes que el patriarcado originario mantiene a través de los roles asignados a hombres y mujeres, usos y costumbres, principios y valores, y que se refuerzan con la penetración del patriarcado occidental bajo el eje racial, uno de los elementos de la colonialidad (Quijano, 2000). Cabnal (2010) afirma que existían condiciones previas de las culturas originarias para que el patriarcado occidental penetrara y se fortaleciera.

Las mujeres indígenas son y han sido parte de los movimientos por la autonomía de los pueblos originarios, y asumen su identificación y solidaridad con su pueblo en la lucha contra el racismo, incluso anteponiendo sus intereses como mujeres. Sin embargo, es cada vez más potente la fuerza del reclamo frente al entronque patriarcal en el seno de sus comunidades. Según Julieta Paredes, feminista comunitaria aymara: “[t]oda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo” (Gargallo Celentani, 2014, p. 21). Desde esta idea de feminismo, y con base en una profunda investigación de ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos de América Latina o desde Abya Yala, Gargallo Celentani (2014) expone la idea de los feminismos no occidentales en donde lo comunitario y lo occidental se sobreponen y se sostienen en dos ideas centrales, el feminismo como la construcción de una buena vida para las mujeres y el reconocimiento del entronque patriarcal que debe ser denunciado y superado.

Estas posiciones feministas pugnan por destejear la idea de la complementariedad entre los sexos que ha sido impulsada desde los propios pueblos indígenas para desenmascarar relaciones de inequidad y dominación en contra de las mujeres. Así mismo, estos feminismos se resisten a la idea de la liberación de las mujeres en calidad de individuos para ser parte de una sociedad indefinida en términos de clase, cultura o raza. Lo anterior debido a que esta idea de feminismo no construye autonomía, se limita a la lucha por la equidad masculinizando los intereses de las mujeres en un sistema capitalista, como si fuera el único sistema válido (Gargallo Celentani, 2014).

Existen movimientos y luchas diversas a lo largo de América Latina. Gargallo Celentani (2014) refiere a posiciones tales como: aquellas que sostienen una interpretación histórica de la desigualdad como fruto del colonialismo (México, Colombia, Costa Rica); otras son las feministas comunitarias (Guatemala y Bolivia) que denuncian la existencia del patriarcado ancestral y se oponen a delegar exclusivamente en el colonialismo toda práctica patriarcal; y otra corriente que comparten diversos pueblos de América Latina, reivindica la idea de que las fuerzas masculinas y femeninas han estado presentes desde los “tiempos sin tiempo” y que regulan la totalidad de la vida. Esta última posición es impulsada por defensoras de derechos humanos que proponen una reelaboración presente de la historia de sus pueblos.

Es importante mencionar que estas posiciones no son rígidas ni estáticas, se trata de producciones y reflexiones en la acción de las mujeres de los pueblos indígenas, quienes pueden o no reconocerse como feministas. Gargallo Celentani (2014) apunta cuatro formas de pensamiento:

1. indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres de su comunidad de acuerdo con su cultura, en la que su ser indígena

se concibe en solidaridad entre hombres y mujeres, por lo que no se llaman así mismas feministas, término que puede ser cuestionado por los líderes comunitarios;

2. indígenas que, al cuestionar el feminismo occidental blanco en términos de su forma de actuar y sus ideas, se niegan a llamarse feministas;
3. indígenas que construyen sobre los puntos coincidentes con el feminismo occidental en la lucha por la defensa de sus derechos en sus comunidades, quienes se llaman feministas o "iguales" a feministas; e
4. indígenas que se afirman abiertamente feministas desde una propuesta propia, como las feministas comunitarias, con prácticas de encuentro y enunciación de sus ideas, en diálogo con otros movimientos feministas, incluidos los no indígenas.

En todos los casos, los feminismos no occidentales responden al hecho de que la lucha de los pueblos originarios por resistir la asimilación y pugnar por la complementariedad armónica entre mujeres y hombres en la lucha política, el trabajo, la educación, se reduce a la actuación de algunas mujeres luchadoras sociales. Estas luchas escasamente son acompañadas por una repartición equitativa de los recursos materiales y simbólicos entre hombres y mujeres, o consideran de manera explícita los intereses y necesidades específicas de las mujeres.

La alianza entre el patriarcado originario y el patriarcado occidental, o entronque patriarcal, se puede explicar desde el marco interpretativo de lo que Said (2004, citado en Cherri, 2014) llama *estructuras de actitud y referencia*, que sostienen a la colonia desde el imperio (pensamiento europeo), y desde dentro, desde los colonizados. Si bien los beneficios económicos no alcanzan a las comunidades del "Nuevo Mundo", sí, permea una cultura de un destino manifiesto, la idea de una sociedad modelo que ayuda a los pueblos menos *avanzados*, en lo que se basa la idea de soberanía nacional, el poder de la conquista, la defensa de la patria, toda una serie de actitudes y referencias culturales que los moviliza y sitúa (Cherri, 2014), y que incluye las relaciones interpersonales y el manejo del poder al interior de las comunidades.

La posibilidad de transformar las relaciones de poder del sistema colonial exige, según Said (2004, citado en Cherri, 2014), romper con determinadas formas de organización del saber o lo que Bahbha (2002, citado en Cherri, 2014) llama un quiebre del régimen de verdad de la modernidad occidental/colonial para evitar su mantenimiento y reproducción. Gargallo Celentani (2014) se refiere a romper con el tabú epistémico creado por el poder hegemónico, el cual se basa en la idea de que sólo lo occidental es universal y que intenta impedir la preservación y transmisión del saber de los pueblos originarios como conocimiento válido.

Como parte del dismantelamiento del sistema colonial, el sistema patriarcal es parte central, lo que permite situar el contrapunto desde la perspectiva decolonial feminista y dilucidar nuevos esquemas de la práctica epistemológica y un nuevo entendimiento de los procesos de subjetivación generados por el discurso colonial patriarcal. Por ello, de acuerdo con Bhabha (2002), es necesario comprender el "... repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que constituye al sujeto de la identificación colonial" (citado en Cherri, 2014, p. 195). Bajo esta perspectiva, mostrar el ideal hegemónico de lo femenino y lo masculino, y todo aquello que transgrede y se coloca como lo diferente, como "la otredad" o el límite, es donde nace la posibilidad de dismantelamiento de cualquier dispositivo de poder.

Es desde la diferencia cultural⁶ que la experiencia decolonial se sitúa, y son los feminismos contrahegemónicos un espacio de lucha por el derecho a reconfigurar la historia y las tradiciones consideradas estables que han marcado la vida de las mujeres al seno de las comunidades, y a su vez la pugna por deconstruir las epistemologías feministas coloniales que han impuesto un marco de interpretación. En esta doble lucha se plantea la construcción de nuevas formas de autoridad y de distribución del poder desde nuevos referentes de significación como la interculturalidad⁷ (Revollo Pardo 2017).

Bhabha (2002, citado en Cherri, 2014) explica que la construcción de nuevas formas de subjetivación que generan nuevos signos de identidad, innovación y contestación, están dadas por lo que llama *entre-lugar*, en el cual se deposita el peso del significado de la cultura, característica del *tercer espacio*, ese lugar contradictorio, ambivalente que hace de la cultura algo dinámico, ni fijo ni universal, desplazando así la narrativa de la noción occidental (Revollo Pardo, 2017). Es en este tercer espacio en el que es posible que diversas

6 Refiero a diferencia cultural y no diversidad cultural retomando el planteamiento de Bhabha (2002) (citado en Cherri, 2014) en el cual se entiende al mundo como un lugar donde la diferencia cultural genera el derecho a la hibridez-no armónica, a la ambivalencia en contraposición a un planteamiento de convivencia de múltiples culturas con el cual se justifica una política neutral homogeneizadora.

7 Josef Estermann Polis (2014) refiere que la filosofía intercultural para ser crítica y liberadora debe reconocer su estrecho vínculo con el planteamiento decolonial. La interculturalidad supone la descolonización "en el sentido de la toma de conciencia de la 'colonialidad' de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *conditio sine qua non* de la interculturalidad" (2014, p. 356). La filosofía intercultural crítica reconoce una asimetría entre culturas, la hegemonía de lo occidental global y neoliberal, que determina relaciones de poder dentro de las culturas, dentro de lo cual se enclava la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Por ello, "una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del pensamiento crítico: clase social, identidad (y diversidad) cultural-religiosa y género (Estermann Polis, 2014, p. 358).

culturas puedan converger en un juego dialéctico de reconocimiento. Siskind (2013, citado en Revollo Pardo, 2017) refiere que "... un lugar de enunciación de un compromiso con los derechos del otro, un lugar donde se articula una decisión ético-política, sobre la necesidad de articular nuevos derechos (p. 14)".

Es a este tercer espacio al que apelo para el entendimiento de las formas en que las mujeres indígenas, en particular de las comunidades de Oaxaca, logran su participación política y comunitaria, por un lado, en contraposición a la dinámica patriarcal de las comunidades, y por otro, frente a la mirada externa y su interpretación producto de nuevas investigaciones.

Me sumo a la idea de Said, cuando afirma que: "[s]e trata de entender cómo una determinada organización cultural puede disponerse y ser parte activa del dispositivo colonial, y cómo, del mismo modo, puede contribuir, modificar y desmontar tal entramado de poder" (citado en Cherri, 2014, p. 190). Un objetivo político de desconstrucción que la lucha de las mujeres indígenas puede impulsar al interior de las comunidades indígenas que mantienen esquemas coloniales patriarcales de organización política y social a su interior.

Finalmente, considero que es necesario continuar los esfuerzos de construcción epistemológica en este sentido, y sumarse a la apertura de espacios de lucha de las mujeres y de quienes han sido protagonistas de estos movimientos sociales para profundizar en el tema de la participación de las mujeres en comunidades indígenas y abonar el análisis desde la diversidad, la diferencia y la desigualdad para trascender los enfoques esencialistas respecto a la mujer y los pueblos originarios en las ciencias sociales.

Referencias

- ACSUR-Las Segovias. (2010). ¿Por qué feminista siempre? Recuperado de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminista Siempre. ACSUR-Las Segovias. Recuperado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cherri, C.L. (2014). Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico. *El hilo de la fábula*. Revista anual del Centro de Estudios Comparados 13, 189-203.
- De Alva Cortés Ixtlilxochitl, F. (1640). *La Historia de la nación chichimeca*. La Fundación El Libro Total de Sistemas y Computadores. Recuperado de https://www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?t_item=4&id_item=2934
- Di Pietro, P.J. (2019). Género(s) y políticas interculturales en las Américas Latinas. [Hipertexto]. Recuperado del Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>
- Duverger, C. (2007). *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México. Santillana Editores Generales.
- Fabri, L. (2014). *Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones*. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género.
- García Gualda, S. (2017). Kvme felen y el retorno de la complementariedad: el “utópico” desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. En *(En)clave Comahue*, N°22, pp. 83-100. FADECS – UNCo. IPEHCS-CONICET/CEHEPyC-UNCo. Recuperado de: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/revistadelafacultad/article/view/1526>
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. Ciudad de México, Recuperado de: <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Héritier, F. (2007). Masculino/femenino II, Disolver la Jerarquía. Fondo de Cultura Económica, México. En Gargallo Celentani, F.(2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. No. 9: 73-101.

Luján, P. (2018). *El paroxismo de la vida*. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). (2018). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México.

Mignolo, D.W. (2000). Globalización y Latinidad. *Revista de Occidente* 234. Fundación

Quijano, A. (2000). Colonialidad el Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Revollo Pardo, C. (2017). Reseña crítica sobre el tercer espacio de Homi Bhabha: del local de la cultura hasta nuevas minorías, nuevos derechos – Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*. Río de Janeiro, V.3(3), 377-385.

Rodríguez-Shadow, M. J. (2018). Sexualidad y género en el México Antiguo. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). (2018). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México

Rodríguez-Shadow, M. y Campos Rodríguez, L. (2011). Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). (2018). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México.

Ruiz Cancino, D. (2018). El occidente prehispánico de México como prototipo de sexualidad. En Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Eds.). *Semillas de vida. La sexualidad en Occidente*. Museo Regional de Guadalajara. México.

HILU WET⁸. El proceso de organización de las mujeres Wichí.

Por Fabiana Menna⁹ – Argentina, 2023

8 En lengua wichí significa "La casa de la Yica". La yica es la cartera de hilo de chaguar típica de los Wichí y pueblos del Gran Chaco.

Introducción

Las mujeres wichí de las comunidades de Lote 8, María Cristina y Santa Teresa en el extremo oeste de la provincia de Formosa, Argentina, han protagonizado un proceso organizativo novedoso a partir del desarrollo de la actividad artesanal, logrando tener un impacto en la esfera pública, a nivel comunitario y regional. Esta comunidad habita un pequeño territorio ubicado sobre el Río Pilcomayo, entre el límite con Salta (Argentina) y la república del Paraguay.

El propósito de la presente investigación es analizar dicho proceso de organización y su influencia en la construcción de políticas públicas con perspectiva de género e interseccional. El objetivo es generar una reflexión sobre las dinámicas sociales y políticas que intervienen en la construcción de nuevos espacios públicos y esbozar algunos aprendizajes que pueden contribuir al diseño e implementación de políticas públicas innovadoras. En este marco, se presenta un análisis en profundidad del proceso de constitución de estos colectivos. Para ello, se identifican las dificultades encontradas y las estrategias tomadas por parte de las mujeres, al interior del grupo y en relación con los actores externos que protagonizan la esfera pública comunitaria. Se parte de la vivencia personal de las principales lideresas, a nivel de su dinámica personal, de las relaciones familiares y comunitarias. Se trata de un análisis "desde adentro" del proceso de recuperación y re-creación de las propias estructuras de liderazgo, en un contexto en el cual las imposiciones de la sociedad nacional, las relaciones

9 Fabiana Menna es Antropóloga, especialista en género y diseño de políticas públicas, con 20 años de experiencia en desarrollo local, en zonas rurales y en comunidades indígenas, en el sector de la sociedad civil y como consultora internacional del Banco Mundial. Presidenta de la Fundación Gran Chaco. Se ha dedicado con especial énfasis al alcance de la igualdad de género y en el desarrollo de la mujer rural. Delegada del Women20 y Asesora de ONU Mujeres como especialista en interseccionalidad.

con el Estado argentino, con las iglesias y los otros actores sociales, han generado fuertes rupturas en las estructuras sociales y económicas tradicionales. Las más afectadas por estos cambios han sido las mujeres, en tanto que la sociedad dominante ha reproducido sus estructuras patriarcales en un contexto en el cual los roles de género, tradicionalmente, se han basado en la complementariedad como estrategia funcional a la reproducción del grupo.

A partir del análisis de las relaciones de género tradicionales, me focalizo en los actuales procesos de creación, a través de la recuperación de antiguos sentidos y de olvidadas prácticas, de nuevos espacios, de nuevas dinámicas de intercambio y de negociación con los distintos actores locales, entre los cuales se encuentra principalmente el Estado. Me refiero, en lo específico, a los espacios que las mujeres han conformado a partir de la organización de la actividad artesanal, mejorando la producción y venta de los tejidos en fibra vegetal de chaguar. Este proceso se ha iniciado con la implementación de un proyecto de Cooperación Internacional entre la República Argentina y la Unión Europea¹⁰ que ha sido continuado por el impulso de la ONG Fundación Gran Chaco de la cual he sido parte desde sus comienzos.

Considero a la artesanía como hilo conductor de la investigación y en el título de este artículo "*Hilu wet*"- la casa de la yica¹¹, quiero enfatizar el vínculo entre la artesanía y la autonomía de las mujeres wichí. De esa manera, busco visibilizar a un sector productivo, la artesanía indígena, que cuenta con un altísimo índice de feminización y que, al mismo tiempo, ha sido un gran ausente de las políticas públicas. Se trata de una actividad que no entra a pleno título en el sector productivo. No obstante, representa el principal ingreso de la mayoría de las comunidades indígenas del Gran Chaco y suele ser abordado desde las políticas culturales, con acciones muy puntuales, como becas¹² o participación en ferias. De este modo, no se considera el potencial de desarrollo local que tiene la actividad, impactando no sólo en la generación de ingresos y en la autonomía económica de las mujeres sino también en el ámbito de la educación y salud comunitaria, así como en las políticas climáticas.

Esta investigación apunta a mostrar cómo la artesanía puede representar

10 Programa DIRLI, Desarrollo Integral Ramón Lista, ARG / B7-301011B / 95/152.

11 La yica es el bolso típico de las comunidades wichi, teñido en fibra de chaguar, una bromelia que crece en el sotobosque chaqueño.

12 Históricamente, las becas han sido muy escasas y pocas artesanas indígenas pudieron acceder a ellas. A partir del 2020, el Gobierno Nacional ha lanzado un programa de becas para artesanas que ha permitido a un grupo mucho mayor de mujeres indígenas, acceder a una serie de diferentes becas de entre 100.000 y 15.000 pesos. Este programa se destaca y representa una innovación respecto a las políticas anteriores.

un “punto de entrada” estratégico para co-construir políticas públicas innovadoras y con perspectiva de género para enfrentar el problema estructural de la pobreza y la falta de acceso a derechos de las comunidades indígenas del país. Se ha desarrollado en el marco institucional de la Fundación Gran Chaco, organización que actualmente presido y que me ha brindado la oportunidad y las herramientas para poder dar continuidad al proceso que se describe a continuación. A lo largo de los últimos veinte años, he compartido con estas comunidades gran parte de mi vida y se ha ido profundizando en mí, el interés y la necesidad de sistematizar los datos recolectados en el trabajo cotidiano y de realizar una reflexión teórica del proceso vivido.

1. La población wichí

La etnografía tradicional cataloga a los Wichí como un grupo étnico, perteneciente a la familia matakato-mataguayo, que se dedican a la caza de animales pequeños, a la recolección de frutos salvajes y a la pesca, con una agricultura incipiente y que habitan el territorio chaqueño situado entre los ríos Bermejo y Pilcomayo. (De la Merced, 2001).

La organización política tradicional de los Wichí se basa en algunos de los principios modernos de la tradición occidental democrática. En primer lugar, se trata de sistemas electivos, que implican la noción de delegar el ejercicio del poder a un individuo que demuestra tener algunas de las virtudes consideradas propias de un buen jefe: humilde, respetuoso, valiente. El poder se basa entonces en el prestigio personal y, al no ser institucionalizado en temporalidades precisas, se mantiene hasta tanto el jefe pueda dar muestra de sus habilidades. Esta flexibilidad determina un sistema extremadamente representativo de la voluntad del grupo y se encuentra estrictamente vinculado a la estructura social y económica. (De la Cruz, 1997).

Los Wichí se caracterizan por un sistema tradicional de ocupación del territorio basado en el semi-nomadismo, con circuitos de migración al interior de un territorio determinado, en función de las necesidades de caza y en alternancia con las periódicas inundaciones provocadas por los desbordes de los ríos durante la temporada estival. Este modo de producción se basa en una estructura social simple, constituida por un grupo doméstico ampliado, definido en la terminología antropológica “*banda*”. Se trata de un grupo social integrado por 50-60 personas y, por lo tanto, las reglas de convivencia, los acuerdos sociales, los sistemas de ejercicio del poder, el idioma, el sistema económico, se desarrolla a partir de esta estructura. Cada banda establece relaciones con otras bandas, a través de relaciones de parentesco para generar alianzas y estrategias políticas por el control del territorio.

Los cazadores recolectores representan organizaciones sociales democráticas por el grado de representatividad y de participación de los miembros del grupo en la toma de decisión. Su unidad social y económica mínima es la banda exogámica, una familia extendida que comprende cuatro generaciones con una regla de residencia por vía matrilineal por lo que, la joven pareja reside en la casa de la familia de la esposa. (Fock, 1965)

Esta organización social persiste actualmente, a pesar de los procesos de cambios económicos y culturales que viven las comunidades wichí a consecuencia del contacto con el sistema nacional dominante.

En la actualidad, la población indígena del departamento Ramón Lista de la provincia de Formosa, donde se ha desarrollado la investigación, se encuentra asentada principalmente en comunidades dispersas que se caracterizan por la unión de varias bandas. La población económicamente activa de las comunidades indígenas se encuentra en un alto porcentaje sin trabajo y altos índices de inseguridad alimentaria, mortalidad materno infantil y analfabetismo¹³. Las personas que desarrollan alguna actividad económica son mayoritariamente empleados públicos en el área de servicios, salud y educación. La mayoría de la población se dedica a actividades de recolección en el bosque y a la realización de trabajos temporales. Las actividades tradicionales de caza, pesca y recolección no alcanzan para poder sustentar las necesidades de las familias, como consecuencia del deterioro del bosque nativo y no se han afianzado actividades productivas sustitutivas o complementarias de las mismas.

A partir de la vuelta de la democracia (1983), la relación con el Estado provincial se fue afianzando y se inició un proceso de diálogo y lucha por el reconocimiento de los derechos humanos, con un marco legal que impulsó el acceso a la educación, a la salud y a la propiedad comunitaria de la tierra. No obstante, el avance respecto del reconocimiento legal de los derechos de los pueblos originarios, si se considera la problemática desde una perspectiva de género, las mujeres han sido las grandes ausentes a la hora de mirar las brechas de género en los distintos ámbitos: educación, salud, empleo, inclusión digital, financiera, etc. (Trinchero, 1997).

Actualmente, existen muy pocas experiencias de emprendimientos productivos exitosos, y en su mayoría necesitan de apoyo en el área de organización y de comercialización. Las mujeres se dedican a las tareas de

13 Las condiciones de pobreza estructural se evidencian considerando que casi un cuarto de los hogares indígenas (23,5%) se encuentran con Necesidades básicas insatisfechas-NBI: esta proporción es muy alta comparada con el resto de los hogares (13,8%) y el total nacional (14,3%); las provincias que muestran los mayores niveles de NBI en los hogares indígenas son: Formosa (74,9%), Chaco (66,5%) y Salta (57,4%). INDEC, 2010.

cuidados (crianza, preparación de la comida, búsqueda de leña y del agua, etc.) y a las actividades productivas tradicionales (recolección de los frutos silvestres, ganado menor y artesanías). La producción artesanal se basa en la elaboración de tejidos de chaguar que suelen comercializarse en el mercado local a través de una red de trueque y de acopiadores locales que revenden en centros urbanos como Salta y Buenos Aires. (Montani, 2018).

A partir del año 2000, las mujeres de las comunidades de Lote 8, María Cristina y Santa Teresa, empezaron a organizarse, pasando de una actividad individual y doméstica a una instancia de asociacionismo en los aspectos de coordinación de la producción, control de calidad y comercialización, apoyadas inicialmente por un programa de la Unión Europea, Programa DIRLI y, luego, por la Fundación Gran Chaco.

2. El proceso de organización de las mujeres

A partir de la demanda de las comunidades de mejorar la comercialización de la producción artesanal, se empezó a trabajar con las mujeres para encontrar la forma de organizar el sistema, siendo que las mujeres se encontraban en lugares muy aislados y dispersos, lo cual dificultaba la coordinación del trabajo. Las asociaciones de mujeres que protagonizan esta investigación surgieron, por lo tanto, como organizaciones de artesanas y permitieron organizar un sistema de comercialización estable que les aseguró un ingreso mensual. Eso fue posible a partir de la organización de la producción en términos de niveles de calidad y volúmenes producidos. Al poder garantizar al comprador los estándares de calidad y los volúmenes requeridos, fue posible armar una red de clientes estables lo que permitió a su vez, mejorar el precio de los productos. Este proceso ha reforzado a las asociaciones, no solamente en lo que respecta a su capacidad de gestión y de administración sino también a su condición de espacio amalgamador para las mujeres, al interior de los cuales ellas desarrollan distintas actividades relacionadas con la salud y la educación en articulación con el Estado, el sector privado y diferentes actores locales. Al mismo tiempo, si bien la artesanía representaba una urgencia por parte de las comunidades, desde la visión del equipo de la Fundación Gran Chaco, el objetivo de largo plazo fue la mejora de las condiciones de vida de las mujeres, su autonomía económica y participación política. La artesanía se fue configurando como un medio para poder acceder a este mundo, de difícil acceso, así como muestra la escasa bibliografía respecto al tema. Esta dificultad de acceso se debe a los altos índices de monolingüismo y, también, dado el rol de mediador/protector del hombre indígena, respecto de las mujeres.

En este marco, con el equipo de la Fundación Gran Chaco fuimos

investigando y proponiendo un sistema organizativo que se basara en la estructura social y económica indígena, para poder lograr la apropiación y la sostenibilidad. No se han transferido modelos pre-constituidos, sino que se ha creado en conjunto con las mujeres una organización a partir de la estructura social, económica y de género de la sociedad indígena: la familia ampliada. Es esta unidad la que caracteriza la base de la organización a partir de la cual se ha implementado un sistema de elección de coordinadoras, según el cual cada familia elige su representante y cada artesana se adscribe libremente a un grupo. Un grupo está compuesto según la organización de las redes familiares y cada mujer elige el grupo que quiere integrar. Esta relación que se funda en el parentesco y en el liderazgo comunitario, representa la clave del buen funcionamiento de la organización. Si la coordinadora no es bien aceptada o tiene problemas de liderazgo al interior de su grupo, la organización entra en una crisis que se manifiesta en la producción artesanal, en la calidad o en la cantidad de las artesanías realizadas. La conformación de los grupos y la elección de las coordinadoras es entonces un proceso delicado y que requiere de un profundo conocimiento de las dinámicas sociales de la comunidad. Se necesita encontrar el justo equilibrio entre las presiones debidas a la intervención externa, por un lado, y que pueden traducirse en la voluntad de ser coordinadora por aspirar a una remuneración económica que no se refleja en un real liderazgo de la candidata y, por el otro, las efectivas dinámicas locales. De esta manera, se ha conformado el espacio de "la asociación", en el cual convergen los distintos grupos o familias, sintiéndose cada uno representado y reconocido.

Con respecto a la elección de las artesanas que participan, se trata de un proceso paulatino, creciente en la medida en que la organización se refuerza y la demanda del mercado aumenta. Cabe señalar que el acceso a las organizaciones no ha sido determinado por la habilidad de la artesana, sino que ha sido dictado por la pertenencia familiar, de manera tal que cada grupo tuviera parte de sus integrantes participando de la asociación y beneficiándose de los ingresos de la venta de las artesanías y de las demás actividades de capacitación. Adoptando esta estrategia de inclusión, se aliviaron los conflictos internos, evitando el surgimiento de élites privilegiadas que pueden desencadenar mecanismos de explotación y de violencia simbólica en un contexto social ya suficientemente deteriorado. Un factor destacable del proceso organizativo es que la asociación se conforma por medio de la superación del ámbito comunitario, lo que implica la agrupación de distintos grupos familiares pertenecientes a varias comunidades. De esta manera, se constituye un nuevo sujeto social que visibiliza las necesidades y la visión de las mujeres que adquieren así mayor protagonismo. Se constituye un sujeto público que legitima su existencia a partir de la identidad de género, la cual es socialmente compartida y fundada en la elaboración de los tejidos artesanales.

Cada asociación, en síntesis, se organiza a partir de los grupos familiares de las distintas comunidades. Cada grupo elige una coordinadora, que es la delegada del mismo. El conjunto de las coordinadoras de una zona forma la comisión directiva de la organización. También se convocan a las mujeres mayores, por lo general buenas artesanas y también lideresas reconocidas, que conforman el Consejo de Ancianas.

A continuación, veremos más en detalle los roles de las personas que integran las asociaciones en cuanto es clave, a partir de ahí, comprender las dinámicas de liderazgo, conflicto y disputa que se instalan.

En primer lugar, nos referiremos a las **coordinadoras**. Ellas son elegidas libremente por un grupo de mujeres que se reconocen, por afinidad o parentesco, como parte de un grupo. Cuando empezamos con los primeros grupos de mujeres fuimos identificando una serie de barreras que limitaban la identificación de mujeres que cumplieran con el rol de coordinar un grupo y, en particular, un grupo de artesanas. De hecho, las principales funciones de las coordinadoras eran las de entregar los encargos a las artesanas de su grupo, visitarlas por lo menos una vez por semana y capacitarlas en los criterios de calidad requeridos. Las coordinadoras también eran las encargadas de administrar los fondos rotatorios para la compra de las artesanías y resolver los conflictos en conjunto con las demás coordinadoras. En este sentido, se trata de mujeres que se capacitan para mejorar en la gestión de la organización y a su vez, capacitan a las mujeres asociadas y promueven la inclusión de nuevas. En todos los aspectos, se trataba de identificar potenciales lideresas para formarlas y reforzarlas en sus capacidades y liderazgo.

Sin embargo, el proceso para poder llegar hoy a casi 100 lideresas formadas como coordinadoras en las tres provincias de Formosa, Chaco y Salta, ha sido largo y hemos tenido que superar barreras estructurales, rediseñando la estrategia. Al principio, el obstáculo consistía en que los requisitos y responsabilidades que se suponía deberían asumir las coordinadoras se presentaban como muy ambiciosas y la mayoría de las mujeres no se animaban a aceptar las propuestas de sus propias compañeras. Por un lado, la baja autoestima y, por el otro, el miedo al fracaso, a la crítica colectiva, al desprestigio, fueron factores determinantes que impedían a las mujeres que se perfilaban como potenciales lideresas, asumieran un rol más protagónico en la comunidad. Al mismo tiempo, se sumaban otras barreras relativas a las capacidades y conocimientos necesarios para poder cumplir con la tarea, por ejemplo, el manejo del español o la lectoescritura para hacer los cálculos y administrar el dinero.

Analizar en profundidad, repensar y rediseñar de manera colectiva el rol de las coordinadoras, ha sido determinante para poder avanzar en la formación de lideresas por parte de las mismas comunidades de mujeres, basando su

liderazgo en la visión endógena del pueblo wichí sin asignar roles a personas que cumplieran aparentemente con el perfil “técnico” que “el proyecto” requería, pero que no surgían del proceso colectivo propio y que, por lo tanto, no contaban con el soporte, acompañamiento y legitimación del grupo de pertenencia. Este proceso de ajustes y rediseño se puede ejemplificar en tres lineamientos que identificamos como principales aprendizajes:

- **Reducir barreras:** frente a la dificultad de asumir las responsabilidades que se requerían a las coordinadoras encontramos un formato más amigable que en primer lugar trataba de reducir al máximo las barreras lingüísticas. Considerando el nivel de monolingüismo indígena y analfabetismo de la zona, se acordó no requerir el manejo del español como requisito y menos de lectoescritura, sino que se puso énfasis en la voluntad de dedicar tiempo y esfuerzo a la organización, de trabajar con las mujeres, explicar, capacitarse, visitarlas, etc. Para las mujeres que no se sentían seguras con el español hemos desarrollado varios ciclos de capacitación en alfabetización y, al mismo tiempo, de acompañamiento “haciendo”, trabajando juntas en hacer las cuentas, solucionado cuando surgían errores y avanzando en el afianzamiento del grupo. También se implementó el formato de pareja de coordinadoras, en la cual una mujer mayor, lideresa, reconocida, pero con un muy escaso manejo del español, trabajaba junto con una mujer más joven, para apoyarla en su nuevo rol. También hubo casos de mujeres que trabajaron al comienzo con sus maridos que las ayudaban en las cuentas hasta tanto que ellas se sintieron seguras en seguir solas.
- **Flexibilizar:** siguiendo el patrón de la estructura socio-política de la anarquía ordenada o sociedad sin estado de los wichí, el sistema de coordinadora debía ser flexible, acomodarse a la dinámica de la banda pero, al mismo tiempo, ser eficiente y cumplir con los desafíos de un proceso de producción y venta. En este sentido, es emblemática la variación a lo largo del tiempo de la cantidad de coordinadoras que se fueron eligiendo y formando. En las comunidades de María Cristina, Lote 8 y Santa Teresa, partimos con 4 coordinadoras y llegamos a tener 32 en el año 2023. “No centralizar” es la frase clave de la organización wichí tradicional y responde a la necesidad de prevenir y evitar sistemáticamente el conflicto. La agresividad es para los wichí un estado pre-social (Palmer, 2005). Es por eso que las 4 coordinadoras no podían sostener las presiones y gestionar los conflictos que se originaban al momento de organizar la producción, realizar el control de calidad, definir precios, entre otras posibles actividades de gestión. Para ello, se fue integrando a más coordinadoras y se fue redistribuyendo esta presión en un sistema más horizontal y de red que flexibilizó, redistribuyó y gestionó el conflicto. Esta estructura no es homogénea y entre las coordinadoras se diferencian roles y mujeres mayores con más experiencia, que tienen cargos en la comisión directiva y mayores

responsabilidades y coordinadoras que tienen a su cargo tareas básicas. En esta diferenciación está la clave para que cada grupo se sienta representado y tenga canales claros de comunicación. Es decir, para que se mantenga y se cuide el *husek* del que habla Palmer, es decir una suerte de salud comunitaria y personal, el estado ideal de bienestar que se basa en la ausencia de conflictos y en la tranquilidad (2005). Por un lado, existe la tendencia a la centralización como todo proceso de concentración de poder, pero, la estructura social cuenta con mecanismos que regulan estas tendencias para cuidar al *husek*. Este mismo formato encontramos en la organización de mujeres.

- **Fortalecer:** una vez que el sistema de coordinadoras se fue afianzando, encontrando un equilibrio, se tuvo que enfrentar al mundo de los hombres afianzando su liderazgo y entrando en disputa por la independencia primero y competencia en el ámbito público, luego. Siendo que los hombres o dirigentes eran tradicionalmente los encargados de la relación con “los blancos”, con el Estado, como proveedores y administradores de los recursos que llegan de afuera. Con el avance de las organizaciones de artesanas que administraban de manera autónoma fondos rotatorios, y que compraban y vendían artesanía, se generaban evidentemente tensiones y conflictos porque se alteraban las tradicionales relaciones y roles de género. En mi rol de coordinadora del área de desarrollo de la artesanía de la Fundación Gran Chaco, me he encontrado en diferentes ocasiones en mi permanencia en las comunidades frente a situaciones de presión por parte de los dirigentes para “recuperar” su rol de mediadores. A la mañana, afuera de mi casa, los hombres venían a solicitar ser integrados a las reuniones de las artesanas porque según ellos las mujeres “no me entendían” reivindicando así su rol de “lenguaraces”, mediadores y traductores, sobre lo que habían construido su liderazgo. Frente a estos planteos, llevaba la propuesta a las reuniones de mujeres en las cuales ellas volvían a reivindicar la división de roles y tareas confirmando que la artesanía era el mundo de las mujeres y rechazaban sistemáticamente la propuesta de incorporar a los hombres. Los dirigentes, por lo tanto, presionaban de distintas formas y esto llevó a que el sistema de coordinadoras tuviera que superar esta tensión y afirmar su autonomía frente a los dirigentes y a la comunidad en general. En este proceso fue emblemática una asamblea de la asociación Hinaj con participación de todos los dirigentes, en la cual, por primera vez, las coordinadoras se enfrentaron de manera abierta y pública a los caciques. En particular, hubo un cacique especialmente reconocido y poderoso que quería intervenir en la elección de las coordinadoras y quería una coordinadora por comunidad con el objetivo de asignar este rol a su esposa o hija. Las coordinadoras se oponían porque defendían la autonomía en la elección del cargo y además proponían que no fuera una sola por comunidad ya que tenían que compartir las presiones y dificultades y gestión de los conflictos.

Esta respuesta rompía el sistema de liderazgo político del cacique fragmentando en un consejo de coordinadoras el espacio de toma de decisiones y, por eso, dificultando su capacidad de incidencia y control del grupo de mujeres. La asamblea fue de las más conflictivas en las que participé en 20 años de trabajo en el campo. Se desarrolló casi enteramente en lengua wichí, en la cual en algunos momentos surgían declaraciones muy claras como: “*Vos querés dividir a la comunidad*”, por parte del cacique hacia las coordinadoras. Al final, las mujeres pudieron imponer su voluntad y desde ahí no se generaron más conflictos entre las mujeres y los hombres.

En segundo lugar, vamos a referirnos a las **artesanas**. Todas las mujeres wichí de estas comunidades son artesanas. Ser artesana es parte de la identidad de las mujeres wichí en estas comunidades y, por lo tanto, una organización de artesanas es, en principio, una organización que reúne a todas las mujeres de la comunidad.

Las artesanas, en línea general, tienen entre sus tareas y responsabilidades, la de participar de las reuniones periódicas de las asociaciones para interiorizarse con las novedades y, en lo específico, llevar a cabo la actividad artesanal, respetando los encargos y los tiempos acordados de entrega. Cada artesana pertenece a un grupo y cuenta con una coordinadora, de modo que, frente a cualquier duda, debe consultar a su coordinadora. Las artesanas también se comprometen en participar de las diferentes capacitaciones que ofrece la asociación, para mejorar la producción o para mejorar el acceso a derechos.

En los inicios de las organizaciones, la inclusión al grupo era abierta a la comunidad y cada grupo y/o coordinadora armaba listas, libremente. Se trataba en esta instancia, de generar organizaciones abiertas con el objetivo de escuchar todas las partes, considerar necesidades, demandas, capacidades, aportes de todos los grupos, reconstruyendo de ese modo las condiciones para propiciar un espacio abierto de y para las mujeres. Fue así que la mayoría de las mujeres de las comunidades integran las asociaciones aún si su participación en términos de producción puede ser inconstante. En estos años se ha afianzado la idea de pertenencia a la organización, más allá de la actividad concreta realizada.

En tercer lugar, mencionamos a las **consejeras**, cuya conformación e inclusión en los estatutos de las asociaciones wichí ha sido una de las innovaciones más relevantes del proceso. De este modo se altera el formato standard del Instituto de Personería Jurídica de la provincia ya que, además de contar con la comisión directiva y comisión revisora de cuenta, se incluye la comisión de las consejeras. La propuesta surge del proceso de co-diseño y en particular en la búsqueda de soluciones a la gestión de conflicto y de las presiones que, como vimos, en la cultura wichí, ha sido siempre un tema

complejo, ajeno aparentemente a su estructura política. Por lo general, frente al conflicto, las comunidades se dividen, se separan y, de alguna manera, se escapan a la resolución o lo resuelven a través de la fragmentación de la estructura comunitaria.

Analizando en conjunto con las mujeres las posibles opciones y observando las estrategias concretas que se ponían en práctica en los eventos puntuales que se generaban en las organizaciones, se fue visibilizando y luego institucionalizando esta figura, de la consejera, como lideresa, guía de las coordinadoras y de las mujeres artesanas en su conjunto. Se trata de una figura encargada por su propia autoridad de la mediación en la resolución de conflictos, basándose en la visión propia de los Wichí del "Consejo", es decir de la tolerancia; de hablar y aconsejar para que las personas reconsideren sus acciones y vuelvan al camino de la buena voluntad, que significa, en síntesis, la salud y el bienestar personal y comunitario.

Por último, este Consejo de Ancianas observa el trabajo de las coordinadoras, aconsejando cuando hay conflictos, pero también marcando el camino. De hecho, son referentes de la comunidad en su calidad de lideresas legitimadas. Representan, en definitiva, un actor fundamental para la sostenibilidad de las organizaciones y la institucionalización a nivel de Estatuto legal ha sido un reconocimiento importante de su rol.

2.1 De lo informal a lo formal: el primer curso

En la primera etapa del proceso organizativo, la formación se realizaba de manera informal en cuanto el principal objetivo consistía en generar el espacio para que las capacitaciones formales se pudieran realizar. Un aspecto muy difícil de superar en la etapa inicial fue el salir del espacio doméstico, para participar de las reuniones ya que la estructura de la banda, con el sistema de residencia matrilineal, refuerza las redes de solidaridad entre mujeres, pero, al mismo tiempo, dificulta el intercambio entre grupos de parentesco diferentes. Las mujeres, al vivir toda su vida en el ámbito doméstico de origen, encuentran dificultades en establecer relaciones con mujeres de otros grupos, lo cual genera altos niveles de conflictividad entre mujeres de una misma comunidad. Las comunidades actualmente existentes, como dijimos anteriormente, representan la unión temporal de dos grandes grupos de parentesco y esta dualidad se reproduce en todos los ámbitos comunitarios.

Por lo expuesto arriba, optamos por salir del nivel de la comunidad, proponiendo asociaciones supra comunitarias, logrando superar las tensiones de liderazgo internas. Tratamos, por lo tanto, de incentivar a que las

mujeres salieran de su espacio familiar y de que compartieran un espacio con otras mujeres, intercambiando saberes, dudas, problemas, y propuestas. La iglesia fue otro espacio, sentido como más propio, pero con fuerte liderazgo masculino. Eso generó que las mujeres tuvieran que retirarse del lugar, en diferentes ocasiones con la excusa de que los niños arruinaban el lugar. Al comienzo, fue necesario realizar dos reuniones por comunidad porque un grupo no estaba dispuesto a reunirse con el otro y no se encontraba un espacio comunitario de alguna manera neutral. La escuela no era considerada propia, aún más por parte de las mujeres, que la visualizaban como un lugar ajeno. Por lo tanto, las reuniones convocadas en las escuelas solían tener una escasa o nula participación. En María Cristina acordamos reunirnos bajo un árbol, un algarrobo que se encontraba en un territorio neutral y fue justo ahí que, luego, se construyó el centro de las mujeres.

Hasta el año 2005, no se realizaron cursos formales. Las capacitaciones se realizaban en reuniones semanales y en visitas constantes, diarias, a las familias. Se alternaban los dos niveles, reuniones colectivas y visitas individuales, en cuanto el espacio colectivo todavía no había logrado ser un espacio de confianza por lo cual las mujeres se sentían más cómodas para plantear muchas cuestiones personales que no podían examinar en el ámbito doméstico. En el año 2005, se presentaron dos proyectos al Programa de Fortalecimiento de la Familia y el Capital Social, del Consejo Nacional de la Mujer (PROFAM), para mejorar las capacidades de gestión y administración de las coordinadoras de las asociaciones y para los derechos sexuales y reproductivos, en conjunto con la Fundación Niwok. Eso impulsó un proceso de formalización de la instancia de capacitación con la implementación de una serie de requisitos formales antes impensados. Entre ellos, podemos nombrar las planillas de asistencia, el programa del curso, los informes, y las evaluaciones. Cada etapa implicó, por parte de las mujeres, superar determinadas barreras: primero salir del ámbito doméstico, luego superar las desconfianzas y lograr intercambiar con otras. En esta nueva etapa, por primera vez las mujeres adultas, madres, participaban de un *curso* en las comunidades. Con la finalización del curso, las participantes recibieron el certificado. Para ello, se organizó un evento y cada certificado fue enmarcado de tal manera que cada mujer pudiera mostrar y lucirse con su logro. El certificado tuvo un impacto a nivel simbólico muy significativo, no solamente a nivel personal, sino a nivel comunitario, legitimando el derecho de las mujeres adultas a capacitarse y a tener un reconocimiento por sus saberes. La formalización del proceso formativo fue, por lo tanto, positiva en cuanto legitimó el rol de las coordinadoras y el espacio de las mujeres. Al mismo tiempo que aumentó la autoestima de cada mujer que se capacitó.

Por el otro, es clave comprender que este nivel formal fue posible porque se construyó sobre un espacio propio, y se acompañó permanentemente con reuniones y visitas individuales que complementaron la instancia de capacitación formal. La complementariedad entre el nivel formal y el informal

permite flexibilizar el proceso de formación a la dinámica social. Este proceso se ha ido consolidando con los años y les ha permitido a las mujeres acceder a programas, como veremos más adelante, del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social (MTEySS) y de Desarrollo Social. Entre estos programas, se destaca el de Formación Profesional que implica un nivel de formalización alto, con cobro de becas. Es importante entender el proceso de formalización de la formación para comprender que no todas las organizaciones logran acceder a estos programas sin haber generado previamente un espacio y una formación informal. Es común que en nuevas organizaciones cuando se propone participar de estos programas, encuentran fuertes resistencias ya que las mujeres no quieren anotarse con sus documentos por miedo a perder la Asignación Universal por Hijo (AUH) u otros planes de ayuda, o por desconfianza, porque en definitiva no se sienten parte del programa ya que no lo están liderando. Esta es una de las principales razones que dificulta el acceso de las comunidades indígenas a muchos programas del Estado. Es así que las organizaciones de mujeres permiten facilitar el acceso a derechos no solo de las mismas mujeres socias sino de la comunidad. Mientras escribo estas páginas, se está ejecutando en las mismas comunidades un curso de orientación profesional para jóvenes, que prevé becas y formación para el trabajo. Estas iniciativas sin la presencia de un actor fortalecido en territorio serían imposibles de gestionar porque no se trata solo de superar la desconfianza inicial sino de acompañar en la gestión de programas que han sido diseñados para el espacio urbano y que encuentran múltiples barreras que las coordinadoras tratan de resolver. En este sentido, podemos mencionar la falta de convenio entre el Banco de Formosa y el Ministerio de Trabajo por lo cual las becas se pueden cobrar únicamente en las sucursales del Banco Nación que se encuentran a 350 kilómetros de María Cristina, o el retraso en el cobro de las becas que generan un nerviosismo comunitario generalizado que moviliza a los dirigentes generando piquetes y protestas que han llegado a ser violentas. Se trata de mediar en los conflictos, pero también de actuar, de gestionar, de viajar para tratar de resolver, de amortiguar las tensiones sociales y buscar una solución a las mismas.

2.2 De lo individual a lo colectivo: el cargo

Otro elemento que ha acompañado el proceso organizativo fue la claridad, desde el comienzo, en promover el ámbito colectivo como una superación de lo individual. En mi etapa inicial de análisis de los procesos de desarrollo local, se evidenció la manera en la cual se formaban permanentemente nuevos liderazgos promovidos desde los diferentes programas del Estado o de la cooperación internacional, y en algunos casos impuestos por los actores externos antes que por las mismas comunidades. Cada proyecto o programa elegía promotores y referentes que, al finalizar el proyecto,

dejaban por completo su función y, con ello, decaía la entera estructura propuesta. Es por ello, que se propuso un sistema de coordinadoras que representaran a cada grupo familiar ampliado. De esta manera, la continuidad de la organización no dependía de una o dos personas, sino que se basaba en un colectivo de coordinadoras, representantes, a su vez, de un conjunto de mujeres. Siempre se fortaleció este vínculo, y se trató de equilibrar los liderazgos internos con el fin de que no emergiera una persona, solamente. Por supuesto que cada asociación tiene una o dos mujeres que se caracterizan por su liderazgo, pero ellas solas no podrían haber liderado más de 10 años de organización sin el apoyo de las demás, soportando las presiones de las otras mujeres y de la comunidad en general. Un liderazgo individual concentraría tensiones y críticas, volviendo insostenible el cargo. El conjunto de las coordinadoras permite de esta manera un sistema de control recíproco y de apoyo, redistribuyendo al interior del grupo las presiones externas.

El mismo proceso formativo requería analizar las implicancias colectivas del sistema de educación en el mundo indígena: los saberes y las competencias están estrictamente vinculadas con la cosmología indígena y con los roles y liderazgos de la sociedad. Por lo tanto, fue necesario visualizar estas implicancias y promover un proceso de reflexión que permita al grupo tomar decisiones y evaluar la conveniencia de avanzar con un nuevo aporte de la educación "formal". El nivel colectivo interviene en el ámbito de la transmisión del conocimiento que se genera a nivel intergeneracional e intragénero. Es decir que las mujeres mayores enseñan a las menores y lo mismo los hombres, pero difícilmente puede haber un intercambio entre los géneros. Esto se debe a la división sexual del trabajo, como así también al conocimiento del territorio y de los recursos utilizados. Este sistema fortalece los vínculos intragénero y, al mismo tiempo, refuerza el rol de los mayores en el proceso formativo de los/as jóvenes. Este aspecto es central a la hora de desarrollar una estrategia de formación o de inserción de los/as jóvenes en el mundo del trabajo. Si bien la educación entre pares es extremadamente positiva en cuanto fortalece las alianzas y la solidaridad al interior del grupo, consideramos que la incorporación de los mayores es estratégica en contextos donde la permanente colonización cultural debilita permanentemente al sujeto. La incorporación de los/as mayores a la instancia de formación legitima los saberes tradicionales y la cosmología sobre la cual se basan, convalidando, a su vez, los liderazgos propios. Esto no solamente fortalece al grupo social, sino al mismo joven porque logra incorporar nuevos conocimientos sin entrar en conflicto con los propios.

En síntesis, en mi experiencia he podido observar cómo el enfoque colectivo privilegia los liderazgos locales empoderando a los sujetos tradicionalmente marginados, permitiendo la construcción de espacios más plurales y democráticos. Este enfoque, como decía anteriormente, entra en conflicto con las políticas implementadas en diversos sectores, que ponen énfasis

en el individuo, volviendo el sistema estático y dependiente de la trayectoria personal y no comunitaria. La competencia por el cargo es un ejemplo de la pérdida de flexibilidad del sistema y de esta manera del contacto y la alimentación permanente desde el territorio.

2.3 La innovación: el nuevo sujeto

Desde los primeros años de formación del espacio de las mujeres, del nuevo sujeto, al formalizarse el proceso de formación se logró aumentar la visibilidad en la comunidad y se llegó a articular con el sistema formal de educación y con el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (MTEySS) con el cual se ha podido establecer un vínculo de largo plazo. El MTEySS ha requerido de mayor formalidad, en lo que refiere por ejemplo a la inscripción de los alumnos/as, a la evaluación y seguimiento de la propuesta formativa, y desde la planificación de los contenidos de los cursos. También se han flexibilizado sus programas y su estructura para legitimar nuevos saberes. De este modo, se diseñaron los cursos de: "Artesanas", "Tintorerías", "Coordinadoras de organizaciones sociales", y otros. Transversalmente, se han empoderado a las nuevas institucionalidades, reconociendo a las asociaciones de mujeres como Centros de Formación Profesional, permitiendo el ingreso de un sujeto tradicionalmente marginado al mundo formal de la educación.

Las tres asociaciones se confirmaron formalmente con personería jurídica, la Asociación Chohot, Chumas e Hinaj, plasmando en sus estatutos el consejo de consejeras y dejando así un antecedente de encuentros posibles entre sistemas diferentes.

En síntesis, el proceso de innovación implicó:

- **Fortalecer al sujeto:** asociaciones reconocidas formalmente con su personería jurídica pero también por otros organismos como el MTEySS, que ha formalizado estas organizaciones como Institutos de Formación Profesional (IPF).
- **Legitimar los conocimientos indígenas:** la introducción de nuevos diseños curriculares en oficios propios de las culturas indígenas, lo cual privilegia su enfoque en las competencias, permite reconocer el valor de las distintas actividades tradicionales indígenas. Desde la especialista en colorantes naturales al manejo silvopastoril del bosque nativo, a la coordinación de emprendimientos asociativos, se han desarrollado nuevas ofertas formativas en conjunto con los equipos técnicos del MTEySS.

- **Más formalidad como sinónimo de más calidad:** los mayores requerimientos han sido acompañados por un Plan de Formación Continua a los IFP, que se ha concretado no solamente en capacitación docente sino en equipamientos y mejora de la infraestructura. Hoy las asociaciones cuentan con centros propios, instalaciones sanitarias, computadoras, muebles y equipamientos específicos para la formación profesional. Los mayores requerimientos formales han mejorado la calidad del conocimiento indígena en cuanto han forzado a las mujeres en sistematizar sus saberes y en plasmarlos en materiales didácticos y de formación para que todo el público pueda acceder a los mismos y valorarlos.

En definitiva, un sistema más flexible, más abierto a la innovación permite el surgimiento de nuevas institucionalidades que colaboran en la adquisición de derechos por parte de grupos sociales más marginados y excluidos de las políticas de formación y educación, logrando sociedades más plurales y equitativas.

De un enfoque más productivista en la etapa inicial, en el cual se apuntaba a desarrollar la producción artesanal, se pasó a un enfoque más de igualdad de género y de adquisición de derechos. En este enfoque emergente, prima la construcción de un espacio de las mujeres para que logren mayor protagonismo y mayor incidencia en las políticas públicas.

Las asociaciones de mujeres se fueron transformando en centros de formación y de saberes. Las mujeres comenzaron a compartir los conocimientos, haciendo visible un corpus de saberes que dio legitimidad a un grupo que venía visualizado como receptor pasivo de políticas asistencialistas. Los saberes indígenas, además, mostraron ser muy requeridos en el mercado laboral actual por su sostenibilidad ambiental y social y por su aplicabilidad a un territorio de difícil acceso de los programas nacionales. La formación en el desarrollo del sector textil, de los colorantes naturales, del aprovechamiento de los frutos silvestres y de la apicultura, representan una alternativa viable desde el punto de vista ambiental, social y económico. El sistema organizativo de las asociaciones en el cual las mujeres indígenas administran el dinero, el crédito y toman decisiones en conjunto, representa una alternativa exitosa de gestión local.

El saber indígena permite la innovación en cuanto se basa en estructuras sociales y económicas consolidadas; el fortalecimiento productivo únicamente no es suficiente si, paralelamente, no se conceptualiza y no se instala el centro productivo como centro de saberes, en cuanto lugar de intercambio, de experimentación y de construcción de nuevos conocimientos. No se trata de un espacio de rescate, estático, del saber tradicional. Al contrario, permite un nuevo dinamismo, propio de los pueblos cazadores recolectores chaqueños, que siempre se han caracterizado por su flexibilidad

social y económica. Pero el dinamismo no está impuesto por el mercado o por las empresas, sino que se genera por un modelo de formación que integra las generaciones, y potencia los procesos de aprendizajes en cuanto procesos colectivos con un impacto que trasciende el ámbito del centro o de la comunidad.

El haber superado el ámbito de las artesanías, abarcando diferentes cuestiones del sector productivo, así como también del educativo y de la salud como también del arte, contribuye con la conformación de este nuevo sujeto en el escenario público de la región.

Las mujeres indígenas son ahora ejemplo de organización, de capacidad de administrar dinero, de alto porcentaje de devolución de los créditos, de agregación de valor a las diferentes producciones tradicionales. Son un sujeto visible y reconocido que logra posicionarse en la esfera pública incidiendo en la definición y en la implementación de políticas. Un ejemplo en este sentido ha sido la alianza con el Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) que ha incorporado en su agenda la temática de la investigación para el desarrollo de las artesanías, como el estudio de maquinarias para tecnificar el hilado de la fibra de chaguar, o de la producción de harina de algarroba. En estos días, las mujeres están capacitando a mujeres wichí de la provincia de Salta y Chaco que ya han realizado encuentros y capacitaciones en Bolivia y Paraguay con el principal objetivo de estimular y apoyar el proceso de organización de las mujeres.

A nivel nacional se conformó una red de ONG, organizaciones de base y gobiernos locales denominada "El Futuro está en el monte." La red se ha ido transformando en un movimiento que impulsa procesos de innovación y desarrollo tecnológico en las cadenas productivas y en lo que refiere a conectividad y a las nuevas tecnologías de la comunicación e información, con una mirada hacia la resiliencia y adaptación al cambio climático. En este marco, una innovación que ha generado una aceleración en la construcción de redes y en la visibilización de las organizaciones de mujeres ha sido la iniciativa de inclusión digital, Nanum-mujeres conectadas, la cual se inició en el año 2013 con el patrocinio de Samsung Argentina y luego del BIDLab además de un conjunto de otros actores como Microsoft, Internet Society, FLACSO, que permitió generar un proceso de apropiación estratégica de las TIC (Tecnologías de la información y comunicación) con una visión endógena.

El manejo del internet y de las herramientas básicas de la comunicación digital ha generado una suerte de "revolución" en las comunidades porque, por primera vez, las mujeres indígenas son las dueñas de una de las herramientas más poderosas: la conectividad. En las mismas comunidades en las cuales hace 20 años los dirigentes indígenas le pedían al maestro varón que les ayudará en redactar una nota, se vivió un cambio radical en

tanto que los maestros, directores, policías y demás actores “símbolos” del poder local, deben ir hoy al centro de las mujeres para solicitar la contraseña a las dirigentes indígenas.

En paralelo, el mismo sujeto “asociaciones de mujeres” evoluciona enfrentando los desafíos tanto del mercado como de la estabilidad política institucional, generando una nueva institucionalidad que reúne bajo un mismo paraguas no solo a las mujeres wichí de Formosa sino a las demás asociaciones que en los últimos años se fueron conformando bajo el impulso y el acompañamiento de las mismas lideresas wichí que iniciaron su proceso asociativo en el año 2000. Entre ellas, Norma Rodríguez, quien hoy es presidenta de este nuevo espacio, la Cooperativa Mujeres Artesanas del Gran Chaco (COMAR) integrada por 37 mujeres representantes de 24 asociaciones de las provincias de Formosa, Chaco y Salta. La COMAR cumple no solo un rol comercial, abriendo nuevos mercados para las artesanías a través de su marca MATRIARCA sino también un rol político, visibilizando a una red de más de 2600 mujeres indígenas. Norma Rodríguez y sus colegas qom y pilagá conforman el Consejo de administración de la COMAR y son convocadas para sentarse en las mesas de decisiones de los principales espacios de diseño de las políticas públicas.

Esta generación de redes de mujeres, de productoras y de ONG que convocan a gobiernos y empresas se va consolidando y genera un proceso de retroalimentación recíproco que da sostenibilidad a estos procesos. Todo eso confluye en la plataforma Redes Chaco, una red de redes a nivel del Gran Chaco Americano que buscaba conectar experiencias aisladas para generar escalas y políticas públicas para resolver la problemáticas ambientales y sociales de la región. Redes Chaco se ha transformado en una plataforma que permite generar políticas a escala regional y entrelazar alianzas con otras regiones como el semiárido de Brasil o África subsahariana, con problemáticas similares. Los Encuentros Mundiales del Chaco que se realizan cada dos años rotando cada vez en cada país, han logrado involucrar a los tomadores de decisiones y las agencias internacionales, permitiendo a las mujeres organizadas dar voz a su agenda.

Referencias

De La Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichí*. Proyecto de Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.

De la Merced, M. (2001). Coordinación del proyecto, "De mariscadores y otras cuestiones", Centro Educativo de Nivel Medio N. 2, El Potrillo.

Fock, N. 1965), *Mataco Marriage*. University of Copenhagen.

Montani, R., (2018) *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*. ILAMIS.

Palmer, J, (2005) *La Buena Voluntad Wichí, una espiritualidad indígena*. Formosa, Salta, APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.

Trincherro, H. (1997) *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras del Chaco central*. EUDEBA.

Entronque patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala¹⁴ después de la invasión colonial de 1492.

Por Julieta E. Paredes Carvajal¹⁵ -
Bolivia, 2019.

14 Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre vital". Los pueblos originarios usan este nombre como una reivindicación, política, discursiva y descolonizadora

Introducción

15 Julieta Paredes Carvajal es poeta aymará boliviana, cantante y compositora, escritora, grafitera y activista feminista-comunitaria. En 1991 fundó el movimiento Mujeres Creando y, en 2000, el Mujeres Creando Comunidad. En 2006, creó el concepto de Feminismo Comunitario, movimiento de acción política protagonizado por mujeres indígenas, que parte del principio de construcción de derechos colectivos desde el local de identidad colectiva y ancestral, unificando a las comunidades distribuidas a través de Abya Yala (Centro y Sudamérica), en acción depatriarcal, decolonial y antiliberal.

De los Proverbios: "El que es necio servirá al sabio." Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzca á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara.

**Juan Ginés de Sepúlveda en Demócrates segundo o
De las justas causas de las guerras contra los indios.**

Estamos enfrentando una crisis de la humanidad y del planeta, pero las crisis también son momentos de creatividad y propuestas. El presente trabajo

está ubicado en el Estado Plurinacional de Bolivia y desde la propuesta de la *Despatriarcalización del Estado y la Sociedad*, que la organización y movimiento social, Feminismo Comunitario de Abya Yala, ha posicionado entre los logros más importantes del proceso de cambios abierto por el pueblo boliviano desde el 2003.

Como parte del Feminismo Comunitario de Abya Yala, y, en mi trabajo de investigadora, he posicionado la existencia de un patriarcado ancestral precolonial (Paredes, 2020). Es un aporte muy útil, pues esta reflexión permite entender que el patriarcado ancestral existía ya, en el momento de la invasión de 1500, y que se va a complementar con el patriarcado europeo colonial. Constituyendo, así, una articulación histórica y sistémica que denominamos *entronque patriarcal*. Este concepto fue creado en el 2006, en mi necesidad de explicar -en las discusiones para la Asamblea Constituyente de Bolivia- la descolonización desde el cuerpo de las mujeres indígenas aymaras. Concepto que, en el trabajo de maestría, se profundizó.

Este sistema resultado del *entronque patriarcal*, que se construye en base a relaciones de poder, domina los territorios de la hoy llamada Bolivia. El *entronque patriarcal* construirá alianzas y pactos en el manejo del poder, hecho que ha configurado un sistema de relaciones de poder que beneficia a los hombres sobre las mujeres, aunque no beneficia a todos los hombres de la misma manera y tampoco va a perjudicar a todas las mujeres de la misma manera.

En este contexto, podemos afirmar entonces que “descolonizar” la relación de género significa entender que la opresión a las mujeres no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también existía una propia versión de esta opresión en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando invadieron los españoles se juntan ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitan Bolivia.

El *entronque patriarcal* es un concepto que el Feminismo Comunitario propone hoy para poder entender la configuración actual de las relaciones de poder y las hegemonías a través de las cuales los poderes actúan. Son estas relaciones de poder las que se pretende hoy transformar por medio de políticas públicas dirigidas principalmente hacia las mujeres. Por *entronque*, entendemos la relación de mutua afectación entre dos historias paralelas de construcción patriarcal. Dos troncos que, al encontrarse, desarrollan una relación nueva, pero no por ello más justa ni equilibrada. Esta relación tampoco elimina las diferencias entre ambos patriarcados, de manera que queda todavía la posibilidad de comprender las características de cada tronco y de entender como este entronque sigue actuando y reconfigurando las relaciones de poder y dominación de los territorios andinos. Configuración que el actual Estado plurinacional de Bolivia ha heredado.

El territorio de la hoy llamada Bolivia no solo formó parte del Tawantinsuyo¹⁶ bajo el nombre de Kollasuyo¹⁷. Previamente, este territorio ya formó parte de los territorios que tenían como centro ritual social y político en Tiwanaku, que no necesariamente construyó Estado y jerarquías. Sin duda, necesitamos conocer más de lo que fue Tiwanaku. En lo que corresponde al mundo andino hablamos de la existencia del gran territorio de dominio de los Incas denominado Tawantinsuyu, que es el periodo del que más información tenemos, cuyo centro de poder político se encontraba en Cuzco, y cuya unidad territorial la constituían los *Ayllus* o comunidades que conforman los distintos *suyos* o partes. Tawantinsuyo en quechua quiere decir “cuatro lugares” y estaba dividido en cuatro territorios: Antisuyo, Cuntisuyo, Chinchasuyo y Kollasuyo. Estos *suyos* se complementaban entre ellos.

Irene Silverblatt (1990) sostuvo, en su etnohistoria de las ideologías de género en el dominio incaico pre-hispánico, que todo el territorio del Tawantinsuyo se articuló a través de relaciones de paralelismo, una dualidad que continuaba las cadenas de reciprocidad entre las esferas complementarias de *Chacha* y *Warmi* (hombre -mujer) o, en su denominación en Quechua, de *Qari* y *Warmi*. Atravesando tanto las elites del Cuzco como las de zonas periféricas de la presente Bolivia, estas cadenas paralelas unían a través de lazos de intercambio y dependencia materiales a las clases comuneras y las clases que ostentaban la autoridad local y regional.

En este trabajo pretendemos dar algunos elementos sobre el modo en que se establecía la relación jerárquica de los hombres hacia las mujeres en el incario y su patriarcado ancestral, sentando las bases para que, sobre el territorio aymara del Kollasuyo, se reconfiguraran, con la colonización, relaciones aún mucho más jerárquicas, opresoras, explotadoras y controladoras de las mujeres indígenas. Esto es lo que hemos venido a llamar el *entronque patriarcal* del patriarcado ancestral y el patriarcado colonizador. Queremos ubicar cómo estas formas de afianzar las relaciones de poderse habrían entroncado con el patriarcado colonial y, en una suerte de pactos de poder, habrían dado lugar a argumentos y formas políticas, religiosas, económicas, sociales y culturales del sometimiento actual de las mujeres, especialmente las mujeres indígenas en Bolivia.

1. Hipótesis

La hipótesis central de este trabajo es que, en el Kollasuyo, donde hoy se

16 *Tawa* en quechua significa cuatro. *Suyo* significa lugar, territorio, parte.

17 *Kolla* significa medicina y *Suyo* lugar, lugar de la medicina.

erige el Estado Plurinacional de Bolivia, existió un patriarcado precolonial que elegimos llamar patriarcado ancestral. Podemos ubicar diversos elementos de reflexión de su existencia en los periodos, 1525 - 1532 (Huáscar), y 1532 - 1533 (Atahualpa), los que son principalmente recogidos y estudiados de la memoria de los cronistas. A consecuencia de la invasión colonial de los territorios del Tawantinsuyo, se ha dado lugar a una conformación social boliviana que tiene como base a los dos patriarcados relacionados en el *entronque patriarcal* (1533). Hoy, a través de un proceso de cambio políticos, desde las mujeres bolivianas, se propone la despatriarcalización de ese entronque y la construcción de un país sin patriarcados de ningún tipo.

Ocupa entonces especial atención ubicar las características del patriarcado ancestral que, según la hipótesis de base de este trabajo, tiene una construcción paralela al patriarcado español, su contemporáneo en tiempos paralelos, podríamos decir. Las diferencias al identificar los patriarcados nos permitirán suponer configuraciones sociales muy distintas en el Kollasuyu, las cuales no deberían ser subsumidas bajo conceptos y categorías eurooccidentales. El hecho de que en ambos patriarcados se perciba a las mujeres subordinadas a los hombres, no necesariamente quiere decir que son lo mismo, y que lo hayan hecho de la misma manera, ni con el mismo fin, ni con el mismo resultado. Tampoco que la situación de las mujeres haya sido la misma tanto en Europa como en los Andes incaicos, o que las relaciones de poder en el patriarcado ancestral hayan sido las mismas que en el patriarcado colonizador. O peor aún, que el patriarcado ancestral sería un patriarcado subdesarrollado y atrasado, algo así como un patriarcado camino a "civilizarse" o a ser lo mismo que el patriarcado colonizador.

La insistencia de denominar patriarcado ancestral o precolonial tiene la función política de entender y aportar en la construcción del concepto de *entronque patriarcal* y de ubicar los pactos entre hombres y las responsabilidades de los hombres indígenas y de algunas mujeres para con la dominación principalmente de todas las mujeres y de otros hombres, a partir de 1532. Todo esto con el objetivo de delinear en la actualidad las políticas de la denominada *Despatriarcalización y descolonización del Estado y la Sociedad*.

2. Problema de fondo

Hoy, respecto a Bolivia, encontramos miradas que mitifican nuestras culturas originarias, que romantizan nuestro pasado en la figura del "buen indígena". Es la posición de ciertos indigenismos que, de esa manera, fortalecen el modelo de la familia patriarcal, la heteronormatividad y la naturalización de la opresión de las mujeres, negando así la existencia de un patriarcado

precolonial. Estos pensamientos, presentes en los discursos y prácticas de algunos funcionarios del gobierno, dirigentes de organizaciones sociales que, aunque pretenden de buena intención llevar adelante la descolonización de nuestros territorios, son tributarios de una concepción conservadora y fosilizada de nuestras culturas originarias las cual están vivas. De esta manera obstaculizan realizar las transformaciones que las mujeres indígenas y las mujeres en general precisamos concretar hoy en día en nuestro país.

Es importante resaltar que, como fruto de este proceso de cambio, el país hoy cuenta entre sus principales autoridades de gobierno a hombres y mujeres indígenas, un signo importante de las transformaciones profundas ocurridas en el mismo. Estas últimas medidas han contribuido, en el plano internacional, a cuestionar las bases constitutivas de los Estados modernos, el manejo del poder, el problema de la gobernabilidad, la magnitud de los problemas sociales, las políticas públicas desarrolladas, entre otros temas a discutir. Muy especialmente han contribuido a proponer otro tipo de intervención en el caso de políticas públicas en beneficio de las mujeres.

En el marco de las necesidades de propuestas, el Estado Plurinacional de Bolivia ha planteado la *despatriarcalización* como una política pública; desde nuestro punto de vista una propuesta superadora de las políticas públicas de la llamada equidad de género de inspiración neoliberal. La despatriarcalización es capaz de visibilizar al patriarcado, en tanto eje de concentración de relaciones de poder que afectan principalmente a las mujeres indígenas bolivianas y a hombres subordinados y se considera en Bolivia un eje de los cambios estructurales del país. Así quedó establecido en las bases de la Ley de Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez (Ley 070, 2010) y, como indica la letra en el artículo 3 inciso 1, del Capítulo II de dicha Ley, que, a partir de su sanción, la educación en el Estado Plurinacional se caracterizaría por ser: “descolonizadora, liberadora, revolucionaria, antimperialista, despatriarcalizadora y transformadora de las estructuras económicas y sociales.” De los distintos conceptos que sienta como base la educación del Estado Plurinacional de Bolivia, la despatriarcalización es uno de los espacios ideológicos más propicios para la influencia y la recepción de aportes novedosos, entendiendo la actual situación de Bolivia como un proceso de cambios. En este sentido, es necesario recoger los aportes que el feminismo comunitario ha hecho en el uso del concepto de patriarcado como categoría de pensamiento político.

Es en este objetivo que los estudios de género y políticas públicas pueden aportar en la propuesta, con análisis que nos permitan ubicar causales de la actual condición de las mujeres en Bolivia, así mismo proponer marcos conceptuales que proyecten intervenciones de políticas públicas, que puedan mejorar sustancialmente los índices de discriminación, violencia y opresión específica hacia las mujeres por ser mujeres y a las mujeres de los pueblos originarios en especial.

3. Entronque patriarcal

El *entronque patriarcal* nos plantea dos troncos, el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial-europeo que se entrecruzan, se articulan, se coordinan y complementan, pero no son iguales ni lo mismo. Este es el hecho histórico trascendental de dominación que perdura hasta nuestros días y que, a pesar de los intentos por derrotarlo, continúa creciendo, inventando más instrumentos de opresión y actualizando otros, como el esclavismo que por ejemplo se recicla en la llamada trata y tráfico de personas.

El concepto de patriarcado -desde nuestra definición- abarca todo el sistema de opresiones que vive tanto la humanidad (mujeres, hombres, personas intersexuales) como también, la naturaleza. Es un sistema de dominación, opresión, violencia estructural y muerte, construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres. Este concepto nos sirvió para analizar la conformación de patriarcados localizados territorialmente tanto en Europa como en Abya Yala. El concepto de *entronque patriarcal* nos explica, desde el feminismo comunitario, el momento de una reconfiguración de este sistema de dominación para convertirse en un sistema de dominio planetario. Esta mundialización del poder ha sido una preocupación de otros pensadores, como Aníbal Quijano, que a propósito dice:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza (2014, p.1)

Quijano es valioso en sus aportes porque relaciona la nueva conformación del poder mundial con la colonización de estos territorios de Abya Yala. Pero cuando denuncia la clasificación jerárquica de la humanidad en razas, como resultante de este hecho, se queda en la superficie del cuerpo, que es la piel y en la superficie del significado político de la piel y los cuerpos. Quijano nos brinda una categoría que denomina como "raza" y la articula con la clase social, en el capitalismo. Pero los cuerpos políticamente significados, en una sociedad de jerarquías, son mucho más que la piel y la clase. Son también cuerpos sexuados, sexuales y sexualizados. Es el caso de los cuerpos de las mujeres indígenas.

Lo que sucede en el *entronque patriarcal* es que dos patriarcados que antes eran territoriales, con todo lo que implicaba sobre las mujeres en cada territorio correspondiente (Europa y el Tawantisuyo) por el dominio colonizador, se convierten en un sistema de dominio patriarcal en favor de Europa. Cuando nos referimos a "territoriales," entendemos una mezcla histórica de paisaje, límites, cultura, relaciones de poder, de género, entre otras.

Con el *entronque patriarcal*, estos elementos se reconfiguran en un *sistema planetario de dominación patriarcal* (Paredes, 2016) bajo la dominación hegemónica de Europa occidental. Para realizar eso, se tenía previamente que “colonizar” nuestro tiempo. Europa tuvo, metafóricamente hablando, que comernos: comerse nuestro tiempo, tragarnos, engullirnos para desaparecernos y poner nuestro tiempo en “su” pasado. Todo para justificar su dominación y los mecanismos de su imposición hegemónica. De este modo quedaría sin notarse sus limitaciones, su ignorancia, en tantos campos del conocimiento, su incapacidad como pensamiento y concepción de la vida y así podrían sus ejecutores creerse “los sabios” del mundo.

De ahí en adelante el patriarcado, como sistema planetario de dominación patriarcal se recicla permanentemente, nutriéndose de los patriarcados colonizados y dominados. Este sistema aprende y se reacomoda en las revoluciones que la humanidad realiza, insurrecciones históricas para derrocarlo, revoluciones que, aunque no necesariamente han enfrentado o enfrentan al patriarcado, en todas las manifestaciones que señalamos de él, esperanzaron y esperan a la humanidad, pero lamentablemente, son absorbidas por el propio sistema.

Se debe entender que hasta hoy la humanidad fue enfrentando uno a uno los mecanismos de dominación patriarcal. Nos referimos a las luchas contra el feudalismo y su sistema de imposición de castas y a las revoluciones proletarias que denunciaban las relaciones de clase o las luchas de liberación nacional que evidenciaban relaciones de dependencia imperialista y usufructo del territorio. La humanidad los fue enfrentando uno a uno, o tal vez a dos de los instrumentos de dominio patriarcal. Pero no los enfrentamos a todos al mismo tiempo, son movimientos históricos, sin un análisis y una estrategia que abarque todos los componentes del dominio patriarcal, lo que para nosotras sería un análisis y una estrategia comunitaria. Por eso, no los hemos podido atacar en todos sus mecanismos, estrategias y tácticas de dominación y sometimiento. Ese es el reto planteado por el feminismo comunitario de Abya Yala en el proceso de cambio del pueblo boliviano y en la propuesta de la descolonización y la despatriarcalización del Estado, del pueblo y la sociedad, que hoy es una propuesta más allá de Bolivia.

El *entronque patriarcal* crea para Europa la ilusión de ser dueños de la belleza, la sabiduría, la creatividad, y la iniciativa histórica. Para este cometido recupera el término “moderno,” por ejemplo, y lo asume desde la imposición de sus cuerpos, culturas y saberes como “lo actual.” Sin embargo, esa “actualidad” es una “modernidad” que somete a formas antiguas de producción esclavistas porque resultaban más baratas.

4. Descolonización del tiempo

Queremos precisar algunos elementos de análisis que nos permitan entender los conceptos de patriarcado colonial, patriarcado ancestral y *entronque patriarcal*. En esa tarea tenemos la necesidad de recoger el concepto de descolonización del tiempo que principalmente expone que, desde la visión colonial, el pensamiento eurocéntrico afirma que cualquier idea, organización o actividad humana en Abya Yala - también llamada América, América del Norte, América Central, América del Sur- es atrasada o subdesarrollada. También supone que cualquier idea, organización o actividad de Abya Yala, es superada en tiempo por Europa.

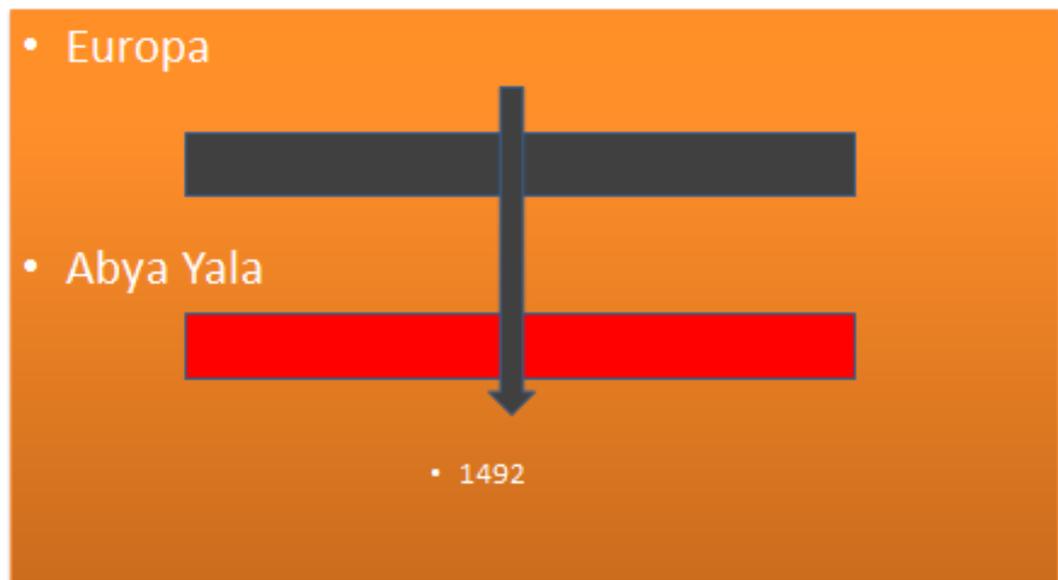
Esa es la base para que cualquier acción o invención en Abya Yala sea inmediatamente explicada como parte del pasado de Europa o, en el peor de los casos, explicada como aportes patrimoniales cuando en realidad se trata de ideas y descubrimientos provenientes de Abya Yala. Es la angustia de Europa occidental de jamás haber entendido qué fue lo que les pasó cuando Colón, por casualidad, llega a estos territorios y se encuentra con otro mundo en un mismo planeta, otro mundo coexistiendo y viviendo en otro tiempo paralelo. Nunca entendieron que no son los únicos en el mundo.

Dentro de ese pensamiento colonialista y colonizador se inscribe la concepción de que las distintas sociedades son a modelo de Europa, por ejemplo, que todos los patriarcados, como sostenemos el de nuestros territorios, serían una derivación del europeo. Un patriarcado subdesarrollado y atrasado con respecto al patriarcado de Europa. Nosotras afirmamos la necesaria descolonización del tiempo y proponemos el concepto de *contemporaneidad descolonizada*. Cuando queremos relacionar a Abya Yala (América) y Europa, las entendemos como existencias, contemporáneas, al mismo tiempo y en paralelo. Nos explicamos, como Abya Yala y Europa, desconocían de la existencia, uno del otro. Pero, a pesar de esta realidad, igualmente y de todas maneras, existían al mismo tiempo en el planeta, aunque ignorara uno la existencia del otro y viceversa. A esto le llamamos una contemporaneidad de ignorancia mutua.

Ya hemos dicho que uno de los objetivos principales de este trabajo es demostrar lo que denominamos "1492: *entronque patriarcal*", sin embargo, para poder hacer tal afirmación es necesario partir de una deconstrucción del imaginario colonial que, respecto al tiempo y la comprensión del tiempo, se ha impuesto sobre nuestros cuerpos y territorios. Al mismo momento que ubicamos el hecho violento de la colonización, también debemos analizar que estas imposiciones fueron aceptadas por nuestros pueblos a pesar de las implicaciones nefastas para nuestros cuerpos, para nuestras vidas y para la construcción de nuestro futuro. Se hace necesario, entonces, asumir las responsabilidades que tenemos en la construcción de nuestro mundo, por un lado. Y, por otro, para señalar y explicar las formas de cómo liberarnos, es necesario empezar por algo que llamamos la descolonización del tiempo.

Figura 1:

Paralelismo y contemporaneidad de los tiempos



Nota: Paredes (2023)

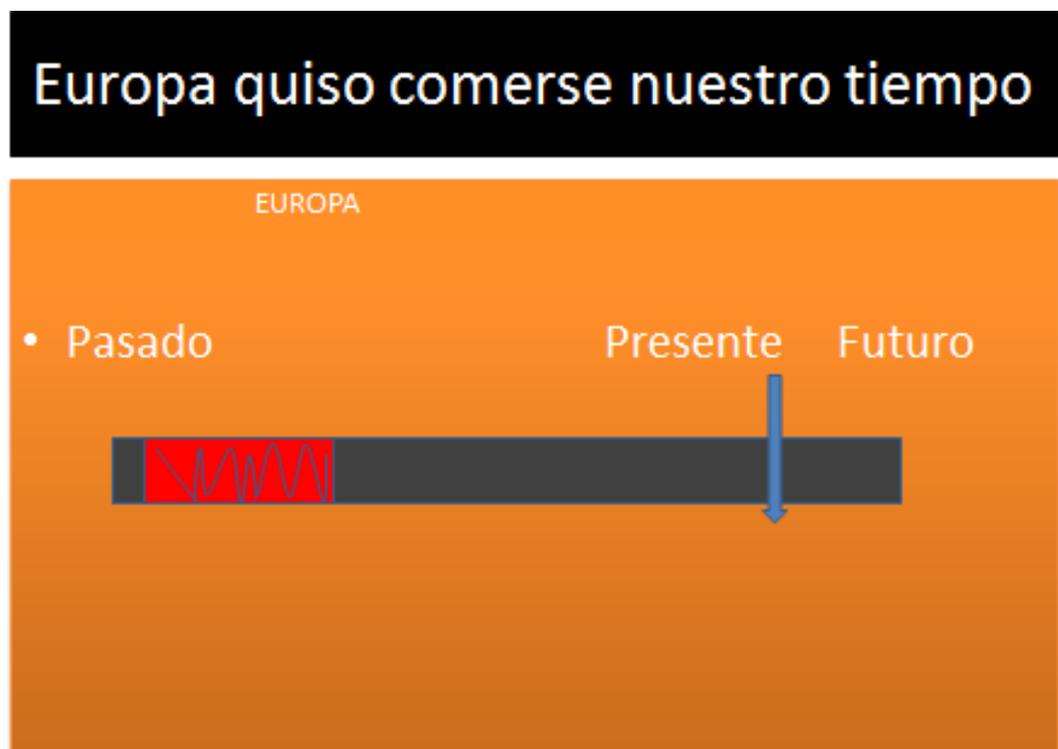
Es necesaria la descolonización del tiempo para poder entender que nuestro tiempo y nuestras vidas no se construyeron en base al modelo de Europa, que no somos discípulas de Europa ni que nuestras vidas pueden ser subsumidas en la comprensión del tiempo lineal de Europa. Mucho menos vamos a permitir que nos coloquen en el pasado de Europa bajo conceptos como el de primitivos, salvajes, atrasados, los que son habitualmente utilizados para definir a nuestros pueblos.

Dos tiempos independientes que se ignoraban uno a otro, como son el de Abya Yala y el de Europa, a través del hecho colonial de 1492 y en colaboración con una mentalidad reduccionista, propia de la Europa medieval del siglo XVI, se encontraron. Lo que hace Europa es reducir a su comprensión el mundo que encontraron en los territorios de Abya Yala. Se fagocitaron y comieron nuestros tiempos, territorios, vidas, cultura e historia. El resultado de esos actos fue etiquetarnos como incivilizados, atrasados, salvajes, según los parámetros de la cultura europea que era ignorante de nuestros parámetros culturales e incapaz de ver más allá de la codicia y el usufructo.

Es imprescindible la descolonización del tiempo para la recuperación de nuestro tiempo, nuestras vidas, nuestros cuerpos, nuestra memoria, nuestra dignidad, nuestros saberes y nuestras liberaciones.

Hemos ya dejado establecido que los tiempos no son los mismos. Uno, es el tiempo de Europa y, otro, el tiempo de nuestros territorios y nuestros pueblos, y que coexistimos en paralelo. En nuestras tierras se han dado formas propias de vida, de organización social y, por supuesto, de luchas. Aunque cuesta reconocerlo, también se ha dado un patriarcado ancestral con sus características propias.

Figura 2



Nota: Paredes (2023)

Cuando se habla de patriarcado ancestral, las feministas eurooccidentales presuponen que todos los patriarcados son a imagen del modelo del patriarcado de Europa. Lo que en realidad están diciendo es que ellas creen que, al nombrar al patriarcado en Europa, ya habrían descubierto todas las

formas de dominación hacia las mujeres en el planeta. Pues no parece ser así. Los patrones de vida del Kollasuyo – hoy llamada Bolivia- no parten de Europa y tampoco son, ni parecen haber producido sociedades atrasadas, por eso la necesidad de este trabajo de investigación.

Para poder empezar a entender el *entronque patriarcal* debemos aclarar que estos patriarcados -el ancestral del Tawantinsuyo y el colonial de Europa- no tuvieron que ver uno con otro hasta 1492. De ahí en adelante se van a complementar, articular y entrelazar para desgracia mayor de las mujeres de estos nuestros territorios, en Abya Yala.

5. Diseño metodológico: La intuición cognitiva del cuerpo

Este proyecto de investigación se enmarca dentro del paradigma cualitativo. Se involucra el uso de un método etnohistórico comparativo de ambos patriarcados, el colonial y el ancestral, aproximadamente entre los años 1500-1700, tanto en España como en Kollasuyo.

Haremos uso de un enfoque de arriba hacia abajo, o sea desde la historia de los sectores dominantes principalmente y desde allí inferir las reflexiones hacia los de abajo. Este enfoque es necesario debido a que, en el tratamiento de la información y las fuentes, lo producido por las clases gobernantes es de mayor accesibilidad a través de documentos y narrativas que los cronistas tanto hispanos como ladinos hacen y que forman parte de un gran campo amplio estudio en la actualidad. El enfoque de arriba hacia abajo es un enfoque que tiene que ver con el tratamiento de la información de los grupos dominantes y de poder que generalmente son los visibilizados en las fuentes accesibles.

6. Cinco campos de acción y lucha

Campo de acción y lucha es la delimitación teórico y política que defino como investigadora y parte de las luchas del Feminismo Comunitario de Abya Yala. He determinado cinco campos de acción y lucha (Paredes, 2009).

- **ESPACIO:** Las relaciones con la naturaleza y la relación de la tenencia de la tierra por parte de las mujeres.
- La concepción de poder, la práctica de la guerra y la organización de las mujeres comprenden la esfera del **MOVIMIENTO**

- El conocimiento y la ritualidad comprenden la **MEMORIA** de las mujeres
- El manejo de los cuerpos de las mujeres y su concepción comprende al **CUERPO**.
- El trabajo, el uso del trabajo, la descolonización del tiempo, constituirán el campo de análisis del **TIEMPO** de las mujeres.

Las técnicas de recolección de la información es la de revisión y análisis de fuentes de los cronistas y estudios sobre la época seleccionada. La investigación incluye, además, en la medida que se considere necesario, algunos otros materiales más allá de textos, tales como cuadros coloniales, imágenes de tejidos de la época o imágenes de piezas de alfarería. Como sostiene Andreu:

Todo contenido de un texto o una imagen pueden ser interpretado de una forma directa y manifiesta o de una forma soterrada de su sentido latente. Por tanto, se puede percibir de un texto o una imagen el contenido manifiesto, obvio, directo, que es representación y expresión del sentido que el autor pretende comunicar. Se puede además, percibir un texto, latente oculto, indirecto que se sirve del texto manifiesto como de un instrumento, para expresar el sentido oculto que el autor pretende transmitir. (2001, p.2)

El análisis de contenido, tanto visual como narrativo, permite acceder a un entendimiento tanto del patriarcado colonial como del patriarcado ancestral y las luchas de poder a través de las cuales los sujetos encontrados en el seno del entronque patriarcal redefinieron los alcances de la dominación. En este sentido ya está planteada una matriz de análisis de la propia cultura aymara a tomar en cuenta en el análisis de contenido. Recordemos: el arriba-abajo, es decir qué o quién se coloca arriba y abajo; por otra parte, qué o quién se coloca a la derecha y a la izquierda, como orden patrilineal y matrilineal. Esto es algo que ya Denise Arnold (1992) ha estudiado en su estudio del orden Andino.

6.1 Cuerpo

En Abya Yala la concepción del cuerpo como una integralidad era una realidad que continuaba después de la muerte; era esta la forma de pensar. En el *entronque patriarcal* esta concepción se ve reducida a un concepto binario entre cuerpo y alma. Pensamiento binario y maniqueo de Europa donde los cuerpos son objeto como lo es la naturaleza.

Ciertamente, también fue durante la cultura represiva del cristianismo,

como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos (sobre todo entre los siglos XV y XVI en plena Inquisición), que la primacía del “alma” fue enfatizada, quizás exasperada. Y porque el cuerpo fue el objeto básico de la represión, el alma, pudo aparecer casi separada de las relaciones intersubjetivas al interior del mundo cristiano. Pero esto no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado hasta Descartes, culminando el proceso de la secularización burguesa del pensamiento cristiano (Quijano, 2014).

Esta dicotomía desfavorece al cuerpo en favor del alma. Recordemos que, en el periodo del *entronque patriarcal*, los colonizadores estaban en acaloradas discusiones sobre si nuestros y nuestras ancestros indígenas tenían alma. Con certeza los y las indígenas tenían cuerpo y dada la visión, que favorece al alma, sus cuerpos van a quedar mucho más abajo en la escala social de la época y a merced de la más cruda explotación y opresión.

El desprecio de los cuerpos que caracteriza esta época estigmatiza mucho más los cuerpos de las mujeres indígenas y determina un lugar para ellas como susceptibles de ser usadas por el demonio, por ejemplo. Esta fue la forma de relacionarse con las mujeres indígenas. Sus cuerpos eran usables para las relaciones sexuales sin su consentimiento. Para el trabajo sin ninguna paga o, en el mejor de los casos, el trabajo de las mujeres indígenas estaba fundido o comprendido en el pago de los hombres indígenas.

Es necesario considerar las formas distintas en las que, en medio de este cambio radical, las mujeres, nuestras ancestros, manejaron sus cuerpos respecto al significado social y cultural que estos tenían. Las mujeres aymaras formaban parte importante de los *ayllus* y las comunidades en el Kollasuyo; las mujeres incas pertenecían a una jerarquía de quechuas. Son estas mujeres incas las que intentaron negociar un lugar en la sociedad colonial y lo lograron, en algunos casos. Las mujeres de los *ayllus*, en cambio, fueron mujeres que se rebelaron junto a los hombres indígenas, en las distintas sublevaciones mientras que, finalmente, otras prefirieron suicidarse. Algunas mujeres incas se convirtieron en parejas de los españoles, para poder mantener ciertos espacios de poder. En fin, fueron muchas las estrategias que las mujeres tuvieron que gestionar para tratar de mantener su lugar en la sociedad del *entronque patriarcal*.

El siguiente ejemplo lo ilustra:

Francisca Canapaynina, una descendiente de la nobleza costeña, solicitó el curacazgo de Nariguala, ella reunió testimonios que probaban cómo las mujeres podían gobernar antes de la conquista española. [...] Al apoyar las pretensiones de Doña Francisca, algunos testigos aseguraban que [...] “corre la sucesión por ellas de la misma manera que por los varones”. Otros, también partidarios suyos, afirmaban que las mujeres podían gobernar;

pero éstos emplearon un argumento distinto. Por tradición, dijeron, una descendiente femenina podía acceder al cargo si un curaca no dejaba heredero masculino (Rostworowski, 1961, p. 29).

Como refiere Silverblat (1990) la sociedad ya estaba cambiando a favor de la colonización, pues en esta forma, los partidarios de Doña Francisca estaban, en realidad, citando las formas hispanas de la herencia para justificar la legitimidad de su retención

El nuevo significado de la pareja en el matrimonio colonial puso a las mujeres y sus cuerpos a merced de los maridos, hombres indígenas que no tuvieron problema en asumir el mando de “sus” mujeres e incluso arrebatarle la autoridad y el acceso al uso de la tierra. El abuso sexual de las mujeres del Kollasuyo era cometido tanto por los colonizadores como por los indígenas. El significado de este hecho es muy profundo en lo que respecta a los cuerpos de las mujeres. Sin duda el abuso sexual es una violencia, pero una cosa es que esta violencia venga de los invasores enemigos y otra cosa es que venga de los propios hermanos y parientes, sobre todo considerando que hasta antes de la invasión colonial las mujeres, nuestras ancestras, tenían autonomía sobre sus cuerpos y su sexualidad.

A medida que las normas y las estructuras de la sociedad occidental penetraban en los *ayllus*, los hombres –“dueños” de sus “parientes” – manipularon a las mujeres con el fin de obtener cargos de ventaja relativa. Guamán Poma relata que:

[...] algunos yndios cazados, ellos propios lleuan a sus mugeres y algunos lo lleuan a las ijas o ermanas o sobrinas a los padres de la dotrina y lo mete a las cocinas y lo alcagüetea. Ellos propios lo concienten porque le haga alcalde o fiscal O sacristán. Y ancí tiene tanto fabor del yndio”. [1980, 11: 582h]

[...] después de auielle castigado [el fiscal] le pidió una hija suya que tenía. Y le dixo que más onrra tenía que fuese muger del padre que no de un yndio hatun runa tributario... y que le defendería de los caciques prencipales y de alcaldes: yque le, daría a ueuer uino cienpre, pan y carne y que no le quitaría la uara de fiscal toda su uida. [Guamán Poma. 1980, II: 544] (Silverblat, 1990, p. 6)

6.2 Espacio

En el *entronque patriarcal* la tierra, que en la concepción de los pueblos originarios era madre, se convierte en una superficie continua que se puede lotear a través de la propiedad privada. Toda la riqueza de la concepción

indígena de los espacios, como la dualidad hombre- mujer, el equilibrio, la reciprocidad, la cooperación, queda violentada. La tierra no es la Madre; la Pachamama se convierte en un objeto para la propiedad, la extracción y la explotación.

Se cambian los centros de equilibrio ritual y poder político por criterios eurocéntricos. El eurocentrismo cambia los centros de poder territoriales y los territorios de Abya Yala pasan a ser considerados aptos para la extracción. Los centros espirituales, las *huacas*, los lugares de las fiestas, del almacenamiento de alimentos para la comunidad, son depredados, descuidados, y demolidos. Todos los espacios en los que se movían las mujeres indígenas y sobre los que ejercían agencia son expropiados y aniquilados.

Algunos hombres y mujeres incas intentaron conservar tierras y lo lograron haciendo pactos con los españoles, pero las mujeres de los *ayllus* fueron despojadas de sus tierras y su trabajo agrícola usufructuado por la colonia. Dejando a algunos hombres indígenas como autoridades en algunos territorios, la colonia despojó a las mujeres de tierra y violentó la concepción de que la tierra no era propiedad privada. Este hecho del despojo de tierra a las mujeres indígenas tuvo la colaboración, podemos decir la traición, de los hombres indígenas. Ejemplo de ello es que luego, cuando en 1952 se hace la reforma agraria en el campo, la tierra es para el jefe de familia. Para entonces ya a la comunidad se le olvidó que las mujeres tenían derecho a la tierra, por lo menos a medio *tupu*¹⁸, ya que los hombres tenían derecho a un *tupu* antes de la invasión colonial.

Esta actitud en la revolución de 1952 y la reforma agraria en Bolivia brindó a los hombres indígenas de los *ayllus* —nuestros abuelos— una segunda oportunidad de restituirle tierras a las mujeres pero no, no la devolvieron, sino que los abuelos aceptaron los títulos. Esta vez es el Estado republicano nacionalista el que le dió a los hombres indígenas el poder sobre las mujeres indígenas.

En Europa, a mediados del siglo XVI, los comerciantes europeos habían expropiado buena parte de la tierra. Pero el mayor proceso de privatización y cercamiento de tierras tuvo lugar en el continente americano, donde a comienzos del siglo XVII los españoles se habían apropiado de un tercio de las tierras comunales indígenas bajo el sistema de la encomienda. Por otro lado, la caza de esclavos en África trajo como consecuencia la pérdida de sus tierras en África y privó, a muchas comunidades africanas, de sus mejores jóvenes. Desde el comienzo del capitalismo en lo que podemos entender como la acumulación originaria de capital, el cercamiento de las tierras

18 Medida de tierra.

comunes fue fundamental para empobrecer a quienes no habían nacido con privilegios de casta (Federici, 2010). Luego, las guerras y la privatización de la tierra, que son hechos posteriores, fueron empobreciendo a lo que ya se va a llamar: clase trabajadora.

6.3 Tiempo

Una percepción y vivencia dominante del tiempo lineal, que se impone desde Europa en el siglo XVI, pone en el pasado a nuestros espacios-tiempo de Abya Yala. Por lo tanto, percibe y vive la contemporaneidad desde su ombligo. Así, va a circunscribirse y limitarse la percepción y vivencia de la contemporaneidad al espacio y tiempo del territorio de Europa, a la cultura europea, y a los y las europeas. Entonces los tiempos, los cuerpos, las memorias y saberes y los espacios se reorganizan temporal y espacialmente alrededor de Europa. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital los cuales de allí en adelante consistieron en la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América (Quijano, 20014, p.220).

En Europa, por otra parte, el capitalismo captura para su usufructo el trabajo de los hombres y mujeres sin tierra y los convierte en sus proletarios. Se puede decir que al naturalizar el trabajo de las mujeres en la casa y no darle valor monetario ni salarial, el capitalismo incipiente, “se come” el tiempo de las mujeres en Europa para producir acumulación de capital y riqueza.

6.4 Movimiento

El entronque de los patriarcados tiene por consecuencia que las mujeres indígenas pierden su autonomía en todo tipo de decisiones; pierden autoridad, pierden su linaje de mujeres y pierden territorios sobre los cuales tenían mando autónomo. Aquella organización que una vez tuvieron y que puso a disposición de las mujeres la capacidad de ejercer mando, termina dando paso a las costumbres del patriarcado colonial, que propone a los hombres indígenas convertirse en controladores y autoridades de las mujeres indígenas. Esto es, desde nuestro punto de vista, una traición de los ancestros hombres indígenas a las mujeres indígenas y a los usos, costumbres y cultura de nuestros *ayllus* y comunidades. Esto fue posible porque ya en el incario —patriarcado ancestral— los hombres incas usaban

a las mujeres como regalos a otros hombres del Tahuantinsuyo con el fin de afirmar dominio y trabajo en favor de los incas y las coyas. El caso de Francisca Canapaynina lo ejemplifica: “[...] para 1625 Doña Francisca ya no era llamada la curaca de Nariguala, más bien su esposo, Don Juan Temoche, fue inscrito como “cacique y gobernador” de este ayllu” (Rostworowski, 1961, p. 34). Y, en otro pasaje: “Temoche había comenzado a ejercer el control del curacazgo que originalmente había pertenecido a su esposa”. (Silverblat, 1990, p. 6)

Nuestros ancestros hombres indígenas fueron aceptando la imposición de la colonia, aprendiendo rápidamente la explotación y dominio sobre las mujeres cuando, hasta entonces, eran participantes de una dualidad hombre -mujer, y además formaban parte de la distribución recíproca y de los ritos y cultos de las *huacas* fundadoras, que eran de hombres y de mujeres. Con el *entronque patriarcal*, los hombres indígenas aceptan y buscan privilegios usando a las mujeres como intercambio, pactos y alianzas de poder entre hombres. Es verdad también que hubo indios rebeldes que, junto a las mujeres indígenas, se rebelaron y se sublevaron permanentemente en los territorios del Kollasuyo. No nos extraña en lo más mínimo que hayan sido principalmente las mujeres las principales rebeldes y sublevadas.

6.5 Memoria

En el *entronque* patriarcal, las mujeres indígenas fueron condenadas al olvido; muchas eran las presiones sobre nuestras ancestras del Kollasuyo. Se quería borrar la existencia de un tiempo en el que ellas participaban en mejores condiciones en la vida social, política, económica y militar de estos territorios. Las mujeres fueron criminalizadas por los colonizadores, por los curas catequizadores y por las autoridades indígenas aliadas al poder colonial. Irene Silverblat nos refiere que los colonizadores:

amenazaban a las mujeres y abusaban de ellas en formas que resultaban ilegítimas según los códigos sociales y morales precolombinos. Por otra parte, las instituciones políticas y religiosas locales impuestas por los españoles, negaban a la mujer un acceso directo a los canales oficiales de autoridad que regulaban la vida comunitaria. Dijo Lucía Suyo Carhua, acusada por los extirpadores de idolatrías de ser una hechicera y una sacerdotisa de la herejía: “. . . ya beys que oy es tiempo al rebés... porque estamos perseguidos (AAL: Leg. 2, Exp. XIV, f. 2v (1990, p. 9)

Un mundo, un tiempo y un espacio dados vuelta, desequilibrados, incomprensibles para las mujeres indígenas que, además, ven a sus hermanos, los hombres indígenas, participar de ese despojo de la memoria ancestral de los *ayllus*. No solo se perdía la memoria de las mujeres sino

la memoria larga de la vida y la organización social en los territorios del Kollasuyo.

En el *entronque patriarcal* se impone el racionalismo racista y la religión católica como necesarios para reducir las concepciones que antes había sobre la vida, el mundo, el conocimiento, y el futuro. La persecución en los juicios de extirpación de idolatrías era principalmente contra mujeres indígenas de los *ayllus* y comunidades campesinas que continuaban con los ritos de las *huacas*, mientras los hombres indígenas poco a poco se convertían en ayudantes de los curas catequizadores e inquisidores. Los linajes de las mujeres son sepultados. Los propios cronistas rescatan la palabra de los indios pero no así la de las indias. Mientras la catequización y la extirpación de idolatrías pretende erradicar la memoria de la cultura y la ancestralidad, las mujeres de los *ayllus* campesinos mantienen los ritos y los lugares sagrados y cuidan de las *huacas* para mantener la memoria no solo de ellas sino de las comunidades. Esto ha de ser muy importante para las posteriores sublevaciones y para la construcción del hoy llamado “proceso de cambio” en Bolivia.

A mediados del siglo XVI en Europa, en las mismas décadas en que los invasores españoles colonizaban los pueblos en Abya Yala, se incrementó la cantidad de mujeres juzgadas como brujas, y su persecución pasó a las cortes seculares. Fue esto una persecución a las mujeres que tenían una economía, saberes o propiedades que desde la autonomía significaban un peligro para la nueva conformación de la producción que proponía Europa y la acumulación originaria del capital (Federici, 2010).

Figura 3

Esquema comparativo de los dos patriarcados concurrentes en el entronque patriarcal

	Patriarcado ancestral Abya Yala	Patriarcado colonial Europa
CUERPO	El cuerpo era y es entendido como una unidad material, biológica, energética y ritual.	Hay una división entre cuerpo y alma. El cuerpo es natural, el alma espiritual.
	Los cuerpos: hijos e hijas de la madre naturaleza Pachamama.	El hombre dominador de la naturaleza
	El cuerpo era comprendido y respetado según la edad y el sexo.	El cuerpo como objeto del pecado, el desnudo como exilio, punición y locura.
	Las mujeres, las ancestras del kollasuyo, estaban presentes en el trabajo, en la ritualidad, en el uso de su tiempo, en el tratamiento de la memoria y de las momias y en las decisiones de sus territorios.	El trabajo doméstico se invisibiliza para usufructo de la acumulación originaria del capital. Las mujeres estaban excluidas de los ritos, buscaban estrategias para participar, pero siempre bajo la supervisión de los hombres.
	La salud de las mujeres, las niñas y los niños la manejaban las mujeres.	
	Las mujeres y hombres en los ayllus y comunidades participaban juntos en todos los trabajos, tanto domésticos como fuera de la casa.	Si los cuerpos de las mujeres eran el pecado, la sinrazón, su palabra no valía, no pensaban por sí mismas, por lo tanto, eran usadas por el demonio.
	Existía la unión a prueba <i>sirwicuy</i> , las y los hijos eran protegidos por la comunidad.	Las imágenes del cuerpo de la divinidad eran hombres y, si aparecen mujeres, éstas serán subordinadas a ellos.
	Las coyas no tenían esposos secundarios, por lo tanto, inferimos que era un privilegio de los incas las relaciones secundarias.	
	Principalmente las niñas y las mujeres eran usadas para pactos alianzas y manejo de la reciprocidad en las relaciones de poder, en el mantenimiento de la autoridad y los símbolos rituales necesarios de un Estado.	

Esquema comparativo de los dos patriarcados concurrentes en el entronque patriarcal

	Patriarcado ancestral Abya Yala	Patriarcado colonial Europa
ESPACIO	No había propiedad privada de la tierra y más bien había un uso jerárquico, segmentado y privilegiado del trabajo de la tierra, en favor de incas y coyas.	Las mujeres en Europa estaban bajo la ley de la propiedad privada de la tierra.
	Todas las mujeres tenían tierra. Al nacer los hombres recibían un tupu y las mujeres medio tupu. El espacio y el tiempo estaban unidos, la Pacha, el espacio territorial, se lo percibía a partir del uso de la tierra en los tiempos del trabajo agrícola. El espacio estaba concebido en tres estratos, el Akapacha (arriba), el Manqhapacha (abajo), y el Alax pacha abajo. Dos lateralidades, izquierda (mujer) y derecha (hombre). En el Akapacha cuatro partes iguales y complementarias o suyos . En cada suyo un Hanan (arriba o fuerte) y un Urin (abajo débil).	La propiedad privada de la tierra, poco a poco, toma también la tierra común y los campesinos y campesinas son expulsados de sus tierras. Las mujeres fueron despojadas de sus tierras y perdieron el derecho a la tierra. La tierra de algunas mujeres era controlada por sus maridos.
	La concepción del tiempo es circular: el culto a los y las ancestras mantiene la circularidad de la vida. Las mujeres manejaban conocimientos y saberes y eran valoradas por ello. Por ejemplo, los saberes de la medicina para sus cuerpos y los cuerpos de las niñas y niños.	La concepción del tiempo es lineal Las jornadas del trabajo de las mujeres se duplica, pues el trabajo doméstico es invisibilizado. Las mujeres con su trabajo sirven a los hombres en sus casas y familias. Tienen menos tiempo libre y además la crianza de los hijos es obligación de las mujeres. El mismo trabajo que las mujeres hacían igual que los hombres fuera de la casa es pagado con menor salario.
MOVIMIENTO	Las mujeres tenían mando y decisión política, como se puede ver en la sublevación indígena de 1871. Bartolina Sisa tenía bajo su mando un ejército indígena además de la logística de la sublevación.	Las mujeres buscaron muchas estrategias para visibilizarse tanto en la iglesia, en el conocimiento, como en la subsistencia. Se organizaron alrededor de los conventos, los movimientos milenaristas y heréticos, las beguinas y las querellantes. Las mujeres no tenían mando político y mucho menos militar.

Esquema comparativo de los dos patriarcados concurrentes en el entronque patriarcal

	Patriarcado ancestral Abya Yala	Patriarcado colonial Europa
MEMORIA	<p>Los mitos fundacionales refieren al sol y la luna como creadores: sol, los hombres; luna, las mujeres. El origen de la humanidad descansa en cuatro mujeres y cuatro hombres hermanos. O cuatro parejas.</p> <p>Las mujeres manejaban y tenían acceso a los ritos de las comunidades. Ellas estaban encargadas de las momias de sus ancestros mujeres en los ayllus.</p> <p>Las mujeres de los incas seguían manteniendo el culto del difunto momificado y, a través de esto, mantenían vigencia en las decisiones políticas.</p> <p>Las mujeres están en la memoria colectiva de los relatos como guerreras, como madres y cuidadoras de vida, como también deliberantes y definitivas al momento de pasar el gobierno y las jerarquías de poderes.</p>	<p>Los mitos fundacionales están determinados por la presencia de dioses creadores, que crea al primer hombre y de este hombre se deriva la mujer.</p> <p>Las mujeres no tenían acceso ni realizaban los ritos, estos ritos eran controlados institucionalmente por la Iglesia católica y manejada por hombres.</p> <p>Las mujeres no tenían acceso a los saberes y los conocimientos, sino que dicho acceso estaba mediado por hombres.</p> <p>A medida que su participación y aportes crecían, más bien eran perseguidas y quemadas por brujas.</p>

Nota: Paredes (2023)

Figura 4

ENTRONQUE PATRIARCAL	
CUERPO	<p>Se impone una mirada racional racista, binaria y maniquea de la vida, donde los cuerpos están en contraposición del alma. La mujer pervierte el alma.</p> <p>Los patrones estéticos de los cuerpos de las mujeres euro-occidentales son impuestos en este periodo, hecho que, sumado a los conceptos de raza, consigue que indias y negras sean excluidas de una mirada respetuosa y enriquecedora de los cuerpos. Las mujeres indígenas y las negras pueden, además, ser usadas sexualmente, en trabajos gratuitos o ser esclavizadas.</p>
ESPACIO	<p>El eurocentrismo cambia los centros de poder territoriales y los territorios de Abya Yala. La tierra y los territorios son depredados y considerados para la extracción. Descuidados, demolidos, los centros espirituales, las huacas, los lugares de las fiestas, del almacenamiento de alimentos para la comunidad y, en general, los lugares y espacios de las mujeres indígenas son expropiados y aniquilados.</p> <p>Las mujeres indígenas son despojadas de sus tierras y territorios con complicidad de los hombres indígenas.</p> <p>Posteriormente, cuando en 1952 se hace la reforma agraria en el campo, la tierra es para el jefe de familia, para entonces ya a la comunidad se le olvidó que las mujeres indígenas tenían derecho a la tierra.</p> <p>En el entronque patriarcal, la tierra se convierte en una superficie continua que se puede lotear a través de la propiedad privada. Toda la riqueza de la concepción indígena de los espacios se pierde.</p> <p>La tierra ya no es la Madre, la Pachamama, al igual que las mujeres, se convierte en un objeto para la propiedad, la extracción y la explotación.</p>
TIEMPO	<p>El capitalismo del siglo XVI produce mayor acumulación de capital y riqueza a expensas de capturar el trabajo de las mujeres indígenas de Abya Yala en cuatro jornadas de trabajo:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. En Abya Yala, el trabajo se produce en condiciones coloniales. Esto quiere decir que el trabajo de hombres y mujeres en las colonias no es pagado, ni valorado de la misma manera que en Europa, mismo que en Europa ya estaban mal pagados. Abya Yala se convierte en productor de materias primas. 2. Las mujeres indígenas producen en el campo principalmente, subsidiando a las ciudades coloniales con su trabajo como, por ejemplo, la producción de alimentos. 3. En la misma área rural, la mujer indígena y su trabajo es menos valorado, las mujeres indígenas son sumadas a la paga de los hombres indígenas o directamente no pagadas. 4. Las mujeres realizan el trabajo doméstico invisibilizado como trabajo.

ENTRONQUE PATRIARCAL	
MOVIMIENTO	<p>El entronque patriarcal es construido desde los valores coloniales. Los hombres colonizadores no admitían a las mujeres, mucho menos a las mujeres indígenas, en cargos de autoridad y mando. Eso estaba destinado a hombres.</p> <p>Las mujeres del Kollasuyo ya no podían continuar con sus formas ancestrales de organizaciones autónomas. Buscaron distintas formas de recuperar su organización, pero esto fue imposible, pues los hombres indígenas, aceptaron la propuesta de los hombres colonizadores, que era tutelar y arrebatar la autoridad de las mujeres indígenas. Aquí es donde evidenciamos que los hombres pactan y entroncan sus patriarcados, con hegemonía del patriarcado colonizador.</p> <p>Los hombres indígenas “administran” los cuerpos de las mujeres para obtener mando, bienes y privilegios en la sociedad colonizada. Aquí se ve que un patriarcado ancestral que usó a las mujeres para alianzas políticas y afirmación de territorios en el Kollasuyo [pero donde las mujeres tenían cierta autonomía] ahora, con el entronque patriarcal, convierte a las mujeres indígenas en objeto de todos los hombres y les arrebata el derecho a tomar decisiones. Las mujeres, en el entronque patriarcal, no tienen derechos sobre nada.</p> <p>Son las mujeres indígenas quienes se van a sublevar permanentemente en los territorios del Kollasuyo. Son también las que bajan de El Alto y de las laderas de la ciudad de La Paz en la insurrección del 2003, que da lugar al actual proceso de cambio.</p>
MEMORIA	<p>En el entronque patriarcal las mujeres indígenas fueron condenadas al olvido. No solo se perdía la memoria de las mujeres, sino la memoria larga de la vida y la organización social en los territorios del Kollasuyo.</p> <p>Las mujeres indígenas eran criminalizadas por los colonizadores, por los curas catequizadores y por las autoridades indígenas ya aliadas al poder colonial. Se les arrebataba su memoria para poder usufructuar de sus tierras, sus saberes, sus cuerpos y su trabajo.</p> <p>Un mundo, un tiempo y un espacio “dado la vuelta”, desequilibrado, incomprensible, para las mujeres indígenas.</p> <p>En el entronque patriarcal se impone el racionalismo racista y la religión católica como necesidad de reducir las concepciones indígenas sobre la vida, el mundo, el conocimiento, y el futuro.</p> <p>Los linajes de las mujeres indígenas son sepultados, los propios cronistas lo que rescatan es la palabra de “los indios”.</p> <p>Con la catequización y la extirpación de idolatrías se pretende extirpar la memoria de la cultura y la ancestralidad. Mientras tanto, las mujeres de los ayllus campesinos mantienen los ritos y los lugares sagrados y cuidan de las huacas. Eso permite mantener la memoria no solo de ellas sino de las comunidades, que se convertirán en elementos muy importantes para las posteriores sublevaciones y para la construcción del hoy llamado “proceso de cambio”.</p> <p>A mediados del siglo XVI, la cantidad de mujeres juzgadas como brujas aumentó y su persecución pasó a las cortes seculares. Esta fue una persecución a las mujeres que tenían una economía, saberes o propiedades que por su autonomía eran un peligro para la nueva conformación de la producción en Europa y la acumulación originaria del capital.</p>

Nota: Paredes (2023)

Conclusiones

La definición de patriarcado como un sistema de todas las opresiones que vive la humanidad y la madre y hermana naturaleza que se construye históricamente sobre los cuerpos de las mujeres (Paredes, 2009) nos ha permitido, en este trabajo, entender que el dominio y la opresión de las mujeres es un hecho que sirve para estructurar un sistema mundial de dominación de unos seres humanos sobre otros seres humanos, de la naturaleza, de los pueblos y las clases sociales.

Demostrar las relaciones jerárquicas hacia las mujeres en el Tahuantinsuyo evidenció la existencia de lo que llamamos el patriarcado ancestral, que en la práctica de sus relaciones jerárquicas sentó las bases ideológicas, rituales y políticas, para que se dé el *entronque patriarcal*. Este último opera como una suerte de pactos, alianzas y complicidades entre la mayoría de los hombres indígenas y algunas mujeres indígenas con los invasores colonizadores. Este *entronque patriarcal* luego da origen al actual sistema de dominación histórica con el que lidiamos en las luchas de la despatriarcalización en los territorios del Estado Plurinacional de Bolivia.

Lo que el *entronque patriarcal* ha derrotado es a la comunidad, que es la que fue amenazada en aquellos ataques y depredaciones que se realizaron en todo el camino perverso de la construcción de este sistema-mundo-moderno, de dominio patriarcal, en el que vivimos. La humanidad no nace con una mitad oprimiendo a la otra; no nace con la práctica de los hombres oprimiendo a las mujeres, que somos la otra mitad. Tampoco nace explotando y mucho menos, depredando la naturaleza. El patriarcado, entonces, derrota los principios comunitarios del equilibrio, la armonía, la reciprocidad, la cooperación, la ayuda mutua, el respeto y cuidado para la existencia y la vida.

El entronque patriarcal es el sistema de sistemas que comprende todas las formas de dominio, crea otros sistemas como el capitalismo, el esclavismo, el colonialismo, el imperialismo y el neoliberalismo, no solo en nuestros territorios. Es a este sistema de dominio patriarcal al cual las mujeres en Bolivia se están enfrentando desde las políticas públicas, en el Estado Plurinacional, con el proceso de cambio de los pueblos originarios y organizaciones sociales.

REFERENCIAS

- ANDREU, J. (2001). *Las técnicas de Análisis de Contenido, Una revisión actualizada*. Andalucía. Recuperado de <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2018/02/Andreu.-analisis-de-contenido.-34-pags-pdf.pdf>
- ARNOLD, D., JIMENEZ, J. y YAPITA, J. (1992). *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. HISBOL ILCA.
- FEDERECI, S. (2010). *El Calibán y la Bruja*. Traducción de V. Hendel-L. Touza. Traficantes de Sueños.
- Ley 070 de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, 20 de diciembre de 2010. MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. Gaceta oficial de Bolivia.
- PAREDES, J. (2009). *Hilando Fino, desde el Feminismo comunitario*. Mujeres Creando Comunidad.
- PAREDES, J. (2016). *El Desafío de la despatriarcalización*. FECAY
- ROWSTOROWSKI, M. (1961). *Curacas y sucesiones: costa norte*. Recuperado de <https://fundacion-rama.com/wp-content/uploads/2022/07/1109.-Curacas-y-sucesiones-%E2%80%A6-Rostworowski-copia.pdf>
- SEPÚLVEDA GINES, J. 1490/1573. (2006). *Demócrates Segundo. De las justas causas de la guerra contra los indios*. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064_14.html
- SILVERBLAT, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y Coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Recuperado de <https://es.scribd.com/document/91413211/Luna-sol-y-brujas-Genero-y-clases-en-los-Andes-prehispanicos-y-coloniales-Irene-Silverblatt-Cap-IV-La-perdida-de-los-derechos-politicos>
- QUIJANO, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. en Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO.

