

Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana

Vol. 14 N° 1 | 2024
Enero / Junio 2024

Feminismos comunitarios y epistemologías indígenas en la voz de Aura Cumes

Community feminisms and indigenous epistemologies in the voice of Aura Cumes

Mariana Alvarado



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/7834>
ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Mariana Alvarado, «Feminismos comunitarios y epistemologías indígenas en la voz de Aura Cumes», *Corpus* [En línea], Vol. 14 N° 1 | 2024, Publicado el 13 agosto 2024, consultado el 13 agosto 2024. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/7834>

This text was automatically generated on August 13, 2024.



Únicamente el texto se puede utilizar bajo licencia CC BY-NC 4.0. Salvo indicación contraria, los demás elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

Feminismos comunitarios y epistemologías indígenas en la voz de Aura Cumes¹

Community feminisms and indigenous epistemologies in the voice of Aura Cumes

Mariana Alvarado

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 12/3/2023

Fecha de aceptación para publicación: 10/6/24

Centrar los debates en si entre los negros e indígenas hay “más” o “menos” machismo, en que si las mujeres indígenas y negras son “más” o “menos” sumisas que las blancas o las mestizas, o empeñarse en construir un modelo universal de mujer, ha desgastado a los movimientos de mujeres. Mientras tanto, se ha dejado –y se deja– de lado lo que sí importa: comprender cómo y por qué se dan determinadas situaciones y qué implica ello para la vida de las mujeres (Cumes, 2009, p. 48).

- 1 En Abya Yala² se articulan los feminismos de mujeres de origen indígena como el de Aura Cumes (Maya- Kaqchikel de Guatemala) y el de Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, Bolivia), junto al feminismo comunitario en las figuras de pensadoras como Julieta Paredes (Aymara-boliviana), Lorena Cabnal (originaria de Santa María de Xalapán, referente maya), Adriana Guzmán (Aymara originaria de Chukiagu Marka, La Paz, Bolivia) y María Galindo (anarcofeminista, La Paz, Bolivia).³
- 2 Referirnos a los feminismos comunitarios obliga a situarnos en los movimientos que fundan y a los que se acoplan. Hacia 1992 se conforma Mujeres Creando integrado por María Galindo y Julieta Paredes. Un inicio que se bifurca en 2002 entre Mujeres Creando y Mujeres Creando Comunidad. Mientras Galindo sigue activando desde Mujeres Creando hasta la actualidad, Mujeres Creando Comunidad tuvo a Julieta Paredes y

Adriana Guzmán como referentes hasta el 2012 cuando fue disuelto. Guzmán pasa a formar parte del Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia y Feministas de Abya Yala. Lorena Cabnal forma parte de la Asociación de mujeres xinkas de Santa María en la montaña de Xalapán como referente de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew-Guatemala, en tanto que Aura Cumes es cofundadora de la comunidad de Estudios Mayas.

- 3 Al ingresar en los feminismos indígenas y comunitarios advertimos lo que des(a)nudan⁴ y aquello en lo que se anudan. Des(a)nudan la producción teórica de los feminismos del sur en su complicidad con el feminismo occidental para producir a la otra, la mujer del tercer mundo y se anudan en la visibilización y el (auto)reconocimiento de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas con experiencias propias y memorias e historias colectivas. Des(a)nudan el uso universalista de las categorías de género y el uso transcultural de la categoría de patriarcado. Se anudan en el rechazo al androcentrismo y en la división dicotómica del mundo en mujeres y varones, así como a la escisión hombre y naturaleza. Des(a)nudan la autonomía sobre el propio cuerpo en relación con los derechos sexuales y reproductivos que, en los feminismos blancos, se ha centrado en el embarazo, el parto, el aborto, el control sobre los hijos legítimos que portan apellido para anudarse en las ausencias, los silencios, las alianzas, los robos y negociaciones para quienes sus hijos no heredaban la posición de humanos. Des(a)nudan el origen de la opresión “común” de las mujeres poniendo en cuestión la sororidad⁵ y se anudan en la denuncia de la alianza racial entre mujeres blancas que para sostener el mundo que habitan reproducen a la india como sierva. Se anudan en la urgencia de recuperar las epistemologías ancestrales como prácticas de resistencia.
- 4 Para los feminismos indígenas y comunitarios ni el género ni el patriarcado explican lo “común” de la opresión. En términos de Aura Cumes (2009) el problema de las mujeres en cuanto mujeres no es la indiferencia de los varones frente a la violencia contra las mujeres, sino que la identidad del sexo femenino está al servicio de la opresión, la dependencia, la explotación; el problema no radica en que las mujeres dejen de ser mujeres⁶ sino, en todo caso, en que aquello que las “igualara” se constituye en diferencia. Ni los varones, ni los blancos son diferentes; la gente negra, los esclavos e indias sí lo son. La identidad que constituye esa diferencia y, en la cual, para los feminismos hegemónicos, se sostiene lo “común” de la opresión de género no es igualitaria, encubre desigualdades, inequidades e injusticias. No todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, ni las mismas experiencias, ni la misma historia, ni todas las luchas son la misma lucha contra el patriarcado.

Si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas frente al patriarcado de diferentes maneras, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. (Cumes, 2009, p. 34).

- 5 Algunas preguntas que parecían tener respuesta para los feminismos hegemónicos no la tienen para los feminismos comunitarios e indígenas que vienen a desordenar los materiales con los que aquellos elaboraron sus marcos teóricos. Cabe, entonces, preguntar: ¿es posible hablar de género en comunidades indígenas? ¿cuáles fueron las formas de organización preintrusión? ¿existe el género en cosmovisiones ancestrales? ¿existió un patriarcado preintrusión? ¿cómo registrar las imposiciones y las

afectaciones que el sistema moderno colonial de género introdujo en comunidades preintrusión?

- 6 En este escrito me propongo intentar modular los sentidos de los problemas que los feminismos comunitarios e indígenas interpelan a pensar en conversación; me referiré en lo que sigue a la producción teórica de Aura Cumes. Asumo lo que considero un compromiso intelectual y, por tanto, epistémico y político: hacernos cargo del duelo colonial desde la herida colonial para contribuir a la restitución de la capacidad de tramar el propio destino histórico de los pueblos indígenas, expoliada y expropiada por la episteme moderna colonial que, en términos de corresponsabilidad con el buen vivir, contribuiría a la sanación del tejido comunitario; por ello, para dar inicio a este *texere*, abrazo en la *femealogía*⁷, que invoca Cumes (2018b), a *Las mujeres mayas de ayer, hoy y siempre*.

Colonialismo, capitalismo, patriarcado

- 7 El feminismo comunitario sostiene que el orden colonial tiene lugar en el entronque de patriarcados: entre “el patriarcado precolonial y el patriarcado occidental”; el patriarcado habría tenido lugar en comunidades preintrusión, pero también habría sido herencia colonial (Paredes, 2013). Algunas posturas del feminismo indígena sostienen que es imposible hablar de un patriarcado ancestral (Cumes, 2009). Entre esas posiciones, otras voces venidas del feminismo decolonial, asumen la inexistencia del género como principio ordenador de las relaciones (Lugones, 2014) y otras, que existía un patriarcado de baja intensidad (Segato, 2014).
- 8 Aura Cumes señala que “patriarcado”, en cuanto noción analítica que designa un “orden de género” –androcentrado, jerárquico, binario, autoritario–, se impuso con presumida existencia a cualquier sociedad en occidente. En Guatemala, las mujeres mayas frente al feminismo hegemónico asumen que patriarcado y género son conceptos occidentales que no son traducibles ni aplicables a la cosmovisión maya. Insiste en visibilizar la pretensión de querer imponer nociones occidentales que alteran la organización propia, la forma en que se estructuran y el sentido de mundo de los pueblos indígenas.
- 9 El testimonio de Domitila Barrios de Chungara (Viezzler, 1977), mujer de los Andes bolivianos que llegó a la Tribuna del Año Internacional de la Mujer, organizada por las Naciones Unidas, en México en 1975, en representación del Comité de Amas de Casa⁸ del Siglo XX (organización que agrupa a las esposas de los trabajadores mineros), da cuenta de lo que vivió y de lo que otras hablaron: el trabajo cotidiano del ama de casa, base de la reproducción de la existencia material para la explotación de los trabajadores de la mina, de su familia y de ella. Domitila habla, no es hablada, sus experiencias han sido solapadas en las voces de los feminismos blancos del Norte (Friedam, 1963; Rubin, 1975; Millet, 1970; Firestone, 1973); no pretende hacer un análisis histórico del trabajo en Bolivia ni del movimiento sindical minero sino, en todo caso, ser dueña de su destino en la lucha del pueblo. “Yo me llamo Basilia, Basilia Catari, de Chualuma he venido a trabajar a La Paz” (Mujeres Creando, 2020, p. 38). Indígena, migrante, lesbiana, trabajadora del hogar asalariada, cuidadora de infancias, víctima de violencia de sus empleadoras y de explotación laboral, dirigente sindical⁹. En el prólogo escrito por Dominga Mamani señala “la compañera pensó que las empleadoras serían buenas con ella” (Mujeres Creando, 2020, p. 13). En América Latina, las mujeres blancas han tenido

con las mujeres indígenas una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha (Cumes, 2009, p. 34).

- 10 Los privilegios de raza le permitieron a las señoras-matronas-propietarias disipar las formas en las que el patriarcado era reproducido y sostenido sobre la esclava-sirvienta-muchacha: “La señora para la que trabajó le hizo cambiar la pollera por vestido” (Mujeres Creando, 2020, p. 13). Silvia Rivera Cusicanqui (2015) propone develar esta operación en términos del “mestizaje” que sirve justamente para imponer la blanquitud como condición de la inclusión; un mestizaje que elude el otro mestizaje, el que camina a la inversa, desestabilizando la blanquitud en/desde una modernidad india. Rivera Cusicanqui señala al mestizaje como un proceso para la ciudadanización forzada de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica, combinada con una visión telúrica y ornamental del indio en el discurso oficial y la esfera pública que borra la memoria del indio y lo entierra en museos como “piezas de museo” o “reserva cultural”, dirá Cumes (2012). El mestizaje colonial opera como amalgama en el discurso progresista y salvacionista cuyas tácticas llevaron por un lado, al genocidio amerindio y, por otro, al mito de la “coexistencia en igualdad”, del “recipiente cultural” que implicaba al tercero resultante de dos elementos amalgamados, como algo totalmente nuevo: sumatoria y superación de los rasgos que oponen a los otros dos, lo que equivale a una especie de “borrón y cuenta nueva” con la historia, la memoria, los parentescos, los legados, los apellidos, las genealogías. Por ejemplo, el cholo, el mestizo como “hombre nuevo”, un “ser armonioso”, una “tercera raza-cultura” asumiendo en la modernidad y el progreso la superación y sustitución de lo arcaico haciendo espacio a una “comunidad imaginaria” del Estado-nación.
- 11 Sin embargo, la emergencia del fenómeno mestizo en los Andes se vincula a un proceso que se inicia en el *pachakuti* de 1532 que, en tanto mestizaje de sangre, se remonta a la práctica del secuestro, la violación, la acaparación, la mercantilización de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles. La sociedad invasora accedía de esta manera a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el “servicio” sexual tan elocuentemente denunciado por Waman Puma, que condenaba a las mujeres indígenas a “parir mesticillos” despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena. Los vínculos y las relaciones en los ayllus se vieron no sólo afectadas sino interrumpidas, y las autoridades indígenas, forzadas a mediar entre mundos, acabaron por tomar las armas culturales de los invasores para tramitar la occidentalización forzada lo que implicó la producción de descastados, los mestizos de los intersticios, de los entres y, los mestizos culturales, los intermediarios entre mundos; abajo, al fondo de la cadena colonial, el indio como fuerza de trabajo; las mujeres cambian la piel, adoptan la pollera y el mantón, devienen en chola. Insipientes jerarquías que cobran hondura estructural hacia el XVIII en estamentos, castas, clases, estratos socio-económicos que terminarían por colocar al mestizo más arriba y al cholo más abajo. El lenguaje ha sido la técnica que ha permitido encubrir los criterios coloniales de estratificación social y al mismo tiempo (re)producir los mecanismos que lo sostiene la racialización, la engenerización, la precarización. Así, la birlocha, un término usado despectivamente por la oligarca como por la chola.
- 12 Rivera Cusicanqui (2015) da cuenta del proceso que “impone la pollera”, el que narra la experiencia de Domitila. La “chola”, “birlocha” o la “chota” son términos utilizados para nombrar a mujeres indígenas. Un proceso socio-históricamente determinado y

geográficamente situado que habilita a pensar los caminos por los que la identidad es una construcción que puede ser tanto voluntaria como forzada, individual como colectiva e incluso entre comunidades. En la chola como en la birlocha se entrecruzan e intersectan ejes de opresión: género, clase, etnia, raza que, sobre todo en el caso de la birlocha, no pretenden –ni tienen porqué– resolverse sino, en todo caso enfatizarse en la contradicción de la diferencia colonial, de la herencia colonial, de la herida colonial. Algo en la “chota”, dirá luego María Galindo (2013), opera desde la arrogancia, desde la crueldad, desde el malestar que la ha llevado a cambiar más de una vez de piel –hago analogía entre “piel” a “vestido” a “prenda” a “investidura”–. Caminando a la inversa, apropiándose de la exterioridad occidental sin conciliarla, dirá Galindo (2013), la “chota” huye al pantalón aunque disimula su huida, mientras que la birlocha quiere ser vista; interpela al clasismo, al etnicismo, al racismo tanto como al refinamiento y, sobre todo a la idea de mujer occidental: delicada, sumisa, calladita, sin agencia. Conecto con María Galindo para pensar las identidades en los términos sugeridos por Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 80), pero atenta a las marcas en las que emergen con Domitila. En palabras de Catari Torres: “yo soy trabajadora del hogar y como trabajadoras del hogar cumplimos con un trabajo muy importante; sin nosotras, las señoras empleadoras profesionales no podrían ir a trabajar, porque tendrían que atender a sus familias en casa” (Mujeres Creando, 2020, p. 14).

- 13 El mito de la fragilidad femenina justificó históricamente la protección y el paternalismo, pero se pregunta Cumes (2009, p. 35): ¿a quiénes reconocía ese mito?. El padrinazgo y madrinazgo se torna un itinerario nefasto para las niñas trabajadoras sobre las que deciden los adultos cuando son encargadas por sus propios padres a los patronos a quienes sirven a cambio de estudios, salario y la promesa de modificar la condición de mujer aymara o quechua pobre en Bolivia, de postergar el matrimonio obligatorio y la maternidad temprana aunque muchas veces sometidas a la trata y tráfico del campo a la ciudad (Mujeres Creando 2020, pp. 20-23, pp. 83-85). El contrato de las trabajadoras del hogar sigue siendo un contrato colonial racista tácito que transita entre la explotación urbana de su trabajo y la tiranía machista de las comunidades. Las mujeres indígenas tienen una experiencia de opresiones múltiples que no pueden ser entendidas ni subsumidas en explicaciones monistas, unilaterales ni homogeneizadoras en el género, la etnia o la clase (Cumes, 2012, p. 2). Esta condición es una posición epistémica que les confiere autoridad epistémica¹⁰ para generar una mirada múltiple aunque situada y en contexto.
- 14 La voz de Basilia se hace eco en la experiencia de otras mujeres indígenas trabajadoras migrantes de Bolivia en el Ayllu de Guaymallén (Alvarado y Guerra, 2020; Alvarado y Fischetti, 2023) y de mujeres puesteras rurales huarpes del secano de Lavalle, Mendoza (Alvarado y Rosales, 2021). La mujer ha sido producida en una relación específica de explotación: el trabajo doméstico, las tareas de cuidado y de reproducción de la vida. Las mujeres hemos sido apropiadas individualmente por medio de la explotación familiar y, colectivamente, en las relaciones sociales sexo-genéricas. Las mujeres hemos sido apropiadas como herramientas de producción y de reproducción. Las mujeres mayas han sido construidas como hacedoras por naturaleza del trabajo manual no calificado (Cumes, 2012, p. 2). ¿Qué se vuelve audible para nosotras en lo que escuchamos de las voces de Domitila y Basilia? El lugar social asignado a las mujeres mayas como siervas. Las historias de vida de estas mujeres en sus experiencias singulares se vuelven políticas cuando el relato expresa las desigualdades estructurales entre capitalismo, colonialismo, patriarcado y heteronormatividad y formulan

interrogantes que visibilizan las posiciones de privilegio que algunas de nosotras ocupamos sobre la falacia que enmascara la categoría de mujer despojada de otras categorías que la intersectan:¹¹ raza, clase, generación. Sus experiencias no pueden ser abordadas sin un análisis que des(a)nude el modo en el que etnia/raza sexo/género/clase social interactúan, fusionan y crean interdependencia (Cumes, 2012, p. 6). Es difícil escindir qué opresiones padecen como mujeres y cuáles como indígenas así como es indisoluble la opresión indígena a la precarización de sus condiciones de vida. La materialidad que cruza la categoría de género tiene que ser repuesta para desnaturalizar los universalismos dominantes que señala Aura Cumes y que no se reducen al sujeto de los feminismos sino que des(a)nudan la casa, el matrimonio, la familia, la maternidad, los tiempos de ocio, la juventud, el placer, el deseo, la cotidianidad, la heterosexualidad puesto que no hay un único modo de transitarlas ni de padecerlas.

- 15 El feminismo hegemónico al problematizar la producción de conocimientos y los criterios a los que se acoge esta producción no pudo dar cuenta de la colonialidad que impregna todo su (propio) hacer como racismo de género.¹² La colonialidad de la razón feminista radica en la imposibilidad de la teoría feminista euronortecentrada de reconocer su lugar de enunciación privilegiada dentro de la matriz moderna colonial de género. Los feminismos comunitarios e indígenas señalan el pacto colonial patriarcal entre colonizadores y colonizados y refieren al pacto colonial racial de las mujeres no indígenas con las mujeres de su mismo origen. ¿Cómo explicamos el pacto blanco entre hombres y mujeres blancas y entre mujeres no indígenas? ¿Qué es el privilegio de raza y cuáles son sus alcances en contexto local-global / estructural-circunstancial?
- 16 En términos de Aura Cumes (2012, p. 6) el patriarcado no puede ser explicado en Latinoamérica sin explicar la colonización y la colonización no puede ser explicada sin la opresión patriarcal. En cuanto sistema de opresión/dominación, Cumes teje críticamente de lo local a lo global, lo presente al pasado, des(a)nudando tres niveles de análisis: el relato y sus circunstancias, el político/contextual y el epistémico/ontológico para insistir en que la colonialidad sigue operando insuflando la perversión capitalista.
- 17 La violencia indígena y la violencia colonial, desde una ontología racista impuesta por la episteme colonial, han permitido que la violencia de los blancos sea vista como contextual mientras que la ocasionada por los indígenas como natural;¹³ si una es civilizada, humana, la otra es salvaje, bárbara, animal. La violencia se repite, en distintos momentos históricos, en distintas tierras, en distintos mundos. En los argumentos de los españoles para justificar la intrusión con el genocidio amerindio, en las tierras mayas durante el Conflicto Armado Interno (1962-1996), en los femicidios y feminicidios contemporáneos. Formas de muerte, tecnologías de maldad, máquinas de odio que, en nuestros días, se traman entre el Estado, el ejército y el capital para la extracción de recursos pero que tienen que ser *herstorizadas* para comprender las alianzas y cofradías por las que se han sostenido y reproducido en el exterminio.
- 18 Con el femicidio que Aura Cumes incorpora en su escrito “Las confesiones del carnicero” (2018a) visibiliza los cuerpos de mujeres sometidas a la violencia patriarcal. ¿Han sido las mismas violencias las ejercidas en la caza de brujas que las instaladas en Abya Yala con la intrusión? Hacernos esta pregunta resulta imprescindible porque no da lo mismo hacer historia de las ideas desde una ontología racista a *herstorizar* la violencia para visibilizar una ontología racista y desprendernos de la episteme moderna colonial. Cabe para mí, apoyada en Cumes, encontrar en las prácticas de resistencia los

re-comienzos que habiliten epistemologías antipatriarcales, antirracistas, antiextractivistas para *herstorizarnos* y corresponsabilizarnos en/con la diferencia colonial, desde la herida colonial. Cumes propone visibilizar los mecanismos de ocultamiento de las atrocidades (decapitación, cercenamiento de cuerpos, cortes de lengua y narices, manos y pies, abrir vientres, estrellar cabezas de niños en piedras) cometidas por los civilizados, apóstoles del desarrollo y el progreso, que, en sus términos, magnificaron las atrocidades cometidas por los bárbaros en una jerarquía racial y sexual para volverlas naturales y fundar relaciones serviles. “Se ha herido gravemente el sentido de equivalencia entre personas, y las relaciones humanas se comprenden y se establecen a partir de un entrelazamiento de jerarquías” (Cumes, 2018a, pp. 3-4) en las que no todas las vidas ni todos los cuerpos ni todos los mundos valen lo mismo. La ontología racista impone a los pueblos indígenas, al mismo tiempo y sin disociación, un régimen epistémico de diferenciación dicotómica jerárquica que distingue entre lo humano y lo no humano del que se desprenden las categorías de clasificación social de raza y lo que conocemos como el sistema moderno colonial sexo-género. El blanco no equivale al negro ni el varón a la mujer, cuando no equivalemos lo mismo, sucede lo que sucedió con el genocidio amerindio o, en nuestro tiempos, con Alejandra en Alta Verapaz, un femicidio.

La idea de propiedad y de posesión que no es cosa menor, es un vínculo esclavista, habla sobre la falta de autonomía no solo de las mujeres, sino también de los hombres quienes de esta manera demuestran que están formados como seres carentes y que su poder depende de extraer el poder de las mujeres. Esto es fácil notarlo cuando “su honor” o “dignidad” no depende de sí mismos, de sus méritos ni de su ética de vida, sino del “comportamiento de “sus” mujeres (esposas, hijas, madres). (Cumes, 2018a, p. 6).

- 19 Construye Cumes (2014) la historia de esa exacción en la “India como sirvienta” y en la servidumbre doméstica como institución colonial. Aunque no todas las trabajadoras de casas son indígenas ni todas las indígenas son trabajadoras hay una equiparación ocupacional de mujeres indígenas con el servicio doméstico lo que le permite pensar que el trabajo doméstico está ligado a la servidumbre colonial justo ahí donde se acoplan capitalismo y patriarcado.

Las representaciones con que generalmente se asocian a los indígenas es en el caso de los hombres, con campesinos, jornaleros, peones, cargadores de bultos, albañiles, soldados rasos o policías de bajo rango, por mencionar algunos oficios no siempre apreciados. Por su parte, las imágenes con las que se asocia a las mujeres son las de sirvientas, campesinas, jornaleras, vendedoras de mercado, comerciantas, vendedoras de artesanías, trabajadoras de maquilas. (Cumes, 2015, p. 15).

- 20 La vida de las mujeres y de los hombres indígenas ha sido destinada a la servidumbre a partir del involucramiento forzado en la economía política colonial que ocupó territorios, expropió recursos y medios de vida, desorganizó relaciones y despojó a los cuerpos de sus saberes y de sus vínculos con la naturaleza y el cosmos, con lo vivo y lo no-vivo para imponer lo que Cumes (2014, p. 9) denomina racionalidad patronal criolla

que estructura relaciones de dominio sustentadas en lógicas de explotación colonial. Cumes, apoyada en Angela Davis (1944) y Elizabeth Kuznesof (1993), sostiene que la estructuración del servicio doméstico en la América Hispana coincide con la colonización española¹⁴ en México, Perú, Argentina, Chile y Ecuador; coloca a los españoles y sus descendientes como señores consumidores y a los indios y mestizos como siervos proveedores; en esa jerarquía las mujeres indígenas y esclavas negras están a la base como nodrizas de hijos de blancos y, sobre ellas la patrona.

- 21 Las estructuras coloniales produjeron la división del trabajo en base a nociones biológicas sustentadas en la ontología racista y, si bien, la dominación colonial no se tejió entre individualidades sino entre sociedades, selló las estructuras jerárquicas ente indios y no-indios, blancos y no-blancos, mujeres y no-mujeres fijando la imagen de los indios con trabajos serviles; así, los cholos devienen mano de obra y las cholas cocineras y lavanderas. La servidumbre tiene cuerpo y cara indígena. La división del trabajo asume migrantes de países colonizados que ingresan etnizados, racializados y generizados como siervos en la economía política de Europa y Norteamérica; la modernidad no proveyó una alternativa a la servidumbre sino la condición estructurante colonial del trabajo doméstico en nuestros tiempos. Si bien la colonización es un hecho fundacional en las sociedades latinoamericanas modernas, la colonialidad no ha dejado de acontecer.
- 22 La identidad de sirvienta construida sobre las mujeres indígenas no está vinculada solamente a su labor en el trabajo doméstico, sino al sistemático sometimiento para forzarla junto a los varones, sus familias, comunidades, pueblos y territorios a ocuparse del trabajo de reproducción de la vida de los españoles, criollos, ladinos e indígenas de elites económicas. La ontología racista encubrió la historia del sometimiento, dependencia y opresión que Cumes des(a)nuda en la inferioridad natural de las mujeres y en la violencia natural india; mediante la que se sostiene que, por ser sujetos bárbaros de mando, son aptos para el trabajo manual y (re)productivo, mientras que las elites blanqueadas lo son para gobernar, ordenar y dirigir la vida de quienes les sirven por naturaleza.

Epistemologías indígenas y sentido de la vida maya

- 23 Patriarcado, androcentrismo y género en cuanto conceptos analíticos occidentales¹⁵ no son aplicables a la forma de organización de sociedades mayas en las que los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio sostienen el sentido de la vida. El hombre, tal como ha sido pensado por los feminismos euronortecentrados, no ocupa el centro de la existencia ni se le atribuye superioridad sobre las mujeres. La posición de las mujeres mayas y de los feminismos indígenas sientan un locus de enunciación epistémico, ontológico y político que anuda análisis alternativos, independientes y autónomos frente a las posiciones del feminismo hegemónico.
- 24 Aura Cumes tiene reservas respecto de la existencia de un patriarcado preintrusión, precolonial o ancestral. Asume la tarea de historizar el patriarcado y des(a)nudar las relaciones de poder estructurales en el traslado o imposición en nuestras tierras. Asumiendo que es indispensable explicar la violencia contra las mujeres indígenas desde un pasado que les ha sido negado; toma, entonces, el relato de origen del Pueblo K'iché, el *Popol Wuj*¹⁶ para interpretar lo que el mito organiza y desafiar la episteme moderna colonial patriarcal. Este libro recoge la visión del mundo que el pueblo maya

continúa viviendo –problematizando y cuestionando en, desde y para sus propias comunidades– en prácticas de complementariedad, dualidad, interdependencia, equilibrio y reciprocidad. Cumes (2009) asume que la reivindicación de las relaciones que estas prácticas sostienen son legítimas y urgentes como ideales de sociedad y utopías que guían acciones para la construcción política de mundos por venir porque, cuando se las busca como vivencia actual, no soporta la evidencia de la realidad. Entiende que esto se debe a que la cosmovisión maya forma parte de un tejido más amplio de relaciones de poder, no se construye “entre mayas,” sino que se estructura en un sistema de dominación moderna colonial patriarcal.

- 25 ¿Cuáles son los hallazgos de Aura Cumes en el *Popol Vuj*?
- 26 -*Winaq* un término que refiere a gente contra la noción de hombre –aparecida en diversas traducciones– medida de todas las cosas y centro de la existencia que mide, controla, ordena y clasifica. *Winaq* en los idiomas mayas no tiene género ni establece jerarquías; hace referencia a mujeres como varones, niños como niñas y ancianas como ancianos; una persona que no sea ni uno ni otro sigue siendo *winaq*. Se trata de una idea plural de la existencia (Cumes, 2018c, p. 5; Gil 2021, pp. 20-23).
- 27 -El relato del texto k'iche' se sienta en las *ri winaq*; aquellos pensados por varias parejas de deidades que combinan energías diferentes como cielo tierra, madre padre, animal gente; pares interrelacionados que no pueden subsumirse a uno omnipresente, todopoderoso, omnipotente (Gil, 2021, p. 24).
- 28 -Parejas de deidades que hicieron varios intentos hasta quedar satisfechos con la creación de los *winaq* (Cumes, 2018c, p. 6).
- 29 -La creación de la gente no fue de la nada sino de la materia; usaron productos venidos del trabajo de la tierra: mazorcas amarillas y mazorcas blancas. De cuatro ensayos vienen cuatro varones y cuatro mujeres que hacen pareja. Creados y formados de la misma manera y con el mismo material. Creados ontológicamente completos para complementarse en paridad horizontal.
- 30 -Cuatro parejas que ocuparon cuatro esquinas (oriente, poniente, norte y sur) dieron origen a la gente de los pueblos (Cumes, 2018c, p. 7).
- 31 Lo par, lo cuatri, lo pluri, lo múltiple, lo poli tiene radical importancia el sentido de la vida maya como base del origen y de la existencia. En el idioma k'iche' y el kaqchikel actual esta paridad es practicada en ceremonias de agradecimiento, invocaciones cotidianas, en el reconocimiento de la autoridad, en la atribución de respeto (Cumes, 2018c, p. 10). Los términos son pares y lo femenino ocupa el primer lugar así: abuelas-abuelos, madres-padres, madre-padre-alcalde, madre-padre-alcaldesa, son términos que designan posiciones y que no pueden comprenderse de manera escindida. Se trata de principios de paridad horizontal no jerárquica expresados en el lenguaje que materializa sentidos de mundo. El principio de vida no es el individuo, es el par y a la par.
- 32 -“Naturaleza” no tiene traducción para el sentido de la vida maya como tampoco lo tiene la relación terricida o ecocida que sostiene el hombre (Cumes, 2018c, p. 10). Todo lo que occidente denomina naturaleza tiene vida propia y *ri winaq* (la gente) es un hilo más en el tejido del *rachulew* (faz de la tierra).
- 33 Queda pendiente una lectura detenida de las maneras en que se pensaron las relaciones sociales entre varones y mujeres en los conflictos narrados por/en el relato de origen. “No hemos hecho un análisis histórico detenido, muchas de nuestras fuentes han sido

destruidas y además pareciera que no podemos leer lo que ha quedado escrito (...) Queda pendiente la historización de nuestras sociedades, pero lo que es clarísimo es que no podemos decir que aquí hubo un patriarcado equiparable al occidental” (Gil, 2021, p. 23). Cumes es determinante en esta posición, puesto que entiende que la colonización trajo consigo el patriarcado europeo sostenido en la caza de brujas.

- 34 El patriarcado colonial despojó, degradó, persiguió, sometió, torturó, violó, mató; no hubo en las tierras ni en los tiempos mayas un proceso de opresión, dependencia y exterminio, contra las mujeres, perpetrado como el que se desarrolló cuando la mujer campesina fue acusada de bruja. Es Silvia Federici quien equipara estas masacres. La decisión de estudiar la historia de las mujeres durante la transición del capitalismo la llevó a escribir el *Caliban and the Witch: women, the body and primitive accumulation* (Federici, 2004) donde desentierra el “verdadero secreto” de la “acumulación primitiva” (Federici, 2018, pp. 20-23): la guerra contra las mujeres, la caza de brujas y el holocausto americano. Cumes sostiene que si bien el poder monárquico, eclesial y señorial –a través de la inquisición– declaró la guerra contra las mujeres y que entre los siglos XIV y XVI esa masacre coincidió con la colonización de los pueblos indígenas, ninguna de las atrocidades de las que el patriarcado colonial es responsable en la figura del colonizador pueden ser atribuidas ni analogadas a los pueblos mayas. De allí que cuando se sostiene que en los pueblos preinvasión hubo un patriarcado ancestral es indispensable y urgente explicar de qué estamos hablando porque en *Abya Yala* no hay evidencia de que los hombres de los pueblos indígenas hayan realizado un genocidio. Esa es la abismal distancia entre los sentidos de mundo que atesoran los relatos originarios. El género y el patriarcado vinieron después.

Alvarado, M. (2021). Quehaceres teóricos en los des(a)nudos que ligan academia y activismos, Dossier *Nossos Feminismos americanos e decoloniales: escritos anfibios entre militancia e academia. Sul-Sul- Revista de Ciências Humanas E Sociais*, 1(3), 25-40.

Recuperado de: <https://revistas.ufob.edu.br/index.php/revistasul-sul/article/view/812>

Alvarado, M. (2020). *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*. Buenos Aires: Prometeo.

Alvarado, M. (2018). Junturas teóricas para los feminismos del sur. *Hermenéutica Intercultural. Revista de filosofía*, 30, 87-110.

Alvarado, M. y Fischetti, N. (2023). “Yo veo, yo siento” Investigar / tejer / recordar. En M. Alvarado (Ed.), *Tejiendo. ¿Qué historia contamos cuando/cómo investigamos?*, (pp. 153-169). Mendoza: quellqasqa.

Alvarado, M. y Rosales, C. D. (2021). Un par de zapatos rojos por cincuenta pesos. Articulaciones feministas ancladas en la contradicción de la experiencia vida/capital. En P. Escarpino; O. Maritano y P. Bonavita (Comps.), *Escrituras Anfíbias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América*, (pp. 239-263). Córdoba: UNC.

Alvarado, M. y Guerra, M. (2020). Andares asintóticos desde los feminismos del sur. En M. Alvarado (Edit.), *Feminismos del sur: recorridos, itinerarios, junturas*, (pp. 169-181).

Buenos Aires: Prometeo.

Ardaya, G. (1983). La mujer en la lucha del pueblo boliviano: las Barzolas y el Comité de amas de casa, *Nueva Sociedad*, (65), 112-126.

Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. *University of Chicago Legal Forum* 1, Article 8. Recuperado de <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>. Última revisión 31/1/2020.

- Cumes, A. (2015). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. En X. Leyva Solano, J. Alonso, R.A. Hernández, A. Escobar, A Köhler, A. Cumes, R. Sandoval et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. (pp. 135-158). Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México.
- Cumes, A. (2018a). Las confesiones del “carnicero” y “la condición humana”. Disponible: <http://tujaal.org/las-confesiones-del-carnicero-y-la-condicion-humana-2/> (consulta: 19 de julio de 2023).
- Cumes A. (2018b). Mujeres mayas de ayer de hoy y de siempre. Disponible en: <http://tujaal.org/mujeres-mayas-de-ayer-de-hoy-y-de-siempre/> (consulta: 15 de julio de 2023).
- Cumes, A. (2018c). *Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas*. MACBA. <https://n9.cl/uxq77> (consulta: 10 de julio de 2023).
- Cumes, A. (2014). Servidumbre doméstica como institución colonial, Capítulo 1. En La “india” como “sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis para optar al grado de doctora en antropología, CIESAS, México, DF.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominación. En *Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género ~ Conversações sobre Mulheres e Gênero. Anuario Hojas de Warmi*. Servicio de Publicaciones. España: Universidad de Murcia. nº 17.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, (pp. 29-52). Ecuador: FLACSO.
- Davis, A. (1944). *Women, race & class*. New York: Random.
- De las Casas, B. (1992-98). *Obras Completas* (OC). 14 volúmenes. Madrid: Alianza, 1992-1998. Vol. 4. *Historia de las Indias II*. Madrid: Alianza. 1994; Vol. 5. *Historia de las Indias III*. Madrid: Alianza. 1994.
- De Oto, A. J. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto colonial*. En línea: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/oto/07-CAP.pdf>> (consulta: 19 de julio de 2023).
- Espinosa Miñozo, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica, *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- Federici, S. (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de sueños.
- Firestone, S. (1973). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairos.
- Friedan, B. ([1963] 1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.
- Galindo, M. (2013). “Ellos caballeros, ellas indias”. En Galindo, M. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. (pp. 124-129). Bolivia: Mujeres Creando.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. México: Corte y Confección.
- Guerra, M. (2023). *Una alternativa epistemológica, semiótica, política situada desde los feminismos decoloniales en diálogos y tensiones con los feminismos latinoamericanos*. Tesis para optar al grado de doctora, FFyH, UNC, Argentina. Repositorio UNC <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/549309>

- Gil, Y. E. A. (2021). La dualidad complementaria y el *popol vuj*. Patriarcado, capitalismo y despojo. Entrevista con Aura Cumes, *Revista de la universidad de México*. Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>
- Hill Collins, P. (2002 [1990]). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge
- Kuznesof, E. (1993). Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980). En Elsa Chaney y Mary García Castro (eds.) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y C. Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo. Feminismo epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, (pp. 57-76). Popayán: Universidad de Cauca.
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. New York: Doubleday.
- Mujeres Creando (2020). *De Chualluma he venido. Basilia Catari Torres*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: Cooperativa el Rebozo.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). El mito de la pertenencia de Bolivia al "mundo occidental". Réquiem para un nacionalismo. En *Sociología de la imagen. Miradas Chixi desde la historia andina*, (pp. 93-244). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). El mestizaje como violencia y segregación: el horizonte colonial. En Cusicanqui, S. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. (pp. 72-80). Bolivia: Editorial Piedra Rota.
- Rubin, G. ([1975] 1988). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo. En Navarro, M y Stimpson, C. (Comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinoza Miñoso, D. Gómez-Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, (pp.75-90). Popayán: Editorial del Cauca.
- Viezzler, M. (1977). *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. s/l: Siglo XXI editores. online: http://www.cmpa.es/datos/6816/VIEZZE-Memorias_de_Domitila60.pdf

NOTES

1. Las reflexiones que presenta este texto/texere/tejido emergen de lo des(a)nudado en el marco del Primer Encuentro Internacional de Feminismos Comunitarios y Populares de Abya Yala (Tilcara-Jujuy, 2022) desde las intervenciones en la conferencia central de Rita Segato, María Galindo y Silvia Ribera Cusicanqui y, de lo tramado en el marco del Seminario Epistemologías antipatriarcales desde el sentido de mundo de los Pueblos

Mayas, de la Diplomatura en Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala (Instituto Rodolfo Kusch de la UNJu) en las nutridas clases de Aura Cumes. Todo lo cual desarticula mis indagaciones con/desde/para los Feminismos del Sur (Alvarado, 2020).

2. Abya Yala designa el territorio al Sur que se extiende desde el río grande en México que divide a EEUU y Canadá hasta la Patagonia. Es el nombre dado por la comunidad originaria que se encuentra en Colombia y Panamá, los Kuna al territorio que nombramos como Latinoamérica (Gargallo, 2014).

3. Asumo la propuesta sistematizada en el Anexo “Cartografías feministas” que acompaña la tesis doctoral de Mariana Guerra (2023) para visibilizar algunas, entre otras, de las posturas que me interpelan. Aura Cumes (2009) menciona entre las mujeres mayas de Guatemala, inconformes con planteos que obnubilan prácticas sociales y ocultan experiencias, una diversidad de producciones que contribuyen a la Cosmovisión maya que buscan distanciarse de la racionalidad occidental y de la episteme moderna colonial; entre ellas menciona a Virginia Ajxup, Juana Batzial, María Luisa Curruchich, Irma Alicia Velázquez Nimatuj, Amanda Pop, Adela Delgado, Lucía Willis. Posiciones que invitan a “una mirada múltiple” frente a visiones analíticas que estructuran la dominación a partir de un único eje.

4. Para ingresar a los nudos, las cordadas y los des(a)nudos como método crítico analítico es posible consultar Alvarado (2021). Tomar un cordón, juntar sus extremos y enlazar sus cabos para entrelazar los extremos es lo que habitualmente hacemos cuando anudamos. Amarrar, bloquear, unir cuerdas son acciones que requieren de ciertas habilidades como memorizar, reincidir, aplicar, automatizar para hacer y deshacer un nudo bien peinado, una figura que, en contextos de altura apertura a andar, desandar, apretar, rematar, maniobrar, asegurar, sostener, soltar. Todas estas prácticas desplegadas en cordadas, en territorios específicos, como glaciares, son análogas a lo que hacemos cuando investigamos. Este artículo despliega una epistemología del con-tacto y una política de las coaliciones, imprescindibles para anudar y des(a)nudar problemas teóricos-prácticos en otros territorios. El nudo contiene un movimiento que guarda su despliegue al tiempo que abraza devenires insospechados; desplegar ese movimiento es una operación epistémica en la que se ejercita el des(a)nudo; la apertura de lo que estaba sujetado y soltamos pone a la vista lo que se mantenía oculto e interrumpe un punto de vista que creía ver la totalidad para potenciar otros puntos de vista parciales, precarios, locales; tactar el nudo habilita otra sensibilidad para nombrar lo por fuera de la vista y que la totalidad no abraza.

5. Sororidad: del lat. Soror-is, hermana e idad relativo a. La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Enuncia equivalencia y relación paritaria entre mujeres.

6. Leo en esta enunciación un guiño a la producción de Monique Wittig con la que sería posible sostener posiciones de militancia y activismo en torno a “las lesbianas no son mujeres” para demoler el heteropatriarcado como régimen político e indagar cuestiones como qué, quién y para qué (la) lesbiana.

7. La construcción de femealogías se apoya en la memoria cósmica corporal que quiere reconocer el conocimiento, las resistencias y sabidurías de las ancestras; invocar su energías; gestionar espacios y tiempos de evocación y sanación; tejer experiencias y prácticas comunitarias con las ancestras desde el territorio-cuerpo-tierra.

8. En Las Barzolas y el comité de amas de casa en Bolivia (Ardaya, 1983) se encuentra el derrotero detallado de los movimientos de mujeres como expresiones de la acción colectiva que aportaron a la lucha del sector minero con nuevas formas de organización y participación política y sindical de la minera.

9. Fundó y organizó sindicatos. El primero fue el Sindicato de Trabajadoras Asalariadas del Hogar Sopocachi, en La Paz, luego los sindicatos San Pedro y Max Paredes. Las trabajadoras del hogar podían participar para reivindicar sus derechos laborales y contribuir a regular el trabajo asalariado del hogar comprometidas a luchar contra el racismo y la discriminación hacia las trabajadoras del hogar. En 1993 fue cofundadora de la Federación Nacional de las Trabajadoras del Hogar de Bolivia (FENATRAHOB); ocupó la secretaría general de la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar (CONLACTRAHO). Gestora de una agencia de empleos que hacia el 2020 es conducido por Dominga Mamani.

10. Aura Cumes (2015) presenta esta idea de autoridad epistémica des(a)nudada a la categoría de subalternidad y de reconocimiento (académico) en su “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”. “Ser subalterno, en esta actividad en que la palabra tiene autoridad, implica que los subalternos luchan, antes que nada, para construir la posibilidad de ser escuchados. Cuando Gayatri Spivak, refiriéndose a las mujeres, destaca la dificultad que la subalterna tiene para hablar, señala que aun cuando ésta hace un esfuerzo para expresarse no siempre crea la posibilidad de ser escuchada, y hablar y escuchar complementan el acto del habla (cit. en De Oto, 2003)” (Cumes, 2015, p. 19).

11. Las pioneras en estos trabajos Kimberlé Crenshaw (1989) y Patricia Hill Collins (2002). Es posible escuchar a Kimberlé aplicando la interseccionalidad de opresiones en un ejercicio práctico muy sencillo que propuso en una charla TedWoman en California hacia el 2016 alojada en:

[https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality?](https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality?language=es)

language=es La feminista decolonial María Lugones Lugones intenta nombrar la inseparabilidad, la fusión, la coalescencia de raza y género que atraviesan el patrón de poder capitalista eurocentrado y global.

12. Yuderlys Espinosa Miñoso (2014) refiere a racismo de género como la imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiado dentro de matriz moderna colonial de género invisibilizando el punto de vista de mujeres racializadas empobrecidas dentro del orden heterosexual.

13. En 1550 se suscitó en Valladolid, España, la polémica a la que nos acerca la película “La controversia de Valladolid” (De las Casas, 1992). Lo que se discutía entonces giraba en torno a los derechos naturales de los habitantes del Nuevo Mundo, las justas causas de hacer la guerra a los indios y la legitimidad de la conquista. Una polémica que se sostenía entre quienes eran partidarios de la libertad absoluta de los indios y de una entrada pacífica a las nuevas tierras y, por otro lado, quienes apoyaban la esclavitud, el servilismo, el dominio despótico y el empleo de la violencia contra los indios del Nuevo Mundo. Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, fueron los referentes de estas posiciones en torno a una problemática antropológica que no solo coloca al hombre en el centro sino que determina quiénes son humanos y quiénes no lo son. Juan Ginés de Sepúlveda (1490/1573) defendió la conquista y la intrusión con violencia basándose en que los indios son idólatras y bárbaros; son esclavos por naturaleza; son sumisos por lo tanto facilita la predicación de misioneros; es preciso liberar a los

inocentes que ofrecen en sacrificio. Bartolomé de las Casas (1484/1566) se convirtió a la causa de los indios y luchó contra quienes justificaban la conquista, la violencia y el sometimiento. Logró que Carlos V promulgara las “Leyes Nuevas” o “Nuevas Leyes de Indias” que moderaban el régimen de encomiendas y mandaban una penetración pacífica de los territorios.

14. La explotación colonial se sostuvo en el tributo: la encomienda (el derecho a recibir a tributo por derecho de conquista) y el repartimiento (explotación de la capacidad de trabajo en fincas, minas y servicio doméstico); el indio tributario equivalía a un varón junto a su esposa e hijos, es decir, una unidad familiar. El tributo consistía en la provisión de recursos para la reproducción de la vida (granos, trigo, aves, pescado, especias, cacao así como telas, algodón, incluso, indios).

15. Para ahondar en las formas en las que estos conceptos analíticos occidentales han sido pensados por los feminismos puede consultarse *Junturas teóricas para los feminismos del sur* (Alvarado, 2018).

16. A 30 años de la colonización de lo que hoy conocemos como Guatemala (1524) tres personas, pertenecientes a tres de los cuatro linajes fundadores del pueblo Kiché, escriben el Popol Wuj.

ABSTRACTS

This paper maps feminisms in Abya Yala; schematizes community and indigenous feminisms and makes visible the voice of the mayan-kaqchikel thinker Aura Cumes. Systematizes the knots and un(a)knots of theoretical-practice that enable us to confront hegemonic feminisms, in order to return to those questions that white feminism claims to have answered and that, for indigenous and communitarian feminisms, seem to make no sense within the framework of their ancestral epistemes. In this way, it tries to take charge of colonial mourning from the colonial wound and contribute to the restitution of the capacity to plot one's own historical destiny.

Este escrito mapea los feminismos en Abya Yala, esquematiza los feminismos comunitarios e indígenas y visibiliza la voz de la pensadora maya-kaqchikel Aura Cumes. Sistematiza los nudos y los des(a)nudos de la práctica-teórica que habilitan frente a los feminismos hegemónicos, para volver sobre aquellas preguntas que el feminismo blanco pretende haber respondido y que, para los feminismos indígenas y comunitarios, parecen carecer de sentido en el marco de sus epistemes ancestrales. Intenta, de este modo, hacerse cargo del duelo colonial desde la herida colonial y contribuir a la restitución de la capacidad de tramar el propio destino histórico.

INDEX

Keywords: Servilism, femicide, witch hunting, patriarchal colonialism, gender racism.

Palabras claves: Servilismo, femicidio, caza de brujas, patriarcado colonial, racismo de género

AUTHOR

MARIANA ALVARADO

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Centro Científico Tecnológico, Mendoza,
Argentina

Correo electrónico: elotro4to@gmail.com