

## **El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias.**

Begoña Dorronsoro<sup>1</sup>

### **Resumen**

El cuerpo como primer territorio de defensa cobra un significado especial, en el abordaje que están realizando las mujeres indígenas que trabajan en la elaboración epistemológica de un feminismo comunitario, donde la defensa del cuerpo-tierra integre la "recuperación y defensa del territorio tierra como una garantía del espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos" (Cabnal, 2010: 22-23). El feminismo comunitario unifica las luchas de recuperación de la tierra y de los cuerpos (cuerpo-tierra), frente a las violencias ejercidas contra los pueblos indígenas, y muy en especial contra las mujeres indígenas.

**Palabras clave:** Cuerpo-Territorio-Tierra, Ausencias, Emergencias, Feminismo Comunitario.

### **Abstract**

The body as the first territory to be defended plays an special role, in the approach made by the indigenous women who are working on the epistemological development of the communitarian feminism, where the defence of the body-land consists of the "recuperación y defensa del territorio tierra como una garantía del espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos" (Cabnal, 2010:22-23). Communitarian feminism unifies the fights for the recovery of lands and bodies (body-land), against the violences perpetrated against indigenous peoples, and specially against indigenous women.

**Key-words:** Body-Territory-Land, Absences, Emergences, Communitarian Feminism.

*La comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que*

---

<sup>1</sup> Bióloga de formación, con 10 años de experiencia de trabajo con ONGDs en cooperación internacional al desarrollo, de manera especial con contrapartes indígenas de Bolivia, Colombia y Guatemala. En busca de nuevas herramientas conceptuales y epistemológicas, regresa a la academia para hacer el *Master Universitario en Estudios Feministas y de Género* de la Universidad del País Vasco, España, donde presenta la investigación "Contextualizando la descolonización del feminismo desde la perspectiva indígena. Una mirada múltiple" (2009). Email: [begonadorronsoro@ces.uc.pt](mailto:begonadorronsoro@ces.uc.pt)

*ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad (Santos, 2006:100).*

La gran variedad de culturas y sociedades que habitamos este planeta, nos manejamos con diversas concepciones de espacios y tiempos, no fácilmente traducibles entre sí. Los pueblos indígenas, inscritos en una categoría construida por el colonialismo, comparten dentro de su heterogeneidad, concepciones no lineales del tiempo a diferencia de las sociedades occidentales “el mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente” (Rivera, 2010:55). Frente a la *monocultura de la temporalidad linear* (Santos, 2004:15) los espacios-tiempos contemplados por las cosmovisiones indígenas, comprenden grandes ciclos de tiempo, en los pachakutis andinos de casi 500 años, en b’aktunes mayas de 144.000 días (casi 400 años), que se suceden unos a otros en grandes procesos de transformaciones y cambios.

Esta forma particular de entender y entenderse en el espacio tiempo no nos debe confundir, pues lejos de estar relegados y anclados en el pasado “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el aka pacha– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad” (Ibid:54). Se constituyen así en el más claro ejemplo de la multitemporalidad referida por Santos (2009:119) desarrollando un tipo de sapiencia nuevo para occidente, pero que llevan afianzando durante siglos en sus prácticas diarias. Un estar y ser ahora, sin olvidar su pasado y proyectándose hacia el futuro.

Si el tiempo se retuerce en el espacio dando giros ascendentes en espiral, el espacio puede abarcar territorios que incluyen los cuerpos de los seres (vivos y no vivos) que los habitan y las relaciones entre todos ellos. En la reciente Declaración de Lima<sup>2</sup> las mujeres indígenas allí reunidas expresan cómo sus territorios “abarcan no sólo la distribución geográfica y áreas físicas de nuestras tierras, aguas, océanos, glaciares, montañas y bosques, sino también las profundas relaciones culturales, sociales y espirituales, así como los valores y responsabilidades, que nos conectan con nuestros territorios ancestrales”. Solo se puede ser estando, y para estar siendo uno y una con el territorio, su defensa incluye la defensa de la cultura, de los idiomas, de los saberes, de la espiritualidad y de la normatividad propias.

La invasión colonial abrió brechas y heridas en esas concepciones espacio-temporales, mediante la apropiación de sus tierras, territorios, recursos, saberes... y también mediante la apropiación de

---

<sup>2</sup> “Declaración de Lima ¡Mujeres Indígenas hacia la visibilidad e inclusión!” - Conferencia Global de Mujeres Indígenas. Avances y Desafíos frente al futuro que queremos, Lima, 28-30 Octubre 2013 <http://www.alainet.org/active/68905&lang=es> (02/02/2014)

sus cuerpos, en especial de los de las mujeres “ha sido constitutivo del lenguaje de las guerras, tribales o modernas, que el cuerpo de la mujer se anexe como parte del país conquistado. La sexualidad vertida sobre el mismo expresa el acto domesticador, apropiador, cuando insemina el territorio-cuerpo de la mujer” (Segato, 2006:34). El territorio de las mujeres indígenas, como parte del territorio invadido, como otro territorio más bajo el dominio, control y poder de los invasores.

En palabras de Lorena Cabnal (2010:15) se da una penetración colonial entendida “como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo” (Ibid:15) y es precisamente dicha penetración colonial la que se configura “como una condición para la perpetuidad de las desventajas múltiples de las mujeres indígenas” (Ibid:15), condiciones de discriminación y desventaja que llegan hasta la actualidad.

Hay que señalar no obstante, que las violencias y subordinaciones ejercidas sobre las mujeres indígenas, no solo vienen de fuera, también se generan dentro de sus comunidades y así “el feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres” (Curiel, 2007:99). La realidad actual es que dentro de las propias sociedades y comunidades indígenas, las relaciones entre los hombres y las mujeres no están equilibradas; y la violencia que soportan por parte del capitalismo y el colonialismo, penetra al interior de las comunidades, sufriendo las mujeres los efectos e impactos tanto de la violencia externa como de la interna.

Cuando se aborda el origen de estas violencias, mujeres indígenas como María Eugenia Choque o Silvia Rivera Cusicanqui, si bien reconocen las actuales relaciones patriarcales y machistas también en el seno de las comunidades indígenas, creen que estas comenzaron con la llegada y de la mano de la colonia, y no antes. También algunas de las mujeres indígenas que María Lugones, cita en su artículo acerca de la colonialidad del género (2008), como Paula Gunn Allen y Oyéronké Oyewùmi, muestran sus discrepancias acerca de la pre-existencia de un patriarcado previo a la invasión colonial.

Ejemplos como el referido por Oyewùmi en Nigeria, nos hablan de una sociedad como la Yoruba, adonde las relaciones de género llegaron de mano de la colonialidad. En este contexto la colonización basada en la ocupación de los territorios africanos, fue muy posterior a la acontecida en los países americanos, y por tanto conservan una memoria más reciente del contexto previo a la instalación y dominación colonial. Si en el caso de los Yoruba, la transmisión de una memoria oral

no tan lejana, apunta hacia relaciones más igualitarias, quizá podría haber sucedido algo parecido entre las comunidades nativas americanas, pero faltan fuentes fidedignas para poder demostrarlo.

Frente a la visión más romántica y posiblemente incorrecta, de que antes de la colonización, las sociedades constituidas por los hombres y mujeres indígenas eran equitativas, y si bien hay indicios de que se daban más relaciones igualitarias, “negar un patriarcado precolonial es no reconocer nuestras propias formas de dominación y coloniaje” (Paredes, 2011:5). Ya antes de la colonización “el territorio cuerpo de las mujeres indígenas [...] manifestaba formas específicas de expropiación” (Cabnal, 2012:4) llegando a ser utilizadas como botines de guerra y como objetos de trueque en matrimonios convenidos. Es precisamente la guerra y su institucionalización en castas de guerreros, las que marcan una división sexual de las comunidades y sociedades indígenas, donde las feministas comunitarias aprecian el elemento central de ese patriarcado previo.

En todo caso, y con el interés y atención puestos en dar respuesta a esta doble opresión que ejercen los patriarcados, el feminismo comunitario se construye como “una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010:11) y poder así establecer nuevas relaciones de equilibrio en el seno de las comunidades, que permitan un fortalecimiento de las mismas y un cambio con respecto a la violencia ejercida desde fuera de ellas por la sociedad colonial capitalista y heteropatriarcal. Solo consiguiendo fortalecer las comunidades se puede hacer frente al desafío externo, y para poder fortalecerlas, los hombres y las mujeres indígenas que las integran, deben estar igualmente fortalecidos.

Son las mujeres mayas y xinkas de AMISMAXAJ<sup>3</sup> de Guatemala, y el Grupo Comunitario Mujeres Creando Comunidad de Bolivia, quienes inician esta nueva propuesta de construir una epistemología feminista indígena “para aportar a la pluralidad de feminismos construidos en diferentes partes del mundo, con el fin de ser parte del continuum de resistencia, transgresión y epistemología de las mujeres en espacios y temporalidades, para la abolición del patriarcado originario ancestral y occidental” (Ibid:12), siendo Lorena Cabnal (maya-xinka) y Julieta Paredes (aymara) sus principales valedoras, y quienes están dando a conocer esta propuesta desde los niveles más locales hasta el internacional, y tejiendo redes y alianzas con otras organizaciones de mujeres indígenas, feministas, y de otros movimientos sociales.

---

<sup>3</sup> AMISMAXAJ Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, Jalapa (Guatemala)

En el análisis que ellas realizan, determinan que además de la preexistencia de un patriarcado precolonial, se precisa otra condición necesaria para poder explicar la especial situación de discriminación y violencia de que son objeto las mujeres indígenas, (además de las ya comentadas, ejercidas por la colonización heteropatriarcal que llegó con las invasiones europeas). Y es que, como señala María Lugones (2008) y las propias feministas comunitarias (Cabnal, 2010, 2012; Paredes, 2010, 2011), se debieron establecer colaboraciones entre los hombres colonizadores y colonizados, en un entronque de patriarcados (Cabnal, 2010:15) por el cual las opresiones hacia las mujeres, y su desplazamiento de los órganos de decisión y poder, se dan desde fuera, pero también desde dentro de las propias comunidades.

Pero no acaban ahí las colaboraciones que se establecen en perjuicio de las mujeres indígenas, ya que las mujeres feministas no indígenas del sur, en bastantes ocasiones han preferido establecer relaciones y alianzas con las feministas hegemónicas del norte; olvidando a las mujeres indígenas en algunos momentos, invisibilizándolas en otros, y arrogándose su representación y apropiándose de sus palabras, en el peor de los casos. Las mujeres indígenas, y muchas de las otras mujeres de los 2/3 del mundo como prefiere denominar Chandra Talpade Mohanty (2008)<sup>4</sup>, quedan así atrapadas:

doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la «Otra» monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra (Espinosa, 2009:48).

Las feministas comunitarias buscan sin embargo superar esos desencuentros con otros feminismos y otros movimientos de mujeres, y establecer alianzas que permitan eliminar el patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010:16). De ese modo se podrá avanzar en una propuesta que integre la lucha por la recuperación de la tierra y el territorio, desde el primer espacio de defensa constituido por el cuerpo-tierra ya que “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Ibid:23).

En esa relación del cuerpo con el territorio, tanto a nivel individual como colectivo, la condición

---

<sup>4</sup> La autora recupera las categorías Un tercio vs Dos tercios (del mundo), de Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash (1998) (*apud*. Lerussi, 2010:38)

y posición de autoridad tradicional en las comunidades andinas, se establece a partir del sistema chacha-warmi, cuya traducción literal del aymara es hombre-mujer.

Para poder ejercer dicha autoridad, el hombre y la mujer que la asumen, deben ser una pareja casada en matrimonio, impidiendo de ese modo que cualquier persona soltera y/o no heterosexual, puedan ser y ejercer como autoridad. Y aunque se podría pensar que al ejercer la autoridad en pareja, las relaciones entre unos y otras serían más equilibradas, lo cierto es que en el seno de esa pareja autoridad, los hombres son quienes detentan el poder y la toma de decisiones, y las mujeres quedan relegadas a ser la figura que acompaña al hombre autoridad, y apenas tienen protagonismo durante los rituales.

El feminismo comunitario rechaza esa forma desigual y jerarquizada de establecer la autoridad, en cualquier tipo de comunidad planteada, y sea tanto en el ámbito rural como en el urbano. Ellas plantean que:

al chacha-warmi hay que des-patriarcalizarlo, descolonizarlo y des-neoliberalizarlo para que nos sirva como instrumento revolucionario para construir una nueva sociedad. Replanteamos el par complementario en warmi-chacha, mujerhombre, warmi-k'ari, cuna-avá, que no es un simple cambio de lugar de las palabras (Paredes, 2010b:201).

Pasar del chacha-warmi, al warmi-chacha, no implica un cambio que ejerza de nuevo un equilibrio desigual aunque fuera de signo contrario, no pretende un giro completo, donde las mujeres dominen y los hombres sean sometidos. El giro hacia el warmi-chacha implica un nuevo relacionamiento entre mujeres y hombres, en horizontal, sin jerarquías, sin sometimientos, de igual a igual, y con la posibilidad de entender ese nuevo par mujer-hombre, como un par político, que no tiene que ser necesariamente una pareja casada, y que por tanto no obliga a que las personas que asuman esa nueva autoridad en par político, sean necesariamente heterosexuales, ni estar unidas en matrimonio.

*Queremos la mitad pero no una mitad de opresión, explotación y violencia con una complementariedad jerárquica en las comunidades.*

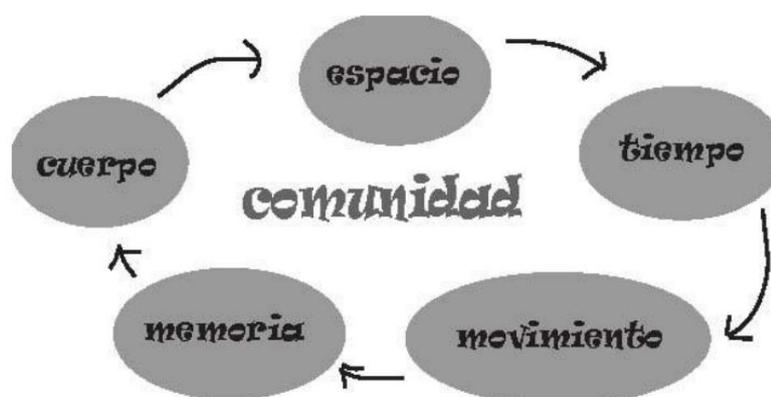


*Queremos una mitad de igualdad y respeto mutuo construir una complementariedad horizontal sin jerarquías.*



(Fuente: Paredes, 2010a:9<sup>5</sup>)

Las dos mitades así conformadas en el nuevo warmi-chacha, son las dos partes que conforman el cuerpo comunidad, un cuerpo territorio conformado por los cuerpos individuales, que conforman el colectivo territorio. Un cuerpo comunidad que asumirá la defensa colectiva de la tierra territorio y de los cuerpos territorios que lo conforman. Un cuerpo comunidad que aunará todas las luchas individuales y colectivas, adquiriendo un mayor fortalecimiento para hacer frente al capitalismo colonial heteropatriarcal.



Fuente: (Paredes, 2010b:208)

La propuesta de trabajo del feminismo comunitario, se basa en actuar desde las comunidades, entendidas éstas como modelos de organización colectivos que se dan a todos los niveles, desde lo más local y rural, a lo más global y urbano. Comunidades pensadas y conformadas en colectivo, que hacen frente y dan respuesta a la sociedad individualista occidental. Las actuaciones reflejadas en el esquema anterior buscan alcanzar que hombres y mujeres compartan en iguales condiciones esas dimensiones de la comunidad, y para ello:

mientras las mujeres trabajamos en el campo del Cuerpo, trabajamos simultáneamente por conquistar un Espacio (en el que podamos vivir sin violencia y con libertad para ejercer nuestra sexualidad y nuestros placeres), recuperar un Tiempo nuestro, producir un Movimiento (capaz de obtener espacios de decisión y participación política) y restituir una Memoria de conocimiento sobre nuestros cuerpos de mujeres (Paredes, 2010b:205-206).

El feminismo comunitario es aún incipiente y no todas las mujeres indígenas consideran o creen

---

<sup>5</sup> Este gráfico corresponde a la versión on-line, que difiere de la publicación impresa: <http://www.lifisperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20lesbicas/Julieta%20Paredes-Hilando%20Fino%20desde%20el%20Fem%20Comunitario.pdf> (02/02/2014)

conveniente o apropiado, aproximarse o tan siquiera relacionarse con cualquier tipo de feminismo. Sin embargo es importante señalar que las reflexiones y trabajos del feminismo comunitario no se quedan en las palabras ni en los escritos, su desarrollo es necesariamente práctico.

Las mujeres de AMISMAXAJ realizan talleres con las mujeres mayas y xinkas de la región donde están asentadas; están estableciendo los cimientos para poner en marcha la Escuela Feminista de las mujeres xinkas; establecen redes con otras organizaciones feministas, a nivel nacional son integrantes de la Alianza Sector de Mujeres, y hacen aportes a la Asamblea Nacional Feminista; a nivel internacional Lorena Cabnal, ha realizado intercambios con movimientos que trabajan en torno al Decrecimiento y la Soberanía Alimentaria, y da a conocer en esos lugares, el proceso del feminismo comunitario.

Las mujeres aymaras del Colectivo Mujeres Creando Comunidad, impulsan talleres para seguir elaborando y avanzando en la propuesta, y además han participado en la institución e impulso de la Unidad de Despatriarcalización, dependiente del Viceministerio de Descolonización del Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia, a quienes siguen prestando apoyo y asesoramiento; y a nivel regional, continental e internacional, Julieta Paredes ha impartido varios talleres y charlas acerca del feminismo comunitario y ha establecido redes con otros movimientos feministas.

Como indican en su lema, no hay descolonización sin despatriarcalización, y la lucha por acabar con todos los patriarcados precisa de redes y alianzas de todas aquellas mujeres y hombres que estén en sintonía para poder avanzar en ese camino.

## Referencias

Cabnal, Lorena (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur Las Segovias, Madrid, 11-25.

\_\_\_\_\_ (2012) "Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay" – Buen Vivir" <http://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf> (02/02/2014)

Choque, María Eugenia; Mendizabal, Mónica (2010) "Descolonizando el género a través de la profundización de la condición sullka y mayt'ata" *T'inkazos*, número 28, 2010, 81-97.

Curiel, Ochy (2007) "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo anti racista" *Nómadas*, (Col), núm. 26, 2007, 92-101.

Espinosa, Yuderlys (2009) "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional" *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Julio/Diciembre 2009, Vol.14 Nº 33, 37-54.

Esteban, Mari Luz (2004) "Antropología encarnada. Antropología desde una misma" *Papeles del CEIC* #12, junio 2004.

\_\_\_\_\_ (2008) "Etnografía, itinerarios corporales y cambio social" en Imaz, Miren Elixabete (coord.) *La materialidad de la identidad*, 135-158.

\_\_\_\_\_ (2009) "Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor: Los cuerpos como agentes" *Política y Sociedad*, 2009, Vol. 46 Num. 1 y 2: 27-41.

Grewal, Inderpal et al.(eds.) (1997) *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Lerussi, Romina (2010) "¿Cómo pensar hoy una política feminista en plural desde los aportes de Chandra T. Mohanty?" *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.1, n.2, Dezembro 2010, 35-45.

Lugones, María (2008) "Colonialidad y género" *Tabula Rasa*, Núm. 9, julio-diciembre, 2008, 73-101.

Marcos, Sylvia (2010) *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda* Ed. Cideci Unitierra, Chiapas, México.

Mohanty, Chandra Talpade (2008) "De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas" en Suárez Navaz, L; Hernández Castillo, R.A.(eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Ed. Cátedra, 407-464.

Paredes, Julieta, (2010a) *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario* Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz, Bolivia.

\_\_\_\_\_ (2010b) "Plan de las Mujeres: marco conceptual y metodología para el Buen Vivir" *Bolivian Studies Journal*, Vol.15-17, 2008-2010, University of Pittsburgh, 191-210.

\_\_\_\_\_ (2011) "Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador"

<http://www.gobernabilidad.org.bo/documentos/democracia2011/Ponencia.Paredes.pdf> (02/02/2014)

Rivera, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* Tinta Limón ediciones, Buenos Aires.

Santos, Boaventura de Sousa (2004) "O Fórum Social Mundial: manual de uso"

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf> (02/02/2014)

\_\_\_\_\_ (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)* CLACSO, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2007) "Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes" *Novos Estudos* 79, 71-94.

\_\_\_\_\_ (2009) *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO, Siglo XXI Editores.

Segato, Rita Laura (2006) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado* Universidad del Claustro de Sor Juana, México.