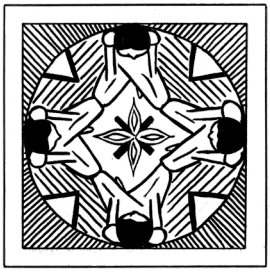
Huellas Matriarcales

Y PODER PATRIARCAL



El Rebozo es una herramienta convivial que apuesta al aprendizaje autónomo, a la autogestión y al despertar de nuevos imaginarios políticos. Con sus publicaciones, busca nutrir la creatividad rebelde y radical para empujarnos a pensar y actuar desde la raíz.

Le decimos "nuestra milpa" porque en ella se siembran y germinan semillas: libros que van cargados de voces de esperanza; voces que aportan a la deconstrucción del mundo moderno y patriarcal, que recuperan y reinventan prácticas ancestrales, conviviales y comunitarias; voces que hablan desde la inquietud de crear nuevas experiencias organizativas.

Huellas Matriarcales
y poder patriarcal

Irene Ragazzini

Huellas matriarcales y poder patriarcal
Irene Ragazzini

Primera edición: El Rebozo. México, 2021.

Edición, diseño interiores y portada: El Rebozo
elrebozo.org
facebook/ El Rebozo Palapa Editorial
elrebozo@riseup.net

Arte de portada: Abajo Gráfica Comunera
@abajo94

Prólogo: Francesca Gargallo

Impreso en los talleres del Rebozo.

Invitamos a copiar, reproducir, intercambiar y distribuir por cualquier medio posible. Amplifiquemos, multipliquemos los esfuerzos autónomos a través de redes abiertas de compartencia y apoyo mutuo.

ÍNDICE

Nota editorial 7

Prólogo: El matriarcado como huella y como utopía 15

Introducción 21

I. Principios, instituciones y prácticas de las sociedades matriarcales 31

1.1 La matrilocalidad y las formas de habitar 37

1.2 La matrilinealidad, las formas de parentesco y las relaciones sexo-afectivas 42

1.3 La espiritualidad, las artes y la cultura 61

1.4 Las formas de organización económica 76

1.5 Las formas de organización política 83

1.6 El papel de las mujeres, de los hombres y las relaciones entre ellos y sus diferentes dominios 95

II. Un sustrato matriarcal en la memoria profunda del continente americano 101

2.1 El poblamiento de América: de las costas Pacíficas del Sur hacia el Norte 105

2.2 Reflexionando sobre Mesoamérica desde la perspectiva de los estudios matriarcales 116

2.3 Buscando las raíces entre mitos y cosmovisiones 120

III. Los procesos de patriarcalización en el continente americano **129**

3.1 Contaminación cultural y procesos de patriarcalizacion pre-coloniales 133

3.2 La conquista: la gran invasión de patriarcado occidental y monoteísta 145

3.3 Retomando el debate feminista latino-americano sobre el "entronque patriarcal" 152

3.4 La modernidad capitalista y la "brutal occidentalidad latinoamericana" 156

IV. Reflexiones finales: el lugar de las luchas ante la necesidad de enfrentar los poderes patriarcales **169**

Bibliografía 179

NOTA EDITORIAL

El patriarcado ha sido la forma de conceptualizar parte de los males que aquejan nuestro mundo. En ocasiones se ha vuelto tan totalizante que resulta difícil rastrear límites, fronteras, alternativas a los modelos de dominación. Pero ¿dónde se encuentran las resistencias al poder patriarcal? ¿cuáles son nuestras referencias de otros mundos posibles? ¿cómo sería un mundo no patriarcal? Estas son cuestiones que nos han preocupado y ocupado como cooperativa, mismas que nos han llevado por caminos colectivos e individuales de análisis político, experiencias comunitarias, vivencias personales y corporales.

Huellas matriarcales y poder patriarcal es uno de los resultados de estos caminos. Es un tejido de muchos hilos, de muchas voces, de muchos pensamientos, el cual intetaremos deshilar en esta presentación, haciendo presentes a quienes

han sido parte del caminar y mostrando las historias detrás de estas reflexiones.

En cada trama, quien teje es quien elije los colores, destaca ciertas figuras y escoge el tamaño, plasmando así su mirada particular. En este caso, es la mirada de Irene Ragazzini que nos habla. Una compañera nacida y crecida en Italia y radicada en México durante los últimos 13 años, cuyo encuentro con comunidades mixtecas y pueblos indígenas en Oaxaca y Chiapas, con una profunda organización comunitaria, ha sido el cimiento de su reflexión y rumbo. Este encuentro se dio a partir de la participación en espacios políticos y organizaciones civiles que se identifican con la lucha en pos de la autonomía de los pueblos, la crítica al desarrollo capitalista, la soberanía alimentaria y económica, la defensa del territorio y de los derechos colectivos. Estos acercamientos, representaron la posiblidad de conocer formas de organización social distinta a la estatal-occidental. Su experiencia se vio fortalecida por la reflexión y el estudio desde la perspectiva de la economía social[1], así como de principios, instituciones y prácticas comunitarias en resistencia al mercado.

El recorrido de Irene, autora de este librito, es reflejo y parte de la historia colectiva de nuestra cooperativa. En la genealogía de la reflexión colectiva tienen un lugar muy especial los espacios de aprendizaje que se dieron entre 2012 y 2015, periodo durante el cual transitamos por la Unitierra Oaxaca. Este tiempo estuvo marcado por el encuentro con otras editoriales críticas, independientes y militantes, así

1 En particular desde la perspectiva formulada por José Luis Coraggio y la escuela de la Maestría en Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires Argentina.

como con autorxs que éstas habían estado publicando. Durante esta fase de formación colectiva nos sumergimos en el pensamiento de Iván Illich y su crítica a la modernidad, así como de algunxs de sus amigxs/discípulxs. En particular, caminamos de la mano de Gustavo Esteva, quien fue facilitador de la introducción a nuevas categorías y lenguajes. Un momento importante dentro de la constelación de lxs pensadorxs influidxs por Illich, y que representó un importante punto de quiebre y salto cualitativo en la reflexión crítica, fue el acercamiento con Claudia Von Werlhof, feminista de origen austriaco cuya obra fue el primer análisis profundo y exhaustivo que encontramos sobre el patriarcado como sistema civilizatorio. Para seguir cuestionando las certezas del paradigma occidental, fue importante encontrarse con Grimaldo Rengifo, traductor de mundos y profundo conocedor del modo de vivir de lxs indígenas peruanos quechuas-lamas, así como con la propuesta autónoma de lxs zapatistas de Chiapas y otras propuestas de comunalidad[2] de los pueblos indígenas oaxaqueños.

Otro hito en nuestro senti-pensar fue leer a Julieta Paredes y posteriormente encontrarnos con ella, Adriana Guzmán y las feministas comunitarias bolivianas. Este encuentro permitió poner a dialogar las propuestas "comunitaristas" con una perspectiva crítica desde las mujeres. Su análisis y sus experiencias nos ayudaron a comprender cómo la comunidad no está inmune de las jeraquías de género y de la violencia contra las mujeres, proponiendo caminar hacia prácticas basadas en una complementariedad no jerárquica.

2 Ver Floriberto Díaz, Jaime Luna, Francisco López Bárcenas entre otrxs.

Además del feminismo comunitario fue importante profundizar en el pensamiento de Silvia Federici, quien compartió su análisis de recostrucción histórica de los orígenes del capitalismo haciendo énfasis en el genocidio de mujeres que implicó la caza de brujas en la Europa medieval y analizando la explotación del cuerpo y del trabajo de las mujeres para el funcionamiento del capital. Estas reflexiones las pusimos en diálogo con la realidad latinoamericana, considerando los movimientos sociales y populares de esta región nuestras principales fuentes vivas de aprendizaje para la organización y la construcción de horizontes y caminos prácticos hacia otros mundos posibles. En este sentido otro autor/compañero que nos ayudó a rescatar elementos políticos de estas luchas fue Raúl Zibechi, quien las ha sistematizado durante años y ha propuesto claves de lectura "desde abajo y a la izquierda" para entender las fases que estaba atravesando el continente.

Esta fase de formación colectiva del Rebozo se ha traducido en un buen número de publicaciones[3], discusiones e intercambios. La mirada y la búsqueda de Irene se siguió alimentando de otras experiencias y propuestas. En primer lugar, el acercamiento con la propuesta del movimiento kurdo a través de espacios de solidaridad internacional y, en particular, la visión de las mujeres kurdas.. Este fue el principal detonante para profundizar en la reflexión que se presenta en este librito. Las kurdas hacen un análisis del sistema de

3 Entre ellas las de Iván Illich, Julieta Paredes, Gustavo Esteva, Grimaldo Rengifo, Silvia Federici, Claudia Von Werlhof, y otras, consultables y descargables en la página web del Rebozo: https://www.elrebozo.org/archivo.

opresión, que empieza desde el neolítico, y la recuperación de la conciencia sobre la destrucción patriarcal del orden matriarcal. Y, más importante, proponen una forma organizativa y un método de lucha eficaz correspondiente a este análisis. Ellas representan, para muchas compañeras y compañeros del mundo, una luz de esperanza que logra conjuntar análisis y prácticas de lucha que en otros movimientos se pueden apreciar sólo de maneras parciales: juntan en la práctica el autonomismo/comunitarismo o municipalismo, el feminismo, la organización de masas, el antiimperialismo/anticolonialismo, el confederalismo, el ecologismo[4]. Incluso su propuesta para la formación de cuadros e integrantes en general, llamado *Jineolojî, ciencia de las mujeres*, empieza por el entendimiento del matriarcado y el patriarcado.

Es a partir de la participación en espacios de formación sobre *Jineolojî* que Irene empieza a sentir la fuerte necesidad de espacios políticos de mujeres, además de los mixtos en los que siempre había participado. La experiencia de compartir en espacios de mujeres, se juntó en su caso con la experiencia de la maternidad, sus reflexiones sobre la compatibilidad e incompatibilidad sobre el rol de madre y la participación política, además de la puesta en discusión desde su propia experiencia de las estructuras familiares que reproducían por inercia relaciones patriarcales introyectadas por generaciones. La experiencia de Irene de organizar un ciclo de autoformación feminista, junto con las compañeras de la Librería La Cosecha en San Cristóbal de las Casas, fue

4 Esta propuesta está resumida en la serie de folletos de Abdullah Öcalan, publicada en México por el Rebozo en 2019.

una oportunidad para que conviviera en un mismo espacio el pensamiento de muchas compañeras y pensadoras feministas latinamericanas y europeas. Estos análisis han contribuido a la formación y articulación de una lectura del desarrollo del sistema patriarcal, especialmente en América Latina. Entre estas autoras se encuentran Rita Segato, Lorena Cabnal, Emma Chirix, Raquel Gutiérrez, Sylvia Marcos, Jules Falquet, Casilda Rodrigañez, Francesca Gargallo.

Es en este contexto que surgen las inquietudes que *Huellas matriarcales y poder patriarcal* busca responder y explorar: ¿cómo articular el aporte político de la lucha kurda con la realidad latinoamericana y con los análisis críticos de las feministas de este continente? ¿cómo hacer un análisis que contribuya a ampliar los horizontes políticos de las comunidades en resistencia y del movimiento social incluyendo el lente del patriarcado, y por lo tanto la dimensión "privada"? ¿cómo nombrar las sociedades matriarcales, como ejemplo histórico de organización complementaria no jerárquica en términos de género, en un contexto en el que no se nombran, sin que se produzcan reacciones de rechazo por aparecer como mirada demasiado "esencialista" o demasiado "ideológica"?

La lectura profunda de los Estudios Matriarcales, en particular de su principal pionera Heide Goettner-Abendroth, y la síntesís integrada por Irene en Huellas Matriarcales sirve como puente para mirar la realidad latimanericana y el desarrollo patriarcal desde otro punto de partida. Este librito nace como un capítulo de su tesis doctoral, un trabajo más amplio sobre los *retos políticos de las mujeres* que participan en organizaciones sociales mixtas. La posibilidad

de Irene de dedicarse a este trabajo de escritura se dio gracias al ser estudiente en el Doctorado en Desarrollo Rural de la UAM Xochimilco, un espacio académico comprometido y privilegiado en cuanto a la discusión crítica rigurosa, que se agradece por el acompañamiento y estímulo, sin el cual tampoco hubiera podido existir este texto. Se agradece también a todas las personas que han leído, corregido, confrontado con dedicación al texto, permitiendo que fuera mejor pensado y mejor escrito, entre ellas a Francesca Gargallo. Finalmente se agradece a Ecoversidades, tejido solidario de personas, colectivos, comunidades, por facilitarnos económicamente la posibilidad de publicar el primer pequeño tiraje de este título.

Como Rebozo esperamos que este texto, como otros de nuestra editorial, sea una herramienta para la discusión y la formación colectiva en búsqueda de la construcción de relaciones más libres.

El Rebozo

PRÓLOGO: EL MATRIARCADO COMO HUELLA Y COMO UTOPÍA

Retomar el debate sobre la existencia histórica de sociedades no violentas, igualitarias, con una religiosidad y una estética profundamente centradas en las prácticas dancísticas, colectivistas, escultóricas, agrarias, dibujísticas, de cuidados y cantos, iniciada hace dos siglos por los estudios sobre la Gran Madre del filólogo húngaro Karol Kerenji, es fundamental hoy. En efecto, las líneas de investigación que iniciaron con una revisión de la mitología griega han dado origen a importantes corrientes arqueológicas y antropológicas, entre ellas la escuela de la lituana Marija Gimbutas a mediados del siglo XX, que abonan no solo a una religiosidad centrada en la capacidad reproductiva de las mujeres, sino en sus formas de vida y de gobierno. Para Gimbutas existieron no solo una Gran Madre o Diosa expandidas por el Mediterráneo y la Antigua Europa antes

de las invasiones de pueblos guerreros (cuyas invasiones reconoce por el uso de un tipo de túmulo funerario, el kurgan), sino una cultura femenina, centrada en la estética y no en la economía, donde las mujeres condujeron políticamente sociedades cuyos hombres no eran un colectivo dominante ni la guerra era una actividad conocida, por tanto no existía ninguna forma de esclavitud.

Los estudios de Gimbutas, sobre todo cuando ella se mudó a Estados Unidos y trabajó en la universidad de California, pasaron a ser tomados en cuenta y retomados por algunos estudiosos y estudiosas, muy criticados y no apoyados al interior de sus comunidades académicas. Estos empezaron a investigar la existencia de sociedades arcaicas en todo el mundo, de características no patriarcales, es decir, no guerreras y que no sometían parte de la población a la que pertenecían, dictando leyes para garantizar su dominio. En otras palabras, empezaron a retomar la imagen de un matriarcado ancestral, creador de las relaciones humanas de cuidado y convivencia, que permitieron el desarrollo de las aldeas y la agricultura. Estas intuiciones y búsquedas se fortalecieron cuando las antropólogas describieron con cierta libertad de la disciplina antropológica clásica las sociedades matrilineares y matrifocales que han llegado a nuestros días, en todos los continentes.

A mediados del siglo pasado, además, se organizó, tomó fuerza e influyó en diversos campos de la cotidianidad, afectividad y del saber un movimiento mundial de liberación de las mujeres que planteó la no separación política entre lo público y lo privado, división que había servido al colectivo masculino para excluir a las mujeres de las tomas de

decisiones políticas, militares y económicas. El feminismo de la segunda ola, como se le llamó para diferenciarlo del movimiento de reivindicación de derechos para las mujeres de principios del siglo XX, peleó espacios para las mujeres entre sí. Grupos de autoconciencia y de luchas para entrar a los museos con el reconocimiento del arte propia de las mujeres. En las universidades se abrieron cursos, seminarios, grupos de reflexión crítica.

En Alemania, Heide Gottner Abendroth empezó a estudiar a mediados de la década de 1970 el origen matriarcal de las culturas del mundo en la Universidad de Munich. La academia criticó de manera tan dura el trabajo de Gottner Abendroth para descalificar cualquier conclusión a la que llegaran sus investigaciones, que en 1986 ella renunció y fundó la Academia Internacional de Estudios Modernos Matriarcales y Espiritualidad Matriarcal (HAGIA), de corte independiente, aunque en 1992 recibiera una beca de la Universidad de Bremen. Se trata de los estudios de esta Academia de donde Irene Ragazzini recoge la mayoría de la bibliografía para subrayar la presencia en todo el mundo de huellas de culturas matriarcales en las culturas minoritarias de resistencia a la destrucción ambiental y el mercado capitalista. A la vez, Ragazzini se remite al pensamiento más reciente del dirigente kurdo Abdullah Öcalan, quien sostiene que la cultura de la zigurat, o montaña piramidal que representaba el poder en la antigua Sumeria, es la que ha instaurado las jerarquías en el creciente fértil, sometiendo a las mujeres y su cultura de paz y colaboración.

Buscar huellas, reconocer que no hay opresión que no se derive de un hecho de violencia, que por debajo de la

destrucción capitalista y patriarcal late todavía un sustrato de importancia del diálogo entre la casa y el foro, el círculo de mujeres y el de hombres, la economía del don y las alianzas, es fundamental para plantearnos con los pueblos no totalmente incorporados al sistema del estado-nación dominante si es posible una alternativa a la destrucción ambiental y social contemporánea y cómo implementarla.

Así el matriarcado que ha asustado a los colectivos masculinos por siglos, planteando en sus mitos la violencia de las mujeres cuando se vengaran de los hombres que las han sometido, revela ser una alternativa a las sociedades piramidales que se sostienen en jerarquías inamovibles y desligadas de la comunidad. No tanto una utopía, para evitar la identificación con una idea que según Claudia von Werlhof nos distrae de la realidad e impone la consecución de algo fuera de la naturaleza, sino con la memoria fecunda que puede alimentar la recuperación por parte de las mujeres del poder que les da la reflexión acerca de prácticas de paz y de libertad en igualdad con las otras y con los hombres. La Diosa, como símbolo de continuidad entre la vida, la muerte y la vida, vuelve a proponernos un pasado que en el presente se hace esperanza.

Francesca Gargallo

INTRODUCCIÓN

Con este pequeño libro, quiero compartir una reflexión sobre el desarrollo de las estructuras patriarcales que rigen nuestras sociedades, entendiéndolas como una construcción social e histórica y por lo tanto no universales, ni naturales, ni totalizantes. En primer lugar recupero algunos principios, instituciones y prácticas que, a lo largo de la historia social de la humanidad, dan cuenta de formas de organización social no patriarcal, para comprender a fondo de lo que fuimos despojadxs y desarrollar la capacidad de reconocer lo que no es patriarcal dentro de nuestras culturas, teniendo así más elementos para construir un imaginario u horizonte social más allá de los patriarcados. En segundo lugar, recorro algunos momentos claves de la historia humana que significaron cambios profundos de organización social y que permitieron que los principios de re-organización patriarcal se extendieran y penetraran de manera muy honda en nuestra forma de pensar, de sentir y de relacionarnos. Me enfoco en especial en el proceso de América Latina y su particularidad en cuanto a sus huellas matriarcales y el génesis de sus estructuras patriarcales de dominación. A partir de esta reflexión, llego a formular una serie de preguntas que pueden ser útiles para pensar los retos políticos que tenemos como personas, familias, grupos, colectividades, organizaciones, comunidades y movimientos y, en particular, como mujeres, que estamos de muchas

1 Gramsci define la hegemonía cultural como "la combinación en donde fuerza y consentimiento se equilibran recíprocamente, sin que la fuerza predomine excesivamente sobre el consenso. De hecho, la intención es siempre asegurar que la fuerza aparezca basada en el consentimiento de la mayoría" (Gramsci 1971: 80).

maneras cuestionando la forma de organización y dominación social patriarcal en la que vivimos.

Cuando hablo de los *patriarcados* me refiero en términos generales a las *sociedades de dominación*: sociedades que se fundan sobre la coerción de las libertades y la sumisión de la naturaleza y que, por lo tanto, mantienen la guerra en un lugar importante de su escala de valores. Son sociedades que se han desarrollado a costa de la conquista, esclavización o explotación de otros pueblos y que han construido todo un sistema de principios y una mentalidad que les ha servido para mantener su poder y su hegemonía cultural[1] (Gramsci, 1971). Hablo de patriarcados en plural, porque en la historia humana ha habido muchas sociedades de la dominación, y no todas iguales, pero sí todas han tenido algunos elementos en común, que profundizaremos en el curso de este librito, y que se pueden resumir bajo la idea de destruir los órdenes sociales libres que se organizan bajo principios de armonía con la naturaleza y la vida. Estas sociedades de dominación y de guerra, tienen un origen mucho más antiguo de lo que el análisis marxista señala como el origen del sistema de opresión capitalista y la "acumulación originaria" como "el" punto de inicio de nuestro sistema de opresión. Según Marx:

> "Esta acumulación originaria desempeña en economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y con ello, el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los

> últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa (que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas) y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo". (Karl Marx, 2004: 891)

Sin embargo, el nacimiento de las sociedades de dominación es más antiguo que la transición del feudalismo al capitalismo, al nacimiento de la economía de mercado y de los estados modernos europeos. Mirar y analizar la historia de la opresión desde un punto de vista que incluya y trascienda el lente económico y vaya más allá de la construcción social y "científica" de la "modernidad occidental", es imprescindible para entender el presente.

¿Por qué no llamarlas simplemente sociedades de dominación, imperios, sociedades esclavistas, sociedades guerreras o colonizadoras, Estados-Nación? ¿Por qué la necesidad de llamarlas patriarcados? Esta pregunta se contestará a lo largo de todo el texto, pero de entrada una primera respuesta general se encuentra en que una de las medidas fundamentales que estas sociedades han ejecutado para imponerse, históricamente y de manera sistemática, ha sido la de destruir y aniquilar política y espiritualmente los ámbitos de sabiduría, libertad y organización de las mujeres, que constituían el pilar fundamental alrededor del cual se organizaban las sociedades libres e igualitarias. Las sociedades o culturas patriarcales, una y otra vez, a lo largo y ancho del mundo y de su historia de dominación, han construido, bajo distintas argumentaciones y con distintas instituciones,

desde los ámbitos domésticos hasta los de gobierno, un poder masculino, jerárquico y fundado sobre el despojo: de los territorios, de los cuerpos, de las mujeres, de las niñas y niños, de otros pueblos, de las formas de relación social libres.

Ahora bien, este proceso de *patriarcalización del mundo* que empezó hace más de 5000 años y que sigue en curso, se ha enfrentado a lo largo de la historia, y se enfrenta todos los días, con innumerables resistencias, luchas y formas de vida que obstaculizan los planes de reordenamiento social y territorial en clave patriarcal. ¿De qué manera podemos entender mejor estas resistencias? ¿A qué responden? ¿Con qué memoria larga —escrita en los cuerpos— se conectan? Pareciera ser que se trata de la misma vida que se manifiesta y, a pesar de todos los intentos de coartarla y reprimirla, emerge en los cuerpos particulares de las personas, en los "cuerpos sociales" y en diferentes expresiones de la naturaleza. Esta memoria larga, o esta vida que se rebela, si se "deja ser" más allá de la razón patriarcal, como observamos en las plantas y en los animales, no es caótica, sino que va multiplicándose de manera biodiversa en múltiples ecosistemas con claros equilibrios interdependientes. Lo mismo ocurre con las sociedades humanas en sus contextos y ecosistemas: cuando están vinculados cuerpo-territorio de manera libre, se organizan socialmente en consecuencia.

Es importante recuperar la coherencia, el sentido, los principios, las instituciones y las prácticas de las sociedades humanas que se organizaban u organizan poniendo los principios de la reproducción de la vida en el centro, en lugar de la dominación. Muchas se han perdido o se han

mantenido sólo algunos elementos de ellas, lo que nos hace difícil recuperar su integralidad y coherencia, pero de otras tenemos testimonios en el presente o en tiempos recientes. En este sentido, los estudios antropológicos pueden ser de gran ayuda. Sin embargo, no antes de haberlos pasado por el filtro de la crítica a la ideología patriarcal. La antropología es un campo de conocimiento que nace en el seno de la ciencia patriarcal moderna, con el objetivo de conocer a los pueblos llamados "indígenas" y poderlos colonizar. Como en todos los campos científicos occidentales se ha caracterizado desde sus inicios por ser una ciencia de hombres provenientes de las sociedades supremacistas europea, norteamericana y blanca australiana, que identificaban el dominio colonial con la supremacía masculina y por lo tanto, la mayoría de las veces han sido incapaces de comprender el mundo en una clave no androcéntrica. Evidentemente, ha habido antropólogos y antropólogas, así como arqueólogas e historiadoras, que han ido a contracorriente y han consti-

2 Retomo la explicación etimológica de Claudia Von Werlhof (2005): "Si examinamos la palabra patriarcado desde un punto de vista literal -siendo esto siempre un buen comienzo -y dado que los nombres de las cosas no son aleatorios- vemos que se trata de una combinación de las palabras *pater* y *arché*. *Pater* significa "padre", y *arché* básicamente significa "origen", "principio", o también, en un sentido concreto, "útero" (Werlhof, 2007). A lo largo de los siglos, el significado de *arché* pasó a incluir el sentido de "poder, control, dominación", que, por supuesto, es algo bastante distinto. Generalmente hoy sólo pensamos en este segundo significado cuando vemos la palabra *arché*, y por consiguiente, patriarcado y matriarcado se traducen con el significado de "dominio del padre" o "dominio de la madre", y por ende llegamos a la errónea conclusión de que el matriarcado es una sociedad gobernada por las madres/mujeres. Sin embargo, esta es una condición que...

tuido voces importantes para entender el mundo desde otro lugar de comprensión, u otro "paradigma", si queremos usar el lenguaje científico. La escuela que considero que mejor ha sistematizado la búsqueda de la materialidad y espiritualidad matriarcal es la de los Estudios Matriarcales de la alemana Heidde Goettner-Abendroth.

Aquí vale la misma pregunta sobre los términos: ¿por qué no hablar simplemente de sociedades libres, igualitarias, comunitarias, pacíficas, no jerárquicas, "sin estado"?, ¿por qué hablar de *matriarcados*? La respuesta no es abstracta, sino que tiene fundamento histórico y social: la evidencia dice que el principio fundamental y común (si bien declinado en formas distintas dependiendo de los contextos) de estas sociedades "libres" en diferentes puntos de los cinco continentes y de la historia, han sido la matrilocalidad y la matrilinealidad de los núcleos familiares, y toda una serie de prácticas y formas de organización social y política alrededor de este principio general y organizativo. Esto significa que el linaje se desarrolla en línea materna, es decir que el parentesco, o las familias (en términos coloquiales), se organizan alrededor de la línea de descendencia la de las madres. De esto derivan ciertos tipos de organización de la forma de habitar, de la organización económica, de la espiritualidad,

... (sigue de la página anterior) nunca ha existido: en ningún caso hay evidencia de ello en sociedades pre-patriarcales en ningún rincón de la tierra (véase Weiler, 1993; Lerner, 1991; Göttner-Abendroth, 1988; Meier-Seethaler, 1992; Eisler, 1993). Comparativamente, muchas personas explican y justifican erróneamente al patriarcado como la antítesis lógica del "dominio de las madres o de las mujeres" (Von Werlhof, 2005: 38-39).

de la organización política. Pareciera entonces existir una conexión entre la matrilocalidad/matrilinealidad y la libertad/autonomía de las mujeres, y una fuerte conexión entre la libertad de las mujeres y la libertad de la sociedad entera. El término matriarcado por lo tanto no significa "dominación de las madres o de las mujeres", sino "en el origen, *arqué*, las mujeres"[2] (Von Werlhof, 2005), subrayando la capacidad de gestar de las mujeres como principio de la vida de los mamíferos, alrededor del cual se nuclean muchos otros principios sociales organizativos.

Presento, por tanto, un panorama general sintético de las sociedades matriarcales y sus formas de organización social, que articula entre sí las formas de habitar y de parentesco hasta la espiritualidad, la organización económica y política. Este análisis toma ejemplos de diferentes latitudes y épocas históricas, para luego, en la segunda parte del texto, empezar a reconstruir un camino de comprensión de las huellas matriarcales en el continente americano.

En la tercera parte del texto paso a analizar el desarrollo de las sociedades patriarcales, su desarrollo temprano y su evolución, enfocándome en el desarrollo de las sociedades estatales, de las religiones masculinas y sobre el desarrollo de la modernidad capitalista. En esta parte enfoco el análisis en el proceso de patriarcalización en América Latina, recuperando el debate feminista latinoamericano. Termino haciendo una reflexión sobre el lugar de las luchas y movimientos sociales desde el lente del análisis presentado. El libro, que plantea una mirada desde dónde seguir pensando y actuando, concluye con una serie de preguntas abiertas para la reflexión personal y colectiva.

I. PRINCIPIOS, INSTITUCIONES Y PRÁCTICAS DE LAS SOCIEDADES MATRIARCALES

Hoy podemos encontrar en el mundo todavía muy escasas sociedades matriarcales que se han logrado mantener como tales de manera integral. La mayoría de los territorios y de los pueblos han sido conquistados, sometidos o, en los mejores casos, fuertemente influenciados, por la mentalidad y formas de la organización social patriarcal. Sin embargo, no siempre fue así. Hubo una larga época del mundo en donde las sociedades con tendencias patriarcales eran la excepción y no la regla, y la mayoría de las sociedades humanas no habían desarrollado una forma de organización jerárquica o basada en la dominación. Estos órdenes sociales existieron durante miles de años, empezaron a desarrollarse aproximadamente hace veinte mil años en la época mesolítica y florecieron en la época neolítica (Öcalan, 2013).

Son diferentes las fechas en las que el Neolítico se desarrolla en distintas regiones del mundo y en muchos casos sigue habiendo debate sobre la fecha de su inicio. La región donde parece haberse desarrollado primero es el Creciente Fértil, en el hoy llamado Medio Oriente, de ahí se fue expandiendo hacia África y Europa. En Asia, sus centros de origen fueron las actuales China, India y Tailandia. En América Latina, dos centros de origen importantes fueron las Costas del Pacífico en Sudamérica y los Andes, por un lado, y Mesoamérica, por el otro. De estos centros de origen se considera que se haya ido expandiendo lo que se conoce como "revolución neolítica". Este florecimiento social, ligado a la invención y desarrollo de la agricultura, es lo que algunos autores consideran el "orden longevo no patriarcal que dio forma a la conciencia social colectiva de la humanidad" (Öcalan, 2013:

9). En efecto, en todos los continentes se observa cómo lo más profundo y ancestral de las culturas locales se mantiene anclado al cultivo de algunos granos básicos como lo son: el arroz en Asia; el maíz, los granos de la milpa y el amaranto en América; el mijo en África y en India; y el trigo y los granos de la familia de las gramíneas en el Mediterráneo y Europa.

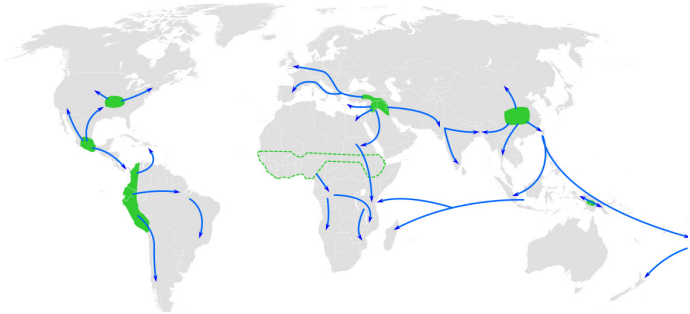


Imagen: Difusión de la agricultura a partir de sus centros de origen[3]

3 Mapa del mundo que muestra los centros de origen de la agricultura y su difusión en la prehistoria: Norteamérica oriental (4000-3000 a.C.), México central (5000-4000 a.C.), Sudamérica noroccidental (5000-4000 a.C.), África Sub-sahariana (5000-4000 a.C., ubicación exacta desconocida), Creciente Fértil (11000 a.C.), cuencas de los ríos Yangtze and Amarillo (9000 a.C.), montañas de la Nueva Guinea (9000-6000 a.C.). No está representado un centro de origen propuesto en Amazonia (Lathrap, 1977). Elaborado por Joe Roe, wikmedia. Adaptado de File:BlankMap-World6, compact.svg and Diamond, J. (2003). "Farmers and Their Languages: The First Expansions". Science 300: 597–603. DOI:10.1126/science.1078208.

¿Cuál era el tipo de organización social que permitió este proceso de revolución social, la invención de la agricultura y que, alrededor de ésta articuló sociedades pacíficas, sin una élite gobernante masculina y guerrera? Los estudios matriarcales sostienen con sólidos argumentos que se trataba de sociedades matriarcales, ya que los restos arqueológicos de la época neolítica, estudiados y analizados a profundidad por la arqueóloga Marija Gimbutas (2008), se parecen inmensamente a las formas arquitectónicas y del arte sagrado de las sociedades matriarcales actuales, o de las que hay fuentes recientes, especialmente por lo que tiene que ver con algunas representaciones de la sacralidad de las mujeres y su fertilidad, el cosmos y la arquitectura ligada al culto de los antepasados.

> "En la cultura khasi, las formas basilares son los lugares de veneración (filas y círculos de piedras) y el amplio cementerio del clan. El lugar de veneración tiene muchas funciones: es el lugar en donde las antepasadas y los antepasados son honrados, el lugar donde la comida, los animales y a veces los hombres son sacrificados, el lugar en donde se eleva al trono al rey y en muchos casos se tiene la corte de justicia. Las piedras horizontales, o dolmen, de estos lugares sagrados son consideradas femeninas y encarnan las antepasadas, las madres del clan. Tienen la función de mesas, altares, tronos, lugares en donde sentarse. Las piedras erguidas (menhir) son consideradas masculinas e incorporan los antepasados, hermanos maternos, quienes operan como guardianes y protectores de la antepasada originaria y de su clan". (Goettner-Abendroth, 2013: 123)

Como lo señala Goettner-Abendroth (2013), es probable que allá donde existieron culturas megalíticas, existió un vínculo con las sociedades matriarcales y que, a través de la comprensión de sus funciones rituales y simbólicas, podamos tener una idea más cercana de la ritualidad antigua. Para tener una idea más aterrizada e historizada de las sociedades matriarcales, que nos aleje de cualquier esencialismo, a continuación presento una explicación sintética, con ejemplos concretos, de sus principales principios, instituciones y prácticas, es decir de sus formas de relación social. Esta explicación se hace a través de la revisión del libro *Sociedades matriarcales. Estudios sobre las culturas indígenas del mundo*, (publicado por primera vez en Alemania en 1998)[4] de Heide Goettner-Abendroth, fundadora de la Academia Internacional de Estudios Modernos Matriarcales y Espiritualidad Matriarcal (HAGIA) en 1986, quien hace un enorme esfuerzo de sistematización en la materia, recuperando diferentes fuentes.

Las sociedades matriarcales son extremadamente variadas entre sí, ninguna tiene prácticas idénticas a las otras, son flexibles en reconfigurar sus formas de organización con base en sus necesidades, manteniendo ciertos principios guía. De manera sorprendente, a pesar de la distancia histórica y geográfica entre las diferentes sociedades matriarcales, estos principios-guía son los que tienen en común y que nos permiten hacer este "ejercicio conceptual,

4 En México apenas se publicó en 2017 por la editorial *La Casa del Mago* en Guadalajara.

teórico y político" sobre las sociedades matriarcales y sus principales elementos.

1.1 La matrilocalidad y las formas de habitar

En distintas sociedades matriarcales en el mundo aparece con claridad el elemento de la matrilocalidad, si bien con algunas diferencias. Este principio implica que los hijos y las hijas viven en la casa de la madre también en edad adulta. A su vez, las mujeres de la casa viven con sus hijos e hijas. Esto es así, por ejemplo, en el caso del pueblo Khasi-Pnar en el Noreste de la India, donde la *ing kur*, la casa natal del clan o casa de la madre, tiene al centro el fogón y los miembros del clan viven en distintos cuartos alrededor. Si la familia crece mucho y ya no hay espacio (algo que ocurre muy lentamente) una hija, al nacer su primer hijo, puede construir otro cuarto cerca de la casa y así empezar una nueva casa matrilocal. Para los hombres, sean hijos, hermanos o tíos maternos, "casa" es la casa de la madre. Los hombres viven ahí su vida y trabajan en los campos del clan.

> "Van al mercado, o se dedican a la caza, pero todos llevan los frutos de su trabajo al clan de la madre. Como esposos sólo pueden visitar a sus compañeras de noche, ya que no tienen derecho de habitar con ellas. Llegan de noche y esperan a que la cena se concluya. No tocan comida porque no tienen derecho de comer y trabajar en las casas "extranjeras" de las esposas, sino sólo en las de sus madres. Pasan la noche con las compañeras y en la mañana se van en silencio" (Goettner-Abendroth, 2013:103).

Lo mismo ocurre con los Minangkabau en Indonesia:

> "Los hombres son visitantes que hacen ida y vuelta entre las casas de sus madres (donde viven) y las de sus esposas, donde no son otra cosa que huéspedes. *Paruik* o "vientre de la madre" es el nombre que se le da a la casa-comunidad, donde hace tiempo grupos de 40, 60 y hasta 80 personas, que descendían de tres generaciones de mujeres, convivían en una gran casa de la madre. Este clan matriarcal, es el grupo funcional de base y opera bajo la autoridad informal, pero muy influyente, de la *induah*, la mujer más anciana del clan o matriarca. La induah no sólo mantiene juntas las líneas de parentesco al interior del *paruik*, sino que también coordina todos los procesos decisionales importantes de la casa del clan: en cuanto autoridad natural, el equilibrio depende de ella. El *rumah gadang*, o gran casa del clan, está construida idealmente para este tipo de diálogo democrático popular: decorada con hermosas incrustaciones y cubierta por un techo con muchas puntas, similar a los de las pagodas, tiene una gran sala para debates, convites y celebraciones"(ibid. 254).

También en el continente americano hay huellas de que se practicaban la matrilocalidad y el matrimonio de visita, como lo demuestra la cultura Hopi, en el sur de Estados Unidos, que, hasta antes de sufrir la influencia de los misioneros, vivía de manera matrilocal en casas de tierra construidas por las mujeres, que se engrandecían con "cubos yuxtapuestos" cada vez que el clan matrilineal crecía y una hija tenía hijos:

> "Hasta cuando los misioneros españoles no empezaron a ejercer su influencia sobre las poblaciones *pueblo*, los

> hombres y los adolescentes no habitaban en las casas de las mujeres: de día trabajaban en los campos y de noche dormían en el *kiva* (en origen cada clan tenía el propio *kiva*, habitación circular, excavada en el suelo y cubierta, usada para celebrar rituales religiosos). La relación entre sexos se expresaba así a través de la forma de un matrimonio clásico de visita matriarcal. Este tipo de relación fue fuertemente obstaculizada por los misioneros, hasta ser abolida así que los Hopi, como los *Pueblo*, terminaron por vivir en una rígida monogamia. El concepto de "padre" y de paternidad individual entró así en su cultura, junto a la exhortación a vivir una vida familiar "digna", con la obligación para el marido de vivir en la casa de la esposa (residencia uxorilocal), en vez de dormir en el *kiva*. No obstante, se mantuvieron fieles a su legado matriarcal: todavía hoy el marido sigue siendo tratado como huésped en la casa de la esposa, los niños no llevan el nombre del padre, divorciar es sencillo y no conlleva ningún daño a la reputación de una mujer, y la base de la vida se apoya sobre el clan matriarcal" (ibid. 396).

En el pueblo Kuna, uno de los pueblos que ha mantenido de manera más evidente el legado matriarcal en Centroamérica, a diferencia del matrimonio de visita, los maridos se mudan a vivir en el clan matriarcal:

> "La mujer Kuna, vive en una casa del clan junto a sus consanguíneas, es decir la matriarca, su hija y sus niños. (…) Viven en armonía la una con la otra y una mujer puede siempre encontrar recibimiento en la choza de la madre. También el esposo de la madre del clan y sus géneros hacen parte de la familia; el orden social de los Kuna es entonces matrilineal y matrilocal. La descendencia es trazada por línea femenina y las mujeres ligadas por parentesco de sangre viven juntas

> en la casa del clan de la madre, mientras sus hermanos e hijos se mudan en las casas del clan de las suegras. La palabra para "marido" es *sui*: significa que un hombre es "recogedor de comida", la tarea que cada uno de ellos asume en el momento en el que se casa. Si un recogedor de comida no se comporta según la voluntad de la esposa, o de la matriarca de la familia, será expulsado y tendrá que regresar a la choza de su propia madre" (*ibid.* 357).

Otro elemento importante para destacar de la matrilocalidad es que en todos los casos la casa del clan y las tierras pertenecen a las mujeres y se transmiten de manera matrilineal, no como forma de propiedad privada, sino como acervo colectivo del clan, que se maneja por consenso y que tiene a la matriarca como persona de referencia. Las culturas matriarcales idearon y construyeron muchos tipos de casas, sobre todo grandísimas casas del clan en madera y palacios en piedra con muchos pisos, siendo el estilo tradicional de la casa muy flexible. Las mujeres entonces eran y son el eje de la casa, como núcleo social y político de la sociedad, como en el caso del pueblo Tuareg, en el desierto del Sahara, donde:

> "Son celebradas sobre todo las mujeres, reinas de las tiendas, tanto como madres que como divulgadoras de la cultura. Son llamadas "el eje principal de la tienda": en la tienda, que pertenece a ellas, viven junto al clan matrilineal. Vista como "pilar y refugio", la mujer es la que tiene amarrado a quien "se mueve para viajar", el hombre. En el lenguaje poético es descrita como "el palo al que se amarra el animal" ya que amarra el hombre justo como se hace con los animales para que no se pierdan. Es además la "gruta

> que contiene cada granito de arena" traído por el soplo del viento. Esto hace de ella el centro estable y permanente de la sociedad: como el "inmóvil centro del mundo" cada cosa gira alrededor de ella. Es la que nutre y protege y que ofrece una tregua a las intemperies externas a las que el hombre está expuesto. En tiempo de guerra las mujeres se retiran literalmente en las tiendas y ningún *targui*[5], ni siquiera el más acérrimo enemigo, se atrevería a profanar una tienda. Si en batalla los guerreros encuentran un campamento en su camino, se alejan y van a combatir en otro lugar. El grado de seguridad de las mujeres en los confines de sus tiendas es elevadísimo y ahí no podrán nunca ser molestadas: por esto "tienda" significa también "paz" ". (*ibid.* 601)

En algunas culturas que se pueden todavía considerar matriarcales o con evidentes huellas de un pasado matriarcal reciente, se encuentra también la *virilocalidad*, es decir que la esposa habita en casa del marido y de sus parientes, sin embargo cuando esto sucede, existen claros mecanismos de tutela de la autonomía de las mujeres y su no aislamiento. Por ejemplo, en las aldeas de las islas Trobriand, en Melanesia, aunque las mujeres vayan a vivir en casa de sus maridos, no reciben el fruto del trabajo de ellos sino de sus propios hermanos, los cuales, además, cuando los hijos de sus hermanas ya alcanzan la edad adulta los introducen al clan de la madre, enseñándoles que ahí tienen sus vínculos naturales más estrechos y todos los derechos que derivan de ello (ibid. 272).

5 Singular de Tuareg.

Otra práctica que puede dar cuenta de un pasado matrilocal es el caso de Corea o las poblaciones chinas de la montaña, donde a pesar de la doctrina patriarcal impuesta, las familias han encontrado como solución intermedia que la esposa se transfiera en la casa del marido sólo algunos años después del matrimonio y nunca antes de haber dado a luz al primer hijo (*ibid.* 214). En general, de todos estos ejemplos se deduce que en este tipo de sociedades existía o existe una conciencia sobre la importancia de la vida construida alrededor del clan materno, como forma de organización social favorable para la supervivencia comunitaria, la reproducción social colectiva y la autonomía personal de mujeres, hombres, niñxs y ancianxs.

1.2 La matrilinealidad, las formas de parentesco y las relaciones sexo-afectivas

La matrilocalidad, en sus diferentes formas, está estrechamente vinculada a la matrilinealidad: los niños y niñas tienen parentesco sólo con la madre y llevan el nombre de su clan. A veces, como en el caso de los Khasi-Pnar, es la hija menor quien hereda de la madre del clan los honores, los derechos y los deberes de jefa del clan (ultimogenitura) y sus hermanos tienen la función de ayudantes y protectores. Otras veces, es la madre más anciana del clan quien asume el rol de matriarca, rol que en cada idioma se nombra con una palabra específica, por ejemplo *gatonwisa* entre los Haudenosaunee. Una de sus funciones más importante es la gestión de la economía de subsistencia del clan: recibe en sus manos los granos y las riquezas del clan, que comparte

con la gente de la familia. Elige a los hombres que tendrán la función de "delegados", "voceros", o "jefes", con poderes representativos y también tiene la capacidad de destituirlos. Aunque tiene la última palabra no puede votar en contra de las otras mujeres o los otros miembros del clan, sino que actúa con su *consenso*. En este sentido la matriarca facilita las *políticas de la casa del clan*. Este es un rasgo común a todas las sociedades matriarcales.

La matrilinealidad implica, en muchas culturas matriarcales, que no se reconozca la paternidad biológica. Este asunto está fuertemente ligado a su espiritualidad y forma de culto, que en todas las culturas matriarcales está centrado en la veneración a los antepasados y antepasadas. Se veneran de distintas maneras, y en directa relación con este culto está el culto a la madre Tierra como antepasada primordial, madre de todas las madres. En este sentido, se considera que las mujeres tienen la capacidad sagrada de atraer a sus cuerpos los espíritus de los antepasados, a través del embarazo, y traerlos a la vida de nuevo. Normalmente se trata de los antepasados del propio clan materno. En las islas Trobriand de la Melanesia, por ejemplo, la creencia en la concepción de los llamados "espíritus-niños" está concretamente reflejada en muchas costumbres tradicionales, en donde se resaltan los diferentes papeles de la pareja y del hermano.

> "La única función que tiene el esposo es la de provocar la apertura de la vagina de la mujer, sólo de esta manera el espíritu-niño puede resbalarse a su interior. […] El espíritu que desea volver a nacer tiene antes que nada que emprender el viaje de Tuma a las islas Trobriand, con la esperanza de encontrar una mujer que quiera tener un hijo. Luego,

> agarrado de una rama flotante, una hoja o un fragmento de alga, navega en las olas. Algunas noches, puede pasar que se escucha a estos espíritus-niños llamar o llorar. Las jóvenes que no quieren embarazarse evitan bañarse cuando en el agua flotan muchos residuos. Si una mujer, en cambio, desea un niño, le pedirá a su hermano que le lleve a casa un vaso de agua de mar que contenga pedazos de materia orgánica, para que así pueda embarazarse. Es una tarea que recae sólo sobre el hermano y no sobre el esposo, ya que no tiene vínculos de sangre con los hijos de la esposa, mientras el hermano es para los niños el pariente de sexo masculino más próximo […]. Puede pasar que a la mujer ya se le haya aparecido en sueño una madrina o un padrino que desde el mundo de los espíritus le comunica que hay un espíritu-niño que quisiera ser recibido. […] El nacimiento es entonces siempre "partenogénico", lo cual significa, siempre según las creencias, que un niño viene del reino de los antepasados y que es sólo la mujer quien lo genera, sin ser fecundada por el hombre" (ibid. 276-277).

Para las mujeres y los hombres de las Trobriand las preguntas sobre la "fecundación" o la "paternidad" resultaban, según los recuentos, irrelevantes y ridículas, "absurdidades de misioneros", que limitan las dimensiones del sagrado reino del espíritu y de los misterios del renacimiento. Son cuestiones que se refieren a las personas individuales y no tienen en cuenta el respeto que se debe a las alianzas del clan, al cual los miembros están vinculados para toda la vida y después de la muerte. De una manera análoga, las mujeres Tuareg, realizan visitas a los lugares sagrados de sus culturas ancestrales, como las tumbas megalíticas del Neolítico, rezando a sus antepasados para obtener fertilidad y embara-

zos, en la esperanza que a través de ellas pueda renacer una antepasada.

Consecuencia de esto es que en la mayoría de los casos los hombres no tienen una relación de paternidad con sus propios hijos biológicos. Sin embargo esto no significa que los hombres no tengan una relación de crianza con los niños y niñas: la tienen con los hijos de sus hermanas, con los cuales muchas veces conviven en el clan materno. En este sentido, la crianza de los y las niñas, así como las responsabilidades de trabajo reproductivo de la casa del clan, no se mezclan con implicaciones o expectativas emocionales románticas. El tío materno, el hermano de la madre, es en todas las culturas matriarcales el hombre de referencia del clan. A veces tiene un papel político importante, pero nunca desvinculado de las mujeres de su clan.

Una característica típica de las culturas matriarcales es que se valora el linaje por encima del matrimonio: las relaciones de parentesco y también afectivas más importantes son entre madre e hijos y especialmente hijas (y de forma correspondiente con los antepasados/as del clan), y entre hermano y hermana. En las islas Ryukyu, que dan un testimonio reciente de cómo podían ser las formas de sociedad en la antigua sociedad japonesa:

> "todas las mujeres eran veneradas por sus hermanos como *onari-gami*, es decir como "alma viviente de la hermana", o diosa-hermana. Cuando los hombres iban al mar, llevaban siempre consigo un mechón del pelo de la hermana, ya que estas mujeres eran al mismo tiempo sacerdotisas y diosas protectoras. Como cantan los barqueros de las islas Ryukyu: "*Oh, hermana nuestra, o diosa, viniste a proteger-*

> *nos. El espíritu que vive en nuestra hermana se convertirá en una maravillosa mariposa, una mariposa de maravillosa hermosura*" (*ibid.* 230).

Aunque la matrilinealidad es una de las características principales de las sociedades matriarcales, encontramos también algunas excepciones con variantes particulares. Por ejemplo, justamente en el pueblo Ainu, en donde al igual que en otros pueblos matriarcales existe una fuerte demarcación entre los ámbitos de las mujeres y los ámbitos de los hombres, hasta la línea genealógica es separada: las mujeres trazan su linaje en línea femenina, mientras que los hombres siguen el linaje masculino.

> "El sistema de ayuda mutua basado en el parentesco funciona sólo al interior de las líneas de linaje femeninas o masculinas, y esto contribuye a determinar una fuerte cohesión entre las mujeres por un lado, y los hombres por otro. La aparente simetría esconde de todas maneras el desequilibrio, porque las estrechas reglas de la exogamia se refieren a la línea materna y no paterna. Las mujeres de un mismo clan visten abajo de los vestidos unos cinturones secretos que ningún hombre puede ver: son un signo de vínculo y la solidaridad del clan, signo al que son atribuidos poderes mágicos. Un hombre no puede casarse con una mujer que lleva el mismo cinturón que su madre, como prueba del hecho que las mujeres de un mismo linaje materno son más estrechamente emparentadas la una con la otra de lo que son los hombres de un linaje paterno. Ya que la línea materna es más importante, a menudo es el tío de parte de la madre que funciona como elemento masculino principal de la familia. La atención a la línea paterna es un agregado

> bastante reciente y relativamente poco importante, y no tiene nada de patriarcal. Todo esto nos permite establecer la hipótesis de que hace un tiempo los Ainus practicaban la matrilinealidad a todos los efectos". (ibid. 242-243)

En algunas culturas la paternidad biológica es o era reconocida, como entre los Minangkabau en Indonesia, aunque no era un vínculo relevante socialmente, porque el eje fundante era la matrilínea. Entre los Haudenosaunee de la América del Norte, por ejemplo:

> "Los miembros de una matrilínea vivían juntos en una enorme y larga casa o en más de una, si las personas involucradas eran muchas y, en consecuencia, en estos sistemas de vida matrilocales los compañeros en las parejas casadas dependían menos el uno de la otra. Si bien el padre biológico era reconocido y respetado, no desempeñaba una gran importancia y generalmente iba sólo de visita en la larga casa de la madre del hijo, o vivía ahí temporalmente. El hermano de la madre, que normalmente vivía en la misma casa del clan de ella, asumía la responsabilidad de padre social" (ibid. 441).

En la cultura Luapula del África Central, donde existen formas de matrimonio múltiple,

> "[éstas] no representan nunca un problema para los hijos, que como quiera siempre viven con la madre y pertenecen a su clan. Si ocurre que una mujer embarazada no tiene un marido regular, se dirige simplemente a sus diferentes amantes invitando a cada uno de ellos a volverse "el padre", en sentido social, del niño. Dado que esto implica la responsabilidad de cuidarlo - y no siempre es fácil -

> algunos hombres rechazan la asunción de "paternidad". Si se pregunta a una mujer embarazada "quién es el padre de tu hijo" es fácil que a menudo conteste "hasta ahora nadie ha aceptado" (*ibid.* 540).

En otras sociedades, como en el caso de los Guajiros-aruacos (*ibid.* 316) en el golfo de Maracaibo del lado de Colombia, la paternidad biológica es reconocida y el padre asume responsabilidades en la crianza y mantiene una relación afectuosa con sus hijos. De todas maneras es de subrayar, como veremos más adelante al hablar del desarrollo patriarcal, que la "paternidad" así entendida se basa sobre postulados radicalmente opuestos a la paternidad patriarcal, fundada sobre la propiedad privada paterna de la descendencia.

La maternidad, por otro lado, no es sólo biológica, sino también un acto que genera cultura, siendo que el núcleo social se organiza alrededor de la línea materna. Las mujeres son las principales transmisoras de los conocimientos, la espiritualidad y los vínculos, y lo hacen a través de sus relaciones de crianza, no sólo con sus propios hijos. No sólo la madre biológica tiene esta función sino que la maternidad es compartida entre las mujeres del clan que viven juntas y de esta manera los niños están más protegidos y los típicos límites de la maternidad individual son reducidos al mínimo. Por ejemplo, entre los Haudenosaunee, en el clan:

> "las hermanas de una abuela eran llamadas "abuelas", las de una madre eran ellas también "madres" y los hijos de las hermanas se llamaban entre sí "hermana" y hermano". El parentesco, como en otras sociedades matriarcales, era

> concebido en sentido comunitario y no individualista" (*ibid.* 441).

Sin embargo, las sociedades matriarcales "no son sociedades dedicadas a la veneración de la maternidad como culto. Detrás de este estereotipo de las sociedades patriarcales, se esconde una concepción de la mujer reducida a la pura función generativa, a menudo en contra de su voluntad, e independientemente de sus capacidades" (*ibid.* 462). En este sentido, es importante reflexionar sobre el hecho de que en las sociedades patriarcales ha habido mujeres que han luchado y argumentado en contra de ser "reducidas" al rol de madres, en contextos culturales en donde se ha venido excluyendo a las mujeres de otros ámbitos laborales y políticos para que se pudieran dedicar de lleno y únicamente a la familia. En el caso de las sociedades matriarcales, la maternidad no se concibe como una reducción o una limitación, primero porque no está en oposición el asumir otros papeles sociales relevantes en la sociedad, sino que al contrario se integra con el desempeño de papeles centrales a nivel político, económico, cultural y espiritual. En segundo lugar, ya que la sociedad está construida alrededor de la reproducción, la crianza de los hijos no se vuelve un asunto difícil de resolver, sino al contrario: todas las condiciones están dadas para que la maternidad se desenvuelva de manera libre y fluida. En general, la maternidad no implica convertirse en ama de casa, al servicio de un hombre propietario de la familia, de los recursos, de la sexualidad y afectividad de la mujer.

En las sociedades matriarcales existen muy variadas y, a veces complejas, formas de matrimonio. Todas ellas garantizan la libertad sexual y afectiva de las mujeres y de los hombres, es decir, son vínculos basados sobre la no propiedad del compañero o compañera y de los hijos/as. Tienen a veces funciones económicas, de apoyo mutuo en la subsistencia, fortalecen las relaciones entre clanes en el sentido de forjar una política de alianzas entre ellos, a veces entre pueblos, a través del parentesco y el afecto.

Como ya se mencionó, en algunas culturas matriarcales se practica el matrimonio de visita, que implica que los hombres viven en su clan materno y hacen visitas nocturnas a sus compañeras que viven en la casa de su propio clan. En esta práctica normalmente no se mantienen múltiples relaciones a la vez, sino una a la vez, pero terminar con una relación y empezar otra es extremadamente fácil, basta que uno de los dos implicados exprese que ya no quiere seguir. En este sentido, es normal tener a varias parejas a lo largo de la vida, tanto para las mujeres como para los hombres y no se realizan particulares rituales de matrimonio o de divorcio. Cuando cada quien decide empezar o terminar una relación es un asunto bastante irrelevante socialmente. Este tipo de práctica hace que las parejas se busquen rigurosamente fuera del propio clan materno, el intermatrimonio entre miembros de la misma casa del clan no se permite, es decir que las casas del clan son exogámicas. En algunos casos, como en el pueblo Minangkabau en Indonesia, los clanes son emparejados de dos en dos, es decir que las uniones se practican al interior de dos clanes y no afuera (endogamia entre dos clanes).

Entre los Moso, por ejemplo, en las montañas de China,

> "los jóvenes pueden libremente dar vida a relaciones *azhu* o *xiabo* con novios/as o amantes: el término esposo no existe. Los adultos no interfieren con sus decisiones; se escogen por un periodo breve o largo, en el curso de la vida todos tienen más de una relación azhu sucesivas: la unión ocurre con facilidad, a través de un sencillo intercambio de dones en el curso de una particular fiesta danzante en honor de la diosa Gan mu. Interrumpir la relación es igualmente fácil: la chica no permite la entrada del joven a su cuarto, o él deja simplemente de hacerle visita. En estas relaciones libres no hay ni derechos ni obligaciones para las parejas: las mujeres se quedan en la casa de la madre y los hombres, sin distinción de edad o rango, hacen ida y vuelta, entre la casa de su propia madre y la del clan de sus amantes. Se quedan en el clan de su *azhu* sólo por la noche: cada mañana se ven hordas de hombres regresar a su clan materno. Los niños viven siempre con la madre; la responsabilidad de ayuda mutua se refiere a los miembros de un mismo *siri*, o clan, y no a las personas vinculadas por matrimonio. El hermano de la madre es el pariente masculino más cercano a sus hijos y es su corresponsable: traducido en términos de relación de parentesco occidentales, es una relación tío-sobrinos/as" (ibid. 182).

Otra institución de matrimonio matriarcal muy antigua es el llamado *matrimonio de grupo entre hermanas y hermanos*, que todavía existe o existió hasta hace muy poco en todas las poblaciones que hablan tibetano en un área que va del este al oeste, es decir de China hasta Kashmir y Afganistán. En estos matrimonios, un grupo de hermanas de un clan se une en matrimonio con un grupo de hermanos de otro clan.

Esta forma de matrimonio se basa sobre el intermatrimonio mutual entre dos particulares clanes preestablecidos.

> "El grupo de las hijas de un clan (hermanas) se casa, en el curso de las generaciones, con el grupo de hijos (hermanos) de otro clan y viceversa; es el matrimonio repetido entre primos cruzados. En una sociedad matrilocal de mujeres es el hombre que se mueve y hace ida y vuelta entre los dos clanes. Las hijas se quedan en la casa del clan de la madre, en otros casos, este tipo de matrimonio es neolocal, es decir a partir de él se establece una nueva casa. Esta forma de matrimonio constituye un sistema de ayuda mutua entre dos clanes que irán a formar la familia; a través de esta estructura cada quien da y recibe según su edad y posición. El matrimonio de grupo entre hermanas y hermanos responde a precisos principios económicos: impide la división de la propiedad y del ganado. Responde también a principios ecológicos: permite que se generen menos hijos. La poliandria fraterna (una mujer con más maridos-hermanos) es particularmente eficaz en el control demográfico y es la razón por la cual a menudo se prefiere ante otras formas matrimoniales. Las precisas reglas de encuentro entre miembros del matrimonio de grupo entre hermanas y hermanos caracterizan esta forma matrimonial y tienen el fin de impedir eficazmente cualquier forma de conflicto y celos. El matrimonio de grupo no excluye que los compañeros de ambos sexos puedan tener sus aventuras románticas. Las historias de amor son socialmente irrelevantes y no ocurren al interior del sistema del matrimonio grupal, entonces no lo pueden afectar" (*ibid.* 173).

Otra forma de matrimonio en las sociedades matriarcales es el *matrimonio matrilocal* en donde el marido va a vivir en

la aldea o cerca del clan de la esposa, con sus parientes. Así ocurre, por ejemplo, en el pueblo Bemba en África:

> "el neo-esposo vive en la aldea de la esposa, donde construye su propia choza, convirtiéndose así en un miembro de su familia ampliada. Las hijas no abandonan la aldea de la madre, sino que siguen viviendo matrilocalmente en su familia, que funciona como unidad económica. El joven se integra en el grupo familiar, primero prestando el "servicio a la esposa", hacia el llamado suegro y, luego, cambiando su colaboración en "matrimonio de servicio". Para los pueblos matriarcales no existe el concepto de "precio de la esposa" calculado en ganado, típico de las poblaciones patriarcales africanas" (*ibid.* 524).

Como ya mencionamos en el apartado anterior, en algunas sociedades matriarcales existe también el *matrimonio virilocal*, con distintos mecanismos de tutela del linaje materno y de la autonomía de las mujeres, es el caso de los Guajiros en el Golfo de Maracaibo (del lado de Colombia).

> "Los clanes guajiros son exógamos (el matrimonio sucede afuera del clan) y ligados entre sí en parejas a través de un intermatrimonio permanente; por ejemplo, el clan de los Urania con el de los Puschania y el clan de los Epieyue con el de los Secuana. El matrimonio colectivo ya no existe y ha sido sustituido por el matrimonio individual. Hoy las jóvenas cuando se casan, se transfieren a las casas de los maridos y su madre recibe ganado en regalo. No se trata del "precio de la esposa", porque no sólo será ella la que nutrirá y vestirá al esposo, sino también porque será libre en cualquier momento de divorciarse y regresar a la casa de la madre. El ganado regalado para la boda será cuidado

> y alimentado por su clan y por lo tanto se quedará en su posesión. En caso de divorcio se convertirá en su propiedad personal. Cuando una joven da a luz, las únicas personas que pueden presenciar el nacimiento son las mujeres de su clan […]. Después del nacimiento, la madre da al niño el nombre de una antepasada o antepasado, y también el del clan al que pertenece; el pequeño recibe además el nombre con el cual presentarse ante los extraños. Sólo los miembros del clan de la madre celebran el evento: el linaje paterno es conocido, pero considerado no influyente. Al principio el niño vive con la madre, luego una tía materna se ocupa de la educación de las chicas, y un tío materno hace lo mismo con los chicos. Es de esta manera que los miembros del clan de la madre crían a los niños" (*ibid*., 318-319).

Finalmente, existen también poblaciones matriarcales que practican la poligamia, lo cual significa matrimonio o unión con más personas y asume dos formas diferentes: poliginia (un hombre con más esposas) y poliandria (una mujer con más maridos)[6]. En las sociedades matriarcales, la poliginia de los hombres y la poliandria de las mujeres, es decir las relaciones sexuales múltiples entre sexos son comunes, sea

6 Aquí es importante hacer una pequeña nota para diferenciar la poliginia-poliandria matriarcal de la poliginia o "harem" patriarcal, practicada especialmente en zonas de influencia del Islam. "Esta forma de matrimonio prevé que un hombre tenga diferentes esposas sin que exista entre ellas relación alguna, esposas a las cuales no se le ha preguntado una opinión sobre las otras y que están obligadas a convivir de alguna manera en la misma casa. El hombre es su patrón y a las mujeres no les es permitido tener otros amantes. La imagen especular de este modelo patriarcal, una mujer más maridos que vive en su propia casa con hombres que no tienen ninguna relación entre sí, y no tienen palabra sobre su propia condición, no existe (ibid. 648).

como parte del *intermatrimonio mutual entre dos clanes* o entre individuos particulares. Entre los Luapula, en África Central, por ejemplo:

> "el matrimonio no es una institución legal y por lo tanto no es rígido. La única "regla" es que no dure demasiado. Las mujeres Luapula son muy activas desde el punto de vista sexual y la cosa es considerada muy positiva. Esta exuberancia no se limita a un sólo matrimonio, porque están aterrorizadas por el monopolio sexual que podría derivar de encontrar un marido demasiado atractivo y quedar, en consecuencia, demasiado tiempo con él. Para una mujer es muy poco conveniente mostrarse demasiado condescendiente hacia su propio marido, porque cuando un hombre tiene el monopolio crea "esclavitud" en la mujer y "caos" en su clan. (*ibid.*, 539)

La sexualidad tiene un gran valor; salud, paz y cultura son consideradas el resultado de relaciones sexuales satisfactorias. La vida matrimonial, no sólo es bastante libre, sino que también está permitido tener relaciones múltiples. Un hombre, en efecto, puede tener contemporáneamente más esposas en diferentes aldeas y, una mujer, más maridos que le hacen visita a casa. Ya que se trata de una práctica difundida, se puede afirmar que la forma de matrimonio dominante entre los Luapula es la poliginia-poliandria.

> "Si estas formas abiertas de matrimonio múltiple empiezan a transformarse en vínculos duraderos, entonces coercitivos, las mujeres adoptan la poliginia para reforzar su autonomía. No es raro que un grupo de hermanas decida compartir un hombre para evitar el peso de tener que ocuparse de más maridos. En este sistema, todas las esposas coinciden en

> tomar las decisiones, también en contra del hombre, si es necesario, para que no aumente su "dominio". Si se desea limitar a la progenie, un grupo de hermanos puede decidir compartir una esposa. Pero este tipo de poliandria no es conveniente para las mujeres, porque significa que una sola mujer tendrá que ocuparse de los hijos y todos los maridos. La variedad de estas formas matrimoniales se remonta presumiblemente al más antiguo matrimonio de grupo entre hermanas y hermanos de dos clanes, forma de matrimonio típicamente matriarcal, cuyas huellas fueron encontradas también en el Tíbet". (*ibid.* 539-540)

El pueblo Nayar, en la India del Sur, según las fuentes históricas, antes de ser colonizado una y otra vez y perder su estructura social matriarcal, también practicaba la poliginia-poliandria:

> "una mujer nayar tenía entre tres y doce maridos, no consecutivos, sino contemporáneamente, según el estilo de vida poliándrico. Sus maridos podían ser un grupo de hermanos, como en Tíbet, pero también no ser parientes entre sí […]. También los hombres tenían diferentes esposas simultáneamente y, cuando estaban lejos, podían contar dondequiera se encontrasen, con un refugio y con el amor de una noche con las mujeres nayar. Así, además de los maridos regulares, las mujeres podían tener amantes ocasionales. Cuando un hombre se paraba a dormir en el cuarto de una mujer, dejaba su arma en la entrada. Con esta señal indicaba al otro marido que fuera paciente, o que fuera a buscar a otra esposa con quien dormir. Cualquier tipo de relación podría ser truncada sin ceremonias. Los maridos no eran responsables de los niños, porque eran cuidados en los clanes de sus madres. Las felices relaciones entre sexos en la sociedad

> tradicional nayar se basaban sobre esto. Ya que el amor sexual no era condicionado por ideas de propiedad, no se desarrollaron prácticas sociales particulares que fueran centradas sobre la propiedad, como se acostumbra en las sociedades patriarcales" (ibid. 491).

En cuanto al tema de las uniones entre personas del mismo sexo, es difícil extraer un principio universal válido para todas las prácticas de las diferentes sociedades, especialmente por el hecho de que hay pocas fuentes que se centran sobre el tratamiento de este tema en las sociedades matriarcales. Sin embargo, sí existen reflexiones sobre la historia de los dominios de género, como por ejemplo la obra de Iván Illich "El género vernáculo" (2008), que pueden dar luces sobre algunas cuestiones fundamentales a este respecto. En su obra, Illich explica cómo las sociedades que él llama "vernáculas", es decir anteriores o libres de la influencia de la modernidad, de la industrialización y de la moral de la Iglesia, se organizaban alrededor de dominios de género muy definidos y complementarios entre sí, en donde existían dos ámbitos de trabajo, de vida, de conocimiento, de experiencias, de tiempos, de movimientos: uno de las mujeres y uno de los hombres[7]. Esto es claramente así para todas las sociedades matriarcales.

Sin embargo, el autor explica cómo, antes de la penetración de la Iglesia en la esfera íntima de las "almas", no existía

7 El autor remarca esta característica de los dominios de género, que él nombra como "género vernáculo", en oposición a la sociedad industrial que promueve el "*unisex*", es decir la supuesta neutralidad, la desaparición de los dominios de género para la creación de un sistema sexista basado en el mercado.

una identificación obligatoria de los dominios de género y el erotismo de cada persona. Es decir, la atracción sexual y el erotismo hacia personas del mismo sexo no eran clasificadas de "desviación" ni de trasgresión de los ámbitos del género vernáculo, siendo esta una invención paralela a la institución conyugal monógama y heterosexual, como veremos más adelante. En el continente americano existen ejemplos vivos de cómo algunas sociedades matriarcales tratan a las personas que atraviesan los dominios de género o se adscriben al dominio de género que no "corresponde" a su sexo biológico, como es el caso de les *muxes* entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, en México, donde los muchachos se vuelven "hijas" de la familia[8].

> "Si un chico decide ser una "hija", será vestido y educado como una chica y se encargará de actividades femeninas, es decir el comercio. Será considerado una muxe, y tratado en todos los aspectos como una mujer, también en asuntos de amor; se juntará entonces con un compañero de sexo masculino"(Goettner-Abendroth, 2012: 384).

También hay fuentes (Brayboy, 2017) que relatan que entre los Hopis, previo a la colonia existía un sistema social que reconocía "dos espíritus" y cinco géneros: mujer, hombre,

8 Uno de los principales problemas es que no hay correspondencia entre muxes (hombres que desempeñan roles de mujeres, tejen, van al mercado, cocinan y tienen los amantes hombres que quieren) y las mujeres lesbianas. El lesbianismo empieza a ser reconocido y aceptado por la lucha de mujeres contemporáneas, que se apoyan en las feministas urbanas y forman sus propios grupos feministas en el Istmo.

mujer de Dos Espíritus, hombre de Dos Espíritus y transgénero.

> "Las personas de Dos espíritus en la América indígena pre-colonial eran altamente reverenciadas y las familias que las tenían entre sus miembros eran consideradas afortunadas. Los indígenas creían que una persona que fuera capaz de ver el mundo a través de los ojos de ambos géneros al mismo tiempo era un regalo del Creador. Tradicionalmente, las personas de Dos Espíritus ocupaban posiciones al interior de sus tribus que les otorgaban grande respeto, como hombres/mujeres Medicina, chamanes/as, visionarios/as, místicos/as, conjuradores/as, otorgadores de nombres de suerte para niños y adultos, enfermeros/as durante expediciones de guerras, cocineros/as, casamenteros/as y consejeros/as matrimoniales, realizadores de insignias de joyería/plumas, alfareros, tejedores, cantantes/artistas, además de adoptar niños huérfanos y atender a los ancianos. Las personas de Dos Espíritus con cuerpo de mujeres eran cazadoras, guerreras, dedicadas a lo que era normalmente el trabajo de los hombres y, al decir de todos, eran siempre intrépidas" (Brayboy, 2017).

A partir de estos ejemplos podemos hacer una importante reflexión. Las sociedades matriarcales que aún sobreviven o de las que tenemos testimonios recientes, dan cuenta de la existencia de muchas prácticas y formas de parentesco y de relaciones sexo-afectivas centradas sobre principios que garantizan la libertad de las personas y en particular la no sumisión de las mujeres, a través de la garantía a nivel colectivo (o por parte del clan materno) de su autonomía personal, sexual, económica, política, espiritual.

Alrededor de su autonomía y libertad colectiva, en este sentido, se desarrollan sociedades libres en su conjunto, como seguiremos analizando. En las sociedades tradicionales que, como podemos deducir a partir de los análisis históricos, fueron ampliamente extendidas en todos los continentes en un periodo que se extendió por milenios de la historia de la humanidad, esto se logra o lograba a través de la centralidad otorgada al linaje en línea materna y a su forma de organización como clan, una institución que fue sistemáticamente despojada y aniquilada por las distintas expresiones del desarrollo de los patriarcados a nivel mundial, especialmente a través de la herramienta de las religiones monoteístas.

En nuestras sociedades podemos observar una cantidad de resistencias y oposiciones a la imposición de la "familia patriarcal", con sus diferentes variantes, cuyo planteamiento inicial ha sido el de la propiedad privada masculina de las tierras y/o recursos, del apellido y la descendencia, y de las mujeres (de su trabajo, de su sexualidad, de su afectividad). Estas resistencias han asumido distintas expresiones como la oposición al matrimonio de las niñas arreglado por los padres, la lucha por el divorcio, la lucha por la herencia de las tierras u otros bienes, la lucha por poder decidir sobre los cuerpos (incluyendo la autonomía sobre el embarazo, parto y lactancia, aborto, la lucha en contra de la mutilación de genitales), la lucha por el reconocimiento del trabajo doméstico, la lucha en contra de la poligamia patriarcal (en los países islámicos e hinduistas), las prácticas sociales que infringen la monogamia obligatoria, etcétera. Sin embargo, si bien todas estas luchas van en la dirección de tutelarse, en particular como mujeres, de los efectos más negativos de la

familia patriarcal como institución social impuesta, resulta todavía difícil construir imaginarios sociales colectivos que vayan más allá de la familia como la conocemos y la hemos experimentado en nuestra sociedad. En este sentido, recuperar elementos y conciencia sobre lo que nos fue quitado como sociedades humanas en cuanto a la organización familiar (en cuanto a la gestión de los afectos, de las relaciones de parentesco y la organización colectiva de la reproducción social) es fundamental para construir imaginarios alternativos.

1.3 La espiritualidad, las artes y la cultura

Es importante ahondar en la dimensión espiritual con la que se conecta la dimensión social. Las sociedades matriarcales son sagradas, en el sentido que no hacen distinción entre lo sagrado y lo profano. Para ellas es sagrado el mundo entero: cada acción toma forma ritual y la sociedad se funda sobre una espiritualidad que se desarrolla alrededor del ciclo de la vida (vida, muerte, renacimiento). Es por esto que en todas ellas, la veneración de las antepasadas y los antepasados, acompañada por las elaboradas ceremonias para los difuntos, constituye la base de la creencia en el renacimiento. La relación con los antepasados se da al interior del clan, ellas y ellos constituyen la otra parte del clan, desde la madre fundadora de ese clan materno y todos/todas los demás antepasados, se consideran siempre presentes, en comunicación e interrelación.

Como ya se mencionó anteriormente, las mujeres son consideradas sagradas en cuanto generadoras, es decir en

cuanto capaces de atraer a sus cuerpos los espíritus de los antepasados y traerlos a la vida, participando como hijas de la Madre Tierra de sus poderes generativos. La ancestra primordial es, como la madre originaria, la primera diosa. Estas diosas más antiguas son diosas de la muerte y del renacimiento, consideradas en relación con el poder de lo profundo (culto de la tierra y del agua, del río y de la serpiente). La veneración del cosmos, entendido como elemento femenino, hace parte de esta visión. En las religiones matriarcales, la creación del mundo es siempre tarea de una o más diosas primordiales: el cosmos, a menudo asociado a la luna y las estrellas, y la tierra, asociada al mundo subterráneo[9]. Su función es siempre tejer el destino. La tarea de poblar el mundo es luego llevada adelante por las distintas generaciones de diosas más jóvenes: son creadoras de vida y cultura.

Existe un *continuum* entre la cultura y la naturaleza: en este sentido los distintos elementos de la naturaleza son también considerados sagrados, como el viento, la lluvia, etc. En las prácticas culturales matriarcales no hay absolutamente ninguna separación entre lo divino y lo humano/natural. Las divinidades no son seres abstractos y trascendentes, fuera

9 La diosa primordial de la tierra tiene a veces como compañero un antiguo dios del mundo subterráneo, o dios de la transformación, como en la creencia de los Hopi. Dada su naturaleza paradójica, puede tanto sanar como destruir. El dios tramposo de forma cambiante se encuentra con muchas variantes en los sistemas mitológicos de toda Europa, África y Asia. Las diosas posteriores, creadoras de culturas, son a menudo acompañadas por héroes que llevan a los seres humanos determinados conocimientos culturales (la conquista del fuego, el uso de nuevas técnicas, la creación de ceremonias particulares).

de este mundo terrenal, sino poderes inmanentes a la naturaleza en general y a la naturaleza humana. Este tipo de espiritualidad se refleja en los mitos fundacionales y en la ritualidad. Por ejemplo, entre los Kuna, en América Central:

> "El concepto de gran madre tierra remonta, en efecto, a la primera cosmogonía Kuna y tuvo, según la tradición, nombres diferentes en el curso de las diferentes épocas del mundo: según las épocas ha sido llamada "Mu Gabayai", ancestra de los Kuna "Nana Dummad", grande madre, o "Olodilisobi", en relación a su predilección por manifestarse bajo la forma de una mujer-mariposa azul. Su fertilidad hace de ella la creadora de todas las cosas: plantas, pájaros, animales y seres humanos, comenzando por la tortuga roja, amarilla y blanca. Como madre primordial, parió primero la hija "Olowaili", la luna, luego el hijo "Ibelele", el sol, e inmediatamente después, siete seres sagrados, que han sido interpretados como los planetas. Sus poderes van incluso más allá: es también la diosa que da forma a la vida en el más allá. La cultura fue llevada a los Kuna por los nele, quienes en origen eran exclusivamente profetisas. Tres mujeres maravillosas descendieron del cielo arriba de un disco dorado y, llegando a la tierra, encontraron tres hermanos. Una de ellas, llamada Nadili, se quedó con los tres jóvenes y se volvió la madre del pueblo Kuna. Por esta razón las mujeres Kuna se visten todavía con discos dorados.
>
> La Madre Tierra está ligada al hijo, el sol, que es también su esposo, a través del árbol de la vida. Para los Kuna, el árbol sagrado es el árbol de sabdur (genipa americana), cuya linfa roja simboliza la sangre menstrual de la diosa. Alrededor del eje central formado por el árbol, ruedan el mundo celestial y el subterráneo, cada uno con sus cuatro esferas, todas vivazmente habitadas por el mundo del espíritu. Ha

> sido fácil para los Kuna insertar en las dos esferas, una arriba y la otra abajo, la idea cristiana del paraíso y el infierno; no obstante, han mantenido su manera de ver las cosas". (Goettner-Abendroth, 2013: 359-360)

En este sentido, alrededor de la veneración al ciclo de la vida, muerte y renacimiento existe una variedad de ritualidades y de prácticas espirituales, ligadas a cada contexto social/natural, pero en los que se pueden resaltar elementos comunes. Uno de ellos es la práctica del chamanismo o el sacerdocio basado en el chamanismo. En algunas sociedades matriarcales esta función se comparte/compartía entre mujeres y hombres, como en el caso de los Iroqueses o Haudenosaunee (gente de la casa larga) en el norte de Estados Unidos y Canadá, y en otras el papel de chamanas/sacerdotisas era únicamente femenino, como lo demuestra el fenómeno coreano, pero nunca únicamente masculino. Según los análisis de los estudios matriarcales, el chamanismo, que tuvo origen en el culto de los antepasados, se desarrolló con toda probabilidad por las mujeres y por larguísimo tiempo fue un fenómeno puramente femenino. Las mujeres eran las chamanas de la familia y buscaban con la danza, la música, el éxtasis y los viajes en trance en el más allá, entrar en contacto con las ánimas de los antepasados como una forma de regresarlas en este mundo para un nuevo renacimiento. En general, las chamanas y los chamanes son depositarios de la tradición oral de los pueblos matriarcales, tradición que representan a través del ritual, la danza, el canto y los eventos ceremoniales. Sus responsabilidades se refieren a la conservación de la tradición espiritual e intelectual, el culto de los antepasados y los ritos funerarios, la curación a través de la medicina con plantas, el exorcismo

y el trabajo de las parteras, la asistencia como guías psíquicas, la clarividencia y la adivinación. El trance y el éxtasis tienen, en algunas culturas más que otras, un fuerte vínculo con lo erótico, por ejemplo entre los Bemba en África, donde las mujeres embarazadas se consideran trámites espirituales en los llamados estados de "posesión", o entre los Yue en la China Sudoriental, ahí:

> "La institución de las chamanas de la familia está estrechamente ligada a las prácticas del culto de los antepasados; y es esclarecedor el hecho que el chamanismo no derive de la llamada "magia de la caza" de los hombres, aunque normalmente se diga lo contrario, sino en cambio de los antiguos cultos funerarios de la familia desempeñados por las mujeres, cuyas prácticas rituales están estrechamente conectadas con los conceptos de renacimiento. [...]
>
> Los funerales no eran sólo ceremonias de condolencia sino también ocasiones de reagrupación de todos los miembros del clan y los adquiridos en matrimonio; esta es la razón por la cual los banquetes para los muertos tienen un componente marcadamente sexual. En las alegres reuniones que se celebraban en estas ocasiones no estaban excluidos los encuentros eróticos, y ya que las almas de los antepasados no quisieran perderse nada de interesante, la chamana danzaría en su traje más bello, "hermosa como una doncella orquídea". Era la mujer más elegante y brillante de la fiesta. Mientras canta y baila en su traje de flores y con su suntuoso conjunto, abandonándose a un estado de trance, representa a todas las mujeres del clan que con el erotismo atraen a los espíritus de los muertos para hacerlos entrar en sus cuerpos" (*ibid.*, 201).

Esta forma de espiritualidad chamánica femenina, o guiada por chamanas, es "un área vital" (*ibid.* 222) para las mujeres

que hoy encontramos como práctica extendida socialmente sólo en casos excepcionales, como por ejemplo en Corea. Ahí, en la actualidad, hay dos tipos de chamanas: la chamana de la tribu o del clan (título hereditario) y la chamana inspirada, con capacidades extático-espirituales, obtenidas después de un largo periodo de adiestramiento. En Japón también encontramos fuentes sobre una antigua práctica de chamanismo hereditario, ahí:

> "Las chamanas hereditarias traspasaban directamente su rol de madre a hija (o de tía a sobrina); las familias de las chamanas vivían cerca de los lugares sagrados, distantes de las otras personas, y por mucho tiempo mantuvieron el sistema del clan matriarcal tradicional" (*ibid.* 228).

En las sociedades matriarcales, el chamanismo femenino era una profesión respetada y era ejercida por las mujeres más importantes. En las sociedades patriarcales esta práctica ha sido degradada, las chamanas han sido abolidas, perseguidas, expulsadas y, en los casos más extremos, exterminadas, como por ejemplo, con las quemas de las brujas en Europa. A pesar de ello, en muchas sociedades indígenas, por ejemplo en América Latina, se encuentran todavía mujeres "curanderas", quienes han conservado el conocimiento tradicional sobre la salud y el uso de las plantas, ligado a una espiritualidad propia, pero también han tenido que adaptarse y encontrar la manera para convivir con el catolicismo y la modernidad, lo cual, en muchos casos, ha debilitado el papel del trance chamánico como práctica espiritual.

En algunas sociedades matriarcales hay espacios espirituales y de transmisión de conocimientos separados por género

y una expresión de esto son las sociedades de medicina, o sociedades sagradas, siempre "secretas", de mujeres y de hombres, ligadas al ciclo agrícola y a los otros ciclos de la vida, además de a la sanación. En ellas, como por ejemplo es el caso de los Haudenosaunee, donde existían muchas de estas sociedades de medicina (de la Towisa, de la Ogiwe, de la Nutria, entre otras) y algunas siguen resistiendo, se transmitían conocimientos ligados a la sabiduría propia de cada dominio de género: las mujeres transmitían a las jóvenes su sabiduría de mujeres y los hombres transmitían a los jóvenes la sabiduría ligada a los campos de acción de los hombres. Con la colonización/evangelización, este tipo de ámbitos de transmisión del conocimiento se volvieron muy clandestinos, especialmente en el caso de las mujeres, quienes sufrían mayor persecución. En las sociedades patriarcalizadas las sociedades secretas[10] son sólo de hombres, no tienen un correspondiente femenino: son sociedades que se basan generalmente en la cultura de la

10 Antropológica e históricamente, las sociedades secretas se han relacionado profundamente con el concepto de la "banda de guerreros" o "sociedad de guerreros" exclusivamente masculina de las culturas vernáculas. En la época moderna también han existido y existen sociedades secretas con fuertes tintes patriarcales. Se trata de sociedades que exigen a sus miembros ocultar ciertas actividades, como los ritos de iniciación para los candidatos, o los objetivos de la misma. A los miembros se les puede exigir ocultar o negar su vinculación, y frecuentemente deben mantener los secretos de la sociedad bajo juramento. El término sociedad secreta suele usarse para describir organizaciones fraternales que tienen ceremonias secretas: se aplica habitualmente a organizaciones que van de comunes a inocuas, como fraternidades universitarias a organizaciones cuyos miembros ocupan lugares de mucho poder, con agendas políticas o financieras que buscan su propio provecho, como por ejemplo es el caso de la masonería.

guerra o que tienen la finalidad de extender el poder masculino al interior de la cultura. Según Goettner-Abendroth, "las recientes ceremonias de iniciación masculinas de las sociedades secretas patriarcales, en las que los hombres ofrecen un segundo nacimiento espiritual a los chicos, son una perversa imitación de la de las chicas" (*ibid.* 385) con fines de exaltación de la virilidad dominante.

En las sociedades matriarcales encontramos dos tipos de ritualidades: *los ritos ligados al ciclo de la vida humana y los ritos ligados al ciclo agrario de vida*. Los primeros están/estaban más claramente en manos de las mujeres y se refieren al nacimiento y los partos, a la iniciación de las jóvenes, a las ceremonias para los difuntos, al culto de los antepasados y, en algunos casos, a los matrimonios. En las sociedades matriarcales de distintos continentes, generalmente, el ritual más grande e importante es el de la iniciación de las jóvenes o fiesta de la pubertad. Esta expresa la centralidad de la relación madre-hija y de la relación mujer-antepasada-Madre Tierra. Con la ceremonia de iniciación se bendice el pasaje de la chica a la condición de mujer adulta, que en este momento entra a ser parte de la sociedad en su totalidad. En algunos casos, toma su nombre sagrado, es decir el nombre de la antepasada que se encarnó en ella (como en los Moso) y/o es también considerada la personificación de la diosa renacida (como en los Kuna). Con la ceremonia de iniciación, la chica es introducida al conocimiento sexual, económico, social y religioso de su comunidad, normalmente por su madre. Es honrada porque a través de sus niños asegurará la continuidad del clan y de su gente. No existe una ceremonia correspondiente de

la misma envergadura para los chicos, quienes, más bien, en algunos casos, no en todos, participan en los de las mujeres[11].

> "Entre las fiestas de los Kuna, *diwe inna*, la ceremonia de iniciación de las chicas a la feminidad, es la más sagrada. […] El simbolismo de la ceremonia de *diwe inna* se basa expresamente sobre la fe religiosa en la gran madre tierra. La diosa es el misterio que yace en el origen de cada forma de vida y la chica, en el pasaje donde se vuelve una joven mujer, refleja a la diosa. La joven ahora está tanto física como socialmente en la condición de poder contribuir a la continuidad de la creación de la vida, justo como la diosa; así, le es asignada una parte de la renovación de la vida del clan, de la comunidad y del mundo. En un cuarto especial, cerrado, con la presencia de otras doce mujeres, entre las cuales está su madre, será iniciada a la mayor parte de los cantos sagrados, entonados por un kandule o sanador del canto. Puede finalmente saber que no es el ciervo de la foresta tropical o

11 A este propósito es interesante interrogarse sobre el sentido de las quinceañeras en el México actual, como práctica extremadamente difundida en la sociedad, en todas las clases sociales y muy presentes en las comunidades de distintos pueblos. Se trata de fiestas sólo para las mujeres que cumplen 15 años para su "presentación a la sociedad". Sin embargo, tienen un tinte muy distinto a lo que se describe para las sociedades matriarcales: las chicas se visten como novias y el sentido de la fiesta es que ya están en edad para ser "entregadas a un hombre". A pesar de que su sentido y su origen histórico (fiestas de las debutantes) tengan evidentes tintes patriarcales, no puede dejar de llamar la atención cómo este tipo de ceremonia haya encontrado una facilidad de arraigo en las comunidades en México, a diferencia de otros lugares, y surge espontánea la pregunta de si se trata de una manera de "patriarcalización" de rituales más antiguos relacionados a la sacralidad de la pubertad en términos matriarcales, una operación similar a la de la invención de la Virgen de Guadalupe como una manera de recuperar y controlar el culto a la Madre Tierra o *Tonantzin*.

> el delfín del mar quien trae a los niños, sino que nacen de la fusión del erotismo femenino y masculino, según el ejemplo de la madre tierra y de su hijo-amante, el sol. El sanador del canto encarna simbólicamente Ibele, el dios sol, en el acto de tocar su larga flauta fálica. Las doce mujeres la acompañan golpeando una calabaza, el instrumento esencial de las mujeres; su forma recuerda el vientre grávido con el ombligo, o el seno con el pezón.
>
> Más tarde, con sofisticados cantos, danzas y pantomimas se cuenta la historia de la vida de la joven, a partir de su concepción. Su nuevo "nacimiento" de la diosa es así celebrado y en el momento culminante de los largos días de fiesta, la joven recibe como regalo una hamaca matrimonial recién tejida [...] Su cara y sus manos son pintadas con el jugo del fruto de sabdur, que primero es incoloro, pero que secado en el aire se vuelve rápidamente negro. La chica recibe su nombre sagrado y secreto de mujer y es iniciada a la conciencia de los misterios femeninos: menstruaciones, ciclos de fertilidad, embarazo y parto. […] A medida que la ceremonia avanza, se convierte en un rito de puras mujeres, donde la iyedule, la sacerdotisa, involucrada en una danza simbólica que repite los gestos de una partera, desempeña el rol principal. Al término del "nuevo nacimiento" espiritual, la chica es conducida afuera, a los festejos públicos, y saludada por la multitud con danzas alegres" (*ibid.* 362).

Además de los rituales de la pubertad de las jóvenes, los rituales más relevantes en las sociedades matriarcales son los que están relacionados a los difuntos y a los nacimientos. Para los matrimonios no se celebran rituales o, si los hay, son celebraciones menores.

En cuanto a lo referente a los rituales del ciclo agrario, las sociedades matriarcales tienen una compleja serie de

festivales agrarios, trenzados entre sí, que siguen el ciclo agrícola estacional. Estas ceremonias, a las que está asociado un detallado calendario de fiestas, siguen el simbolismo de la renovación eterna inherente al ciclo de la vida y de la muerte. Las ceremonias agrícolas pueden ser conducidas tanto por las mujeres como por los hombres, dependiendo de cuál de los dos sexos, en una sociedad matriarcal dada, se ocupa de la agricultura (en el origen sólo eran las mujeres quienes se dedicaban a ella, ya que a menudo los hombres se dedicaban a la caza y el comercio). En el caso de los Hopi, por ejemplo, así como las ceremonias domésticas del ciclo de la vida son del reino de las mujeres, los rituales públicos estacionales son parte del de los hombres,

> "Estos ritos, con intervalo casi mensual, constituyen el ciclo de los festivales agrícolas y siguen el ritmo estacional de germinación, crecimiento, maduración, cosecha y siembra. Las actividades agrícolas desarrolladas por los hombres se reflejan en los diferentes aspectos de estos rituales y expresan su constante comunicación espiritual con la tierra, el cielo, las nubes, las plantas y el mundo subterráneo. Convocar a los espíritus ancestrales, las nubes que traen la lluvia, es crucial para la supervivencia en el desierto de la comunidad hopi. Las ceremonias agrícolas pueden durar de nueve a diecisiete días y cada clan organiza las propias en el curso del año. No importa cuales iniciativas sean puestas en acto en el curso del festival, cualquier cosa es considerada un rezo: tejer los trajes tradicionales, tallar y pintar las máscaras *kachina*[12], crear

12 Los kachinas representan los acontecimientos históricos y los espíritus en la naturaleza y se utilizan para educar a los niños acerca de las cosas de la vida.

> plumas de rezo, ayunar, fumar, entonar diferentes cantos que expresan la mitología y la visión del mundo hopi, las danzas alegres en el *kiva* y las grandes danzas públicas que ocurren el último día en la plaza de la aldea. Se invocan para el agua las divinidades, los antepasados y los espíritus *kachina* que habitan el cielo que está arriba de las montañas de San Francisco, y también a los que viven en el mundo de abajo" (*ibid.* 403).

Entre los bereberes de África del Norte, hay rituales ligados a cada estación del ciclo agrario, por ejemplo:

> "Al comienzo de la primavera la oferta sacrificial es un cordero blanco, que está asociado al sol. En este periodo se celebra el regreso de la vegetación; las mujeres visten joyas y vestidos de colores. Los niños simbolizan el renacimiento de la vida en el mundo humano, son bendecidos. Los chicos llevan coronas de flores de la primavera, como los antiguos "héroes de la flor de primavera", que en los tiempos pasados eran considerados la personificación del rey sacrificado, nacido en nueva vida. El erotismo de la primavera alcanza su cúspide con la ceremonia del matrimonio sagrado, que cierra el ciclo del año" (*ibid.* 626).

En el caso de los Newar en Nepal, los festivales mistéricos[13] matriarcales también reflejan el ciclo del año y el de la vida, y ponen en escena la relación que los seres humanos tienen

13 Se califica como religión mistérica o religión de misterio a aquella que intenta transmitir el conocimiento a través de la experiencia. Presenta entonces ciertos misterios que no se plantea explicitar, toda vez que los detalles doctrinales han de conocerse a través de la experiencia iniciática ritual y no mediante la palabra o la razón.

con la naturaleza y con la propia historia. Los festivales son dedicados a las diversas manifestaciones de la gran diosa:

> "Estas manifestaciones, fiestas públicas del pueblo y no cultos secretos, resaltan los antiguos principios de igualdad que caracterizan a las sociedades tribales matriarcales y no admiten jerarquías sociales (o si ocurren al interior de una sociedad ya patriarcal, disienten). La gran diosa se manifiesta en las semblanzas de doncella (kumari), madre (Guyeshvari, Lakshhmi-Parvati) y anciana (Kali), la triple diosa matriarcal. El compañero de la gran diosa es el rey sagrado y ejecuta órdenes en su nombre; al final de su reino se vuelve la ofrenda a la diosa. En las culturas matriarcales, el sacrificio del rey sagrado se funda sobre los principios de la libre elección (bajo la protección de los rituales) y del renacimiento. La fe en el renacimiento no es un concepto abstracto, sino un asunto de la realidad. El sacrificio del rey sagrado ha sido sustituido con el sacrificio de animales de sexo masculino. También para ellos se respeta el principio de la libre elección (por cuanto posible) y se cree que también ellos están destinados al renacimiento. Los santuarios y lugares sagrados matriarcales forman a menudo un orden simbólico que está en armonía con el paisaje (por ejemplo, las manifestaciones de la tierra y del agua son vistas como el cuerpo de la diosa) y con los cuatro puntos cardinales (el este, por ejemplo, es la dirección de la vida y el oeste la de la muerte). Desde un punto de vista cultural, estos complejos simbólicos no están sujetos casi nunca a modificaciones, tampoco después de un periodo de patriarcalización" (*ibid.* 148).

Para los pueblos matriarcales, todas las expresiones artísticas, como la danza, el canto, la música, la escritura, la pintu-

ra, el grabado, la magia, las representaciones dramáticas son funcionales a la religión y hay que entenderlas como una forma de rezo. El simbolismo femenino aparece mucho en el arte tradicional; la casa, por ejemplo, se vuelve un lugar sagrado a través de los símbolos mágicos, o es el caso de las joyas de plata que sirven de amuletos del pueblo Tuareg con forma de mujer, que presentan una semejanza directa con las figuras de la diosa de la edad de la piedra, encontradas por doquier en el Sahara y en las regiones del Mediterráneo y europeas (*ibid.* 631).

A partir de toda esta descripción, podemos reflexionar y preguntarnos sobre los elementos que en nuestras culturas se refieren a un tipo de espiritualidad y ritualidad en conexión con los ciclos de la vida, del año, a la celebración de la sexualidad y el erotismo como una expresión sagrada de este ciclo, a la invocación de los espíritus de la tierra, (de la lluvia, del viento, de las plantas, etc.) y a la conexión con los antepasados y antepasadas. Rastros de lo que permanece de estas formas de espiritualidad se encuentran, por ejemplo, en la celebración del Día de Muertos en México, de las diferentes fiestas locales de primavera en distintas partes del mundo, en donde se quema todo lo seco que dejó el invierno o se pide la lluvia o se regalan huevos como símbolo de la fertilidad y renacimiento, fiestas que coinciden con la celebración del solsticio o el equinoccio, etcétera.

También podemos observar la manera en la que las religiones patriarcales en todo el mundo, y la ciencia moderna después (al servicio de la fe en el dinero y la productividad desvinculada de los ciclos de la vida), se han encargado de apropiarse y/o devaluar, reprimir, distorsionar o resigni-

ficar en sus propios términos muchas de estas prácticas espirituales. Estas religiones adjudicaron el poder creador a dioses guerreros o a un dios masculino fuera de la naturaleza, fuera de nosotros, trascendente y, en algunos aspectos, vengativo, en otros, el único con el poder de expiar las culpas y los pecados, como veremos más adelante, y colocaron todo lo que tiene que ver con el ámbito femenino (así como con la tierra), su sabiduría y su capacidad sexual y reproductiva, como un territorio de conquista y control.

Poder redescubrir nuestra espiritualidad, revalorar los aspectos que siguen vivos en nuestras culturas (por ejemplo, el culto a los muertos, o las fiestas del ciclo agrario, entre otros), es una parte fundamental del querer establecer otras relaciones sociales no patriarcales o capitalistas. En particular, para las mujeres, liberarnos de toda la moral impuesta sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas por las religiones patriarcales o las culturas a estas asociadas es un paso ineludible en el camino de la libertad. Pero para hacerlo sin perder nuestra conexión espiritual es importante recuperar nuestra propia espiritualidad. Como señalan de manera aguda las autoras del libro *Del Cielo a la Tierra*. Una antología de teología feminista (Ress et. al.,1997), en las religiones patriarcales las mujeres no tienen la posibilidad de identificarse con dios, y por lo tanto no pueden conectar con lo sagrado que hay en ellas y con su propia voluntad, puesto que se les enseña siempre a hacer primero la voluntad de dios, del padre y del hijo. En este sentido resulta importante trazar de nuevo la vinculación entre nuestra espiritualidad como mujeres y nuestra sexualidad, fertilidad y creatividad, retomando la posibilidad de celebrar una ritualidad alre-

dedor de estas cualidades también, y en particular en sus maneras femeninas de manifestarse.

1.4 Las formas de organización económica

Las sociedades matriarcales, por lo general, son sociedades agrícolas de subsistencia con un elevado nivel de autonomía económica, es decir, son sociedades que trabajan la tierra para su propio uso y consumo y que además establecen relaciones de intercambio de los excedentes basadas en el comercio y el don. Muchas de ellas también combinan o combinaban la agricultura con la caza y/o la pesca. Aunque la agricultura y la horticultura sean los elementos más recurrentes en las sociedades matriarcales, contrariamente a la opinión difundida, existieron también culturas matriarcales de pastoreo y de cría, o de comerciantes, que se desarrollaron a partir de sociedades agrícolas, de las cuales dependen/dependían, por ejemplo en Tíbet y África del Norte. Finalmente, han existido en la historia también civilizaciones matriarcales urbanas altamente desarrolladas, como es el caso de los Nayar en la India, o navegantes, como las poblaciones de las islas del Pacífico.

En todos los casos, las mujeres tienen una función central en la administración de la subsistencia del clan: expresión de esto es que las casas, las tierras, los animales, y los alimentos son acervo del clan materno y están en las manos de las mujeres. Más que de propiedad, se puede decir que rige un sistema de derechos colectivos de usufructo, administrados por las mujeres y transmitidos por línea materna. Los principios económicos de las sociedades matriarcales son

inseparables de los principios espirituales. En este sentido, la economía matriarcal es también un sistema espiritual cuya imagen guía es la madre tierra misma y por lo tanto sus valores son, como para la tierra, compartir y repartir la abundancia. La unidad económica coincide con la unidad social, el clan materno. En este sentido se trata de sociedades que colocan la reproducción de la vida en el centro (no la producción de mercancías, o la conquista/guerra sobre otros pueblos). En este sentido la fuerza económica de las mujeres está al servicio del bienestar más amplio de la comunidad.

En cuanto a los hombres, existe diversidad en relación a su forma de participación económica: en algunas sociedades se dedican a la agricultura y entregan los granos a las mujeres para su transformación, como entre los Hopi; en otras, la agricultura es tarea femenina y los hombres se dedican a la caza, a la pesca y la relación con los bosques, como en el caso de los Haudenosaunee (Norteamérica) o los Ainu (Japón), o al comercio como en el caso de los Tuareg, en el Norte de África. En algunos casos, se puede observar una separación de ámbitos en cuanto a la administración económica: los hombres administran su propia economía e intercambian con las mujeres, como en el caso de los Luapula en África Central, pero en la mayoría de los casos, los hombres entregan los frutos de su trabajo a las mujeres de su clan, y en particular a la matriarca, la autoridad moral, para que lo reparta de manera equitativa.

En todas las culturas hay también producción artesanal de herramientas o de vestimenta, además de la cerámica y el telar, normalmente consideradas artes de las mujeres,

quienes realizan también obras de carpintería y construcción. Estas artes, como ya se mencionó, tienen un fuerte carácter simbólico y expresan la cosmovisión sagrada de la relación del pueblo con la vida y la naturaleza. Son trabajos o artes que también son asignados por género, aunque esta asignación varía en cada cultura. Por ejemplo, entre los Hopi la construcción de las casas es prerrogativa exclusiva de las mujeres.

Los excedentes, es decir, lo que se produce más allá del propio consumo, se intercambia bajo diferentes principios distintos y contrapuestos al de las leyes del mercado capitalista (es decir el encuentro de la oferta y la demanda para la maximización de la ganancia y la minimización de los costos). Uno de ellos es el comercio, es decir, el intercambio basado en las necesidades. Este se expresa en la organización de mercados locales, a menudo en manos de las mujeres, y en comercios a larga distancia, más frecuentemente prerrogativa de los hombres. Pero sobre todo el principio central de las economías matriarcales es el del "don", es decir, un sistema de articulación de la reciprocidad y la ayuda mutua.

El referente teórico más importante en el campo de la antropología económica que describe las "economías del don" es Marcel Mauss, con su "Ensayo sobre el don", publicado originalmente en 1925. En su trabajo, que analiza el significado del intercambio de objetos en diferentes culturas del mundo, Mauss (2009) profundiza sobre cómo en cada una de estas culturas se construyen relaciones de reciprocidad, equilibrio y vinculación ligadas a prácticas radicalmente diferentes a la del intercambio mercantil o compraventa. En efecto, mientras la compraventa en el mercado no se centra

sobre el fortalecimiento del vínculo entre las dos partes sino sobre la maximización del beneficio individual de cada una, el intercambio de dones fortalece los vínculos y por lo tanto la comunidad. Si bien con diferentes matices, Mauss reconoce en cada sistema de intercambio de dones, la existencia de tres obligaciones articuladas entre sí: la obligación de dar, que coloca la generosidad como el valor más alto para quien dona y que confiere prestigio; la obligación de recibir, es decir la conciencia de que no se puede rechazar el don porque eso pondría de manifiesto que se siente miedo de tener que devolver; y la obligación de devolver, para mantener el equilibrio de la reciprocidad.

El don se expresa en las sociedades matriarcales bajo prácticas muy precisas y variadas entre sí. Por ejemplo entre los habitantes de las islas Trobriand existe tradicionalmente un sistema de intercambio de dones a diferentes niveles: uno entre los hombres, especialmente los cuñados, que donan lo que obtienen de la cosecha; otro entre las mujeres, que intercambian faldas de paja; y otro entre habitantes de diferentes islas entre los cuales circulan constantemente joyas. Otorgar dones, en especie o en trabajo, ha siempre sido considerado una manera para entrar en relación y mantener buenas relaciones: ayuda a garantizar y a conservar la paz. Los círculos del don actúan no sólo a nivel de clan y de aldea, sino que pueden extenderse también a un área muy vasta, involucrando en el proceso a muchos pueblos. La economía matriarcal del don es garantía de paz a todos estos niveles. Otro ejemplo reportado por el estudio sobre las sociedades matriarcales, muy cercano a las prácticas de muchas comunidades en Oaxaca, es el de los zapotecas de Juchitán, donde

el don se expresa, entre otras cosas, en el asumir los gastos de los festejos:

> "Las fiestas, o "velas", duran de los dos a los cuatro días y reúnen de las dos mil a las tres mil personas, todas huéspedes de la mujer que las prepara y las organiza, la mayordoma, que se compromete a pagar todo. Las fiestas son sobre todo una actividad de las mujeres, quienes están al centro de la economía. Planifican, dirigen y realizan los eventos, mientras los hombres ensayan como músicos, o se quedan entre bastidores. Esto ocurre, en particular, durante las fiestas para el quincuagésimo ó sexagésimo cumpleaños de las mujeres, que son también las ocasiones para celebrar las "fiestas de mérito" barriales, durante los cuales se honran las mujeres más ancianas, especialmente la mayordoma. Como mayordoma del evento la festejada está al centro de la ceremonia; a pesar de que los gastos sean elevados ganará en prestigio. Este es el punto: la economía local, en Juchitán, no se basa sobre la acumulación de riquezas personales, sino sobre el compartir de los bienes, según criterios que premian la mutualidad. Este tipo de "economía del prestigio", gira alrededor del reforzamiento del vínculo social gracias al consumo gozoso y colectivo de los bienes, que en vez de ser acumulados por los individuos particulares, circulan como dones. Una mayordoma es rica y al mismo tiempo generosa; el gran respeto que le reserva la sociedad es la recompensa por haber financiado su festejo del mérito, planificado con tiempo, y por el cual hizo economías. Según las reglas de la mutualidad y del equilibrio, la mayordoma será a su vez invitada a las otras fiestas, donde se le dará de la misma manera en la que ella ha dado a los demás, y así por todo el arco del año. El principio de mutualidad es fundamental y quien no lo observa

> se autoexcluye y es alejado de la comunidad" (Goettner-Abendroth : 2013, 373).

Las maneras en las que la economía de mercado penetra en las economías tradicionales y trastoca sus principios y sus prácticas son múltiples. En el estudio que realizamos con Érika Loritz *Instituciones y prácticas económicas comunitarias: aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco* (Ragazzini y Loritz, 2018), analizamos cómo la entrada de productos industrializados a las comunidades indígenas de Oaxaca (México) y de Bolivia, el ataque al sistema de tierras comunales para la progresiva privatización, el desgarramiento del tejido social a través de la migración, los proyectos de infraestructura y extractivos, los programas estatales para aumentar la productividad y los programas asistenciales de transferencia de dinero, van gradualmente mercantilizando relaciones que antes se basaban sobre el servicio y el don. Esto profundiza la dependencia del mercado y del dinero, debilitando la interdependencia comunitaria y subsumiendo el trabajo reproductivo a las lógicas mercantiles.

A pesar de la embestida de las estas lógicas, muchos de los principios económicos sobre los que se fundamentan las sociedades matriarcales que se describen aquí, siguen todavía muy vivos entre las prácticas de muchísimas si no todas las comunidades indígenas actuales, al menos en América Latina. Entre ellos se encuentran el uso de la tierra de manera colectiva, la reciprocidad, la economía de subsistencia basada en la agricultura y el intercambio de excedentes que garantiza la complementariedad entre pueblos, la

producción artesanal/artística como una manera de reflejar la espiritualidad y la identidad, los dones y los agradecimientos a la tierra y a la comunidad, la identificación entre unidad productiva/reproductiva y unidad doméstica. Tal vez un elemento o un principio en particular que ha perdido fuerza y vigencia en muchas de ellas, es justamente la existencia del clan matrilocal y matrilineal como centro rector de todas estas prácticas económicas y sociales. El clan materno ha sido sustituido por una unidad doméstica/familiar transformada de distintas maneras según el contexto, por el proceso de colonización y evangelización, y por lo tanto, patriarcalizada en muchos sentidos. La unidad familiar en la mayoría de los pueblos indígenas y campesinos se presenta como una familia ampliada y no nuclear, y en cierto sentido conserva el sentido de clan, pero se forma alrededor de la pareja y no es una familia en donde las mujeres tengan el mismo papel que tienen las mujeres en las sociedades matriarcales. No tienen acceso o derecho a la tierra y son económicamente dependientes del marido, que las saca de la casa de sus padres, por lo tanto no gozan de una elevada autonomía a nivel de su afectividad y sexualidad, así como de decisión sobre la administración de los recursos de la casa. Es decir, si bien estos principios económicos siguen vigentes en muchas sociedades indígenas actuales, rurales mayoritariamente, pero también urbanas, en donde la reproducción de alguna manera sigue estando en el centro de la vida, las mujeres, por los efectos de la patriarcalización de las relaciones de parentesco, así como por las influencias de la economía de mercado y de los programas económicos estatales, no pueden gozar de la misma autonomía económica y personal

típica de las sociedades matriarcales. Algo parecido ocurre con la organización política.

1.5 Las formas de organización política

Las sociedades matriarcales tienen como primera unidad social y política el clan matriarcal. Diferentes clanes, muchas veces "emparejados entre sí" a través de matrimonios, forman una aldea, que asume la forma de república-aldea. Diferentes aldeas de un mismo pueblo se conectan entre sí a través de distintos mecanismos políticos, conformando lo que en algunos lugares se han llamado federaciones y en otros "reinos matriarcales". También han existido alianzas políticas entre diferentes pueblos, es decir, una articulación a nivel confederal. En todos los casos, un elemento central es una fuerte descentralización: en importancia primero viene la autonomía de cada clan y aldea, donde se toman las decisiones, y luego vienen las alianzas más amplias. En este sentido, se trata de una política que se construye desde abajo hacia arriba, o mejor dicho, desde lo doméstico hacia lo intercomunitario. El centro político que influencia a todos los otros órganos reside y se desarrolla al interior de la casa del clan, y ya que esta es el "reino de las mujeres", sus posiciones y opiniones tienen un peso importante. Las políticas de la casa del clan, que representan la sagrada voluntad del pueblo, definen la dirección de la sociedad entera.

El principio político fundamental de toma de decisiones es el consenso, a todos los niveles. A nivel del clan, la matriarca facilita las políticas de la casa del clan, su autoridad, así como la de las otras madres, es una autoridad natural: tiene

la facultad de dar opiniones y consejos, pero no de mandar con la fuerza, no tienen a su séquito fuerzas coercitivas. Sus consejos son voluntariamente acogidos sobre la base del respeto y la confianza. Aunque tenga la última palabra, la matriarca no puede votar en contra de las otras mujeres, o de los otros miembros del clan, sino que actúa con su consenso. Un ejemplo interesante de lo que ocurre cuando falta el consenso es entre los pueblos de África Central, donde un ramo de la matrilínea puede dejar la aldea y fundar otra en otro lugar si no se encuentra de acuerdo con la política de su clan.

Los clanes, a través de la matriarca, nombran delegados hombres, o jefes, para llevar la palabra del clan con los otros clanes, es decir, con poderes representativos en consejos de la aldea. Los jefes o embajadores son entonces delegados que representan las opiniones del clan, sobre todo las de las mujeres, en los consejos locales, nacionales y federales, y en el mundo externo. Los jefes tienen la obligación de presentar a las mujeres y a los otros miembros del clan un recuento de su obra. Ya que son las mujeres quienes eligen los jefes con poderes representativos, tienen también el derecho de destituirlos. Este es el caso, por ejemplo, de los Khasi en la India nororiental, y de los Tuareg en el norte de África, entre otros. A través de la elección de los jefes, las mujeres deciden la composición política de todos los consejos más grandes. En este punto, es importante destacar que una mirada patriarcal, acostumbrada a discernir lo político sólo en la esfera "pública", podría deducir, observando un consejo de hombres, que la guía política de las aldeas fuese exclusivamente masculina, sin tomar en cuenta a quienes nombran a los delegados y dónde se dan las discusiones. En realidad, en las

sociedades matriarcales existe una diferenciación por género de los niveles de consenso y articulación, pero toda decisión empieza y termina en el clan materno, el espacio doméstico que está al centro de la política.

Uno de los ejemplos más sorprendentes de este tipo de estructuras políticas que toma en consideración el género como uno de los aspectos fundantes de la organización, es el del pueblo de los Haudenosaunee (llamados por los europeos Iroqueses), quienes en su Constitución Confederal[14] expresaban el antiguo principio de la colaboración equitativa entre dos poderes equivalentes, "principio de la gemelaridad"[15], o de la dualidad complementaria, como se nombra seguido en

14 La Confederación Iroquesa fue una confederación de cinco (después seis) tribus: los mohawk, oneida, onondaga, cayuga, seneca y (desde 1722) tuscarora. También era llamada Liga de las Cinco Naciones y después de las Seis Naciones. Se fundó en el 1142 a partir de una revuelta en contra de una élite de sacerdotes que había acrecentado su poder. Su territorio se extendía al norte del actual estado de Nueva York, a los territorios del sur de Canadá (Québec y Ontario), y el norte de Ohio y Pennsylvania. Su centro de operaciones era Syracuse, al sur del lago Oneida (en territorio Onondaga). Han tenido una historia de fuerte resistencia y guerras en contra de los invasores europeos, hasta que perdieron su unidad política. Sin embargo, en la actualidad los distintos pueblos siguen existiendo y luchando por mantener su identidad como muchos de los pueblos indígenas del continente.

15 Los Haudenosaunee lo identificaban en la "dirección del cielo", en referencia a la relación entre el eje este-oeste, fundamentalmente masculino, y la norte sur, que simboliza la mitad femenina del cielo, una concepción circular que se inspira en el diseño que el amanecer, la puesta del sol y la estrella polar trazan en el cielo. El principio de la gemelaridad se aplica a todas las cosas del mundo, incluida la sociedad humana, por lo tanto, en el corazón de su constitución, encontramos lo masculino y lo femenino.

las sociedades indígenas mesoamericanas y sudamericanas actuales:

> "El poder femenino es entonces asociado a la tierra, y tiene carácter local, mientras el masculino está asociado al cielo, y tiene carácter federal. Fundamentalmente, hay una parte femenina en lo masculino, y una parte masculina en el femenino. Los clanes son femeninos, pero incluyen a los hombres, y las naciones son masculinas, pero incluyen a las mujeres. Todas las cuestiones se resuelven al interior de estas energías polares.
>
> La local y la federal eran tradicionalmente entidades interdependientes y equivalentes, a diferencia de la organización jerárquica de las sociedades de dominación patriarcales. La local representaba la sagrada voluntad del pueblo, la "base popular" de la madre tierra misma, y era guiada por las madres del clan. En las casas de los clanes locales las decisiones se tomaban por consenso de todos los miembros y se reportaban en el Consejo del Clan de las mujeres, un órgano formado por las elegidas y presidido por la *jigonsaseh.*[16] La parte federal, controlada por los hombres no era compuesta por clanes, sino por naciones, representadas en la Liga en el Gran Consejo de los hombres. Aunque las decisiones y las comunicaciones empezaran aquí, su elaboración se daba en otra parte. Los hombres podían discutir una cuestión sólo después que ésta ya había sido examinada por las mujeres, y esto hacía que su consejo fuera más influyente que el de los hombres. De la misma manera, si el Gran Consejo de los hombres resolvía una cuestión sin respetar el Consejo del Clan de las Mujeres, estas podrían volver a proponer

16 Título de las madres del clan, que retoma el nombre de una gran líder de los pueblos Haudenosaunee.

> el caso, formulándolo de nuevo o volviéndolo a mandar a los hombres para que lo examinaran otra vez. Esto significa que el consejo de las mujeres tenía derecho a un control jurisdiccional sobre las actividades de los hombres y podía bloquearlas; al consejo de los hombres no era permitido hacer lo mismo hacia las actividades de las mujeres. Sin embargo, esto no significa que su consejo tuviera demasiado poder, porque expresaba además de su consenso también el del pueblo, de todas las casas del clan, incluidos los hombres, las mujeres y los niños" (ibid., 436-437).

Como lo muestra el pueblo Minangkabau en Indonesia, a las mujeres y a los hombres les es reconocida igual dignidad tanto en el ámbito ceremonial como en el político. En este sentido, los matriarcados aparecen como sociedades equilibradas a nivel de género, el reconocimiento del valor y de la dignidad entre hombres y mujeres es recíproco. El equilibrio entre sus esferas es constantemente reestablecido y mantenido a través de la mediación política y de la creación del consenso. De esta manera, cada decisión entra en un proceso de unanimidad que involucra a todos a varios niveles: los hombres y las mujeres, el clan entero, la aldea o la ciudad, y toda la población, o nación.

En Asia y en África, las sociedades matriarcales más tradicionales nombran o nombraban reyes y/o reinas. En el caso de los Khasi-Pnar, el jefe o rey es hijo o nieto de la alta sacerdotisa. En el ámbito de su sagrado oficio es ella la efectiva autoridad a cargo: el rey-jefe es su delegado administrativo y no tiene poder de tomar decisiones. Tampoco puede exigir tributos y su rol es honorario; tiene la tarea de organizar los grandes festivales y los proyectos del clan, algo que a

menudo lo vuelve indigente. Vive simplemente como los otros miembros del clan y puede ser sustituido en cualquier momento. En las fases más antiguas de estas sociedades, las reinas, las madres fundadoras del grupo, representaban un fenómeno común. Es importante destacar que no obstante la existencia de los nobles, no se trata de sociedades divididas en clases. En África occidental, los reinos matriarcales -como por ejemplo el reino Bono Manso de la época correspondiente al medioevo europeo- han sido una forma de tejer alianzas entre distintos pueblos. A partir de su análisis de las huellas rastreables en el presente, además de las fuentes históricas, Goettner-Habendroth hace una caracterización de los principales elementos que han presentado los reinos matriarcales en el occidente del continente africano:

> "Los reinos matriarcales son antes que nada sociedades de parentesco, luego sociedades sagradas. Su desarrollo se da a través de alianzas de matrimonios y relaciones comerciales, en este sentido son fundamentalmente diferentes de los imperios, o estados patriarcales, que nacen a partir de una conquista o de la guerra. Los reinos matriarcales fueron siempre fundados por las reinas madres a través de alianzas entre diferentes clanes y poblaciones. El reino entonces, pertenece a la reina madre; ella y su sucesora representan su autoridad más alta. No obstante, cada clan mantiene su propia autonomía y autosuficiencia respecto del clan real y no se le imponen tributos. La reina madre gobierna únicamente sobre la base del parentesco, de la tradición y de la religión, no a través de la riqueza y de las armas. Para la fundación del reino originario no era necesario un rey, sólo después la reina madre instituyó este cargo para uno de sus hijos. En los reinos matriarcales los reyes no gobernaban nunca como monarcas absolutos; el vínculo de las responsa-

> bilidades hace que se integren en una sociedad de parentesco. El rey gobierna a los hombres y organiza su trabajo. El rey tiene también la tarea de extender la red del parentesco y de las alianzas del reino a través de su actividad sexual. La relación entre la reina madre y el rey se configura de la siguiente manera: ambos tienen una corte de justicia propia, la reina para las mujeres y el rey para los hombres. El rey, sin embargo sólo funciona como co-regente, su estatus es inferior al de la reina madre. Ella escoge al rey y lo instituye en el trono. Controla cómo administra, puede reprenderlo públicamente y revocar sus decisiones, así como destituirlo. El rey no puede tomar ninguna decisión sin antes haber consultado a la reina madre. Las reinas matriarcales son reinas hereditarias y fundan dinastías femeninas tanto solas como junto a un rey. Existen tres formas de realeza matriarcal de reinas y reyes: la primera es la doble regencia de la madre reina con el rey; la segunda una triada de gobierno formada por la reina madre, la hermana reina y el rey; la tercera es la regencia exclusiva de la reina, que es tanto reina mujer como rey hombre (ibid. 593).

Más allá de que existiera una familia real, la cuestión de que las relaciones entre aldeas y entre pueblos fueran una extensión de las relaciones de parentesco, se encuentra en los otros pueblos matriarcales también. En el caso de los Haudenosaunee, por ejemplo, además del parentesco de sangre existía un parentesco simbólico, por el cual en cada aldea los diferentes clanes asumían los mismos nombres (Tortuga, Lobo, Oso, Castor, Ciervo, Halcón, Snype, Garza), de modo que,

> "si un miembro del clan Lobo viajando llegaba a cualquier ciudad de la confederación, sabía que podía ser recibido por la casa del clan Lobo, con los privilegios reservados a

> un familiar, aunque no hubiera ningún vínculo de sangre directo. A través de estas redes interconectadas de parentesco simbólico, evidenciado por los nombres específicos de los clanes, las naciones de la Confederación estaban más estrechamente vinculadas las unas a las otras de lo que hubieran podido estar a través de un abstracto concepto de unidad" (*ibid.* .446).

En cuanto a la cuestión de la guerra, en términos generales las sociedades matriarcales se expanden a través de matrimonios políticos, alianzas y relaciones comerciales, no con la conquista. Se trata de sociedades generalmente pacíficas, aunque en algunos pocos casos se desarrollan contiendas internas en contextos de venganza. Se privilegia que estos conflictos internos sean solucionados a través de luchas o competencias que no terminan con la muerte de uno de los contrincantes, para que no se desate una cadena de venganza. En situaciones extremas, es decir de resistencia a la invasión de culturas patriarcales particularmente belicosas, las sociedades matriarcales tienden a desarrollar una casta de guerreros, a veces también guerreras, como en el caso de los Haudenosaunee en América del Norte, los Nayar en la India, los Ashanti en África Occidental y los Tuareg en África del Norte, y esto, si la guerra se prolonga, puede llegar a desestabilizar las estructuras sociales internas y debilitar a la larga las formas de organización matriarcal, cuyas instituciones se basan en una forma de vida pacífica. En este sentido es importante señalar que los hombres de las culturas matriarcales defienden su propia cultura y forma de vida, de múltiples formas, si es necesario con las armas, pero también intelectualmente o políticamente, como es el

caso del pueblo Minangkabau, en donde los hombres son encargados de transmitir la filosofía de su pueblo, el *adat*, al exterior y a los niños, a través de la reinterpretación de la antigua sabiduría. Esta práctica eleva la autoconciencia colectiva sobre el sentido y las razones de su determinada forma de vida, evitando que las influencias externas los lleven por inercia a modificar sus principios fundamentales. Además,

> "la ley del adat da mucha importancia a la negociación y a la conciliación en la resolución de conflictos, un arte en la que los hombres, en su función oficial de mamak o panghulu, son maestros. La cosa más importante es alcanzar el consenso de manera pacífica" (*ibid.* 259-260).

En cuanto al tema de la guerra, es también importante resaltar que la decisión de emprender una guerra, no está en las manos de los guerreros, sino que está en las manos de los clanes maternos, y en particular de las mujeres. El caso de los Haudenosaunee es bastante ilustrativo, en donde en la Constitución de la Confederación, uno de los principios estipulados es que:

> "las mujeres son las únicas guardianas de la guerra y de la paz, es decir, tienen el derecho de decidir al respecto. El principio que lo sostiene es que para asegurar un futuro a la sociedad, las mujeres y los niños tienen que gozar plenamente del derecho a la paz y la seguridad. Para que este fuera garantizado, las mujeres iroquesas custodiaban las armas y permitían su uso sólo después que el Consejo de las mujeres del clan había decidido suspender el derecho a la paz con una resolución hecha pública por sus representan-

> tes, las madres del clan, o sus embajadores. En su manera de vivir tradicional esto ocurría muy raramente, ya que las madres del clan no tenían ningún interés en sacrificar a los hijos" (*ibid.* 437).

En condiciones extremas, además de emprender la guerra como forma de resistencia, es también relevante mencionar que existen casos en la historia en donde las mujeres, frente a procesos de invasión patriarcal de sus pueblos, toman la decisión de constituir sociedades de puras mujeres. Este hecho, del que hay numerosas fuentes y testimonios, por ejemplo en el caso de las Amazonas de la Grecia antigua o de las del Río de las Amazonas en América del Sur, sigue siendo relegado por la historia oficial al ámbito de lo "nunca comprobado científicamente", "mito" o "leyenda". Sin embargo, quienes consideran a los mitos, así como los testimonios de los pueblos indígenas (y no sólo de los colonizadores) como una fuente histórica relevante, que dice algo sobre el proceso de evolución social de un pueblo, sostienen la historicidad de estas sociedades en distintos continentes. Goettner-Abendroth, en el caso de las sociedades de mujeres de América del Sur (ibid. 328), de las que hay fuentes históricas desde el 1548 hasta mediados del 1900, sostiene la hipótesis de que se haya tratado de mujeres provenientes de culturas matriarcales, del grupo Arahuaco, que reaccionaron de esta manera frente a hombres de otras culturas patriarcales que las querían esclavizar, probablemente después de haber matado a los hombres de sus clanes. De esta manera, se crearon sociedades de puras mujeres (que se relacionaban con los hombres sólo de vez en cuando para quedarse em-

barazadas) con muchos elementos de las culturas matriarcales pero que, además, a diferencia de ellas, otorgaban una importancia considerable al arte de la guerra. Preguntarse sobre sus motivaciones y sobre sus formas de organización es interesante para pensar los movimientos feministas modernos y el hecho de que una parte de ellos ha sentido la necesidad, no sólo de crear espacios de puras mujeres, sino de reivindicarse como *movimientos separatistas*[17], es decir, que no quieren tener ningún tipo de relación con los hombres.

En conclusión, de manera análoga al ámbito económico, podemos proponer que muchos de los principios de organización política típicos de los matriarcados se encuentran vivos en muchas comunidades indígenas en América y en el mundo que luchan por su autodeterminación política: el consenso, el "mandato popular" que puede ser revocado en cualquier momento, la ausencia de una clase gobernante separada del pueblo, la descentralización y la confederación, como formas de organización política "antiestatales". Sin embargo, a la hora de analizar y comparar las distintas formas de organización política, la comprensión de las sociedades matriarcales nos puede hacer formular las siguientes preguntas, relacionadas al peso político de las mujeres en estas formas de organización comunitaria: ¿la discusión po-

17 Para profundizar sobre la cuestión del separatismo actual, señalo dos artículos:

Doménica Franke. El retorno de viejas preguntas: el separatismo feminista, otra vez…<*http://autonomiafeminista.cl/el-retorno-de-viejas-preguntas-el-separatismo-feminista-otra-vez/*>

Dahlia de la Cerda. Separatismo, la mayonesa feminista <*https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/separatismo-la-mayonesa-feminista/*>

lítica y los nombramientos empiezan y se definen en el ámbito doméstico? ¿Es "la casa" un ámbito politizado o despolitizado? ¿Los hombres rinden cuentas sobre sus mandatos sólo a otros hombres o a las mujeres también? ¿Las mujeres tienen espacios de decisión propios? ¿Tienen la última palabra sobre la gestión de los conflictos armados? ¿La complementariedad de género en la política es efectiva o se ha transformado en un discurso para que las mujeres carguen con el trabajo reproductivo como "esposas" del que tiene el cargo? ¿Cómo afecta la autodeterminación política comunitaria, la forma en la que se asignan por género los derechos sobre las tierras u otros recursos? ¿Los pueblos han desarrollado estructuras paralelas de organización comunitaria, una más pública para hacer frente a los requerimientos del Estado (y por lo tanto con características más patriarcales) y otra más propia/interna?

Estas preguntas no pueden contestarse de la misma manera para cada comunidad, no se puede generalizar sobre el peso político de las mujeres en las comunidades indígenas, sobre todo considerando que en muchos contextos hay una transformación en curso y las mujeres indígenas están cuestionando con su práctica las políticas machistas al interior de su propia comunidad. Sin embargo, en general se puede afirmar que en la mayoría de las comunidades indígenas que han mantenido en resistencia sus propias formas de gobierno, se ha perdido la centralidad del clan como primer centro de la política y sobre todo la centralidad del papel político de las mujeres.

1.6 El papel de las mujeres, de los hombres y las relaciones entre hombres y mujeres y sus dominios

A pesar de la autoridad y centralidad de las mujeres, en los matriarcados se mantiene un equilibrio entre las actividades femeninas y masculinas, que están todas valoradas como fundamentales y complementarias en la reproducción de la vida colectiva:

> "estas esferas no representan roles fijos y estereotipados, sino que son organizadas de manera distinta, según las distintas sociedades. Es la esfera de actividad la que está basada sobre el género y no cada individuo. El equilibrio es constantemente re-establecido y mantenido a través de la política del consenso" (ibid. 653).

Las esferas de los hombres tienen su propia función, autonomía y legitimidad. Simplemente, no se fundan sobre la dominación o explotación femenina y respetan la centralidad del clan materno y su autoridad moral. Como ya se fue mencionando a lo largo de los apartados anteriores, algunas de las sociedades que muestran más marcadamente la separación y la complementariedad entre los ámbitos de las mujeres y de los hombres son los pueblos Haudenosaunee-Haudenosaunee, los Ainu en Japón y los Luapula en África central.

En su obra "El género vernáculo" publicada por primera vez en 1983, Iván Illich hace una distinción entre las sociedades vernáculas y las sociedades modernas, centrándose específicamente sobre el tema de la relación entre los

ámbitos de género. Aunque menciona el hecho de que en muchas sociedades, aunque "vernáculas", existe asimetría de poder entre ambas esferas, su interés es otro: analizar cómo estas formas vernáculas, o indígenas, de experimentación del mundo, se han ido borrando a través de la ideología unisex de la modernidad, que no es otra cosa que la racionalidad capitalista de la escasez en una realidad supuestamente ilimitada, aplicada a las relaciones entre géneros, y bajo un discurso de neutralidad económica que encubre el sexismo como base de organización de las actividades. A la hora de describir las sociedades vernáculas se centra en la comprensión profunda de la separación de los ámbitos del género. Pone su mirada en las diferentes herramientas de trabajo de las mujeres y de los hombres, en las maneras de caminar, de hablar, de moverse, en su forma de habitar el territorio, de vestirse, que en cada lugar son distintas y marcan las características de esa cultura particular. También hace una interesante reflexión sobre las prácticas de trasvestismo, es decir que en determinados momentos, los hombres performáticamente se vistan de mujeres y viceversa, como una manera de remarcar que existe una separación entre dos ámbitos:

> "Cada género se desplaza a su propio ritmo en su camino propio, y en el medio vernáculo forma una especie de contrapunto de esta sutil danza. Es por esto que una parte del medio vernáculo siempre permanecerá en el punto ciego de los hombres. Lo que saben de esta parte velada no lo aprenden sino indirectamente. Aquí, los hombres no tienen el derecho a la palabra; allá lo tienen las mujeres. Ser hombre significa estar consciente de que las mujeres saben

> cosas que los hombres ignoran, que poseen vocablos para designarlas y cierto poder sobre ellas" (Illich: 2008, 268).

En los debates del feminismo comunitario indígena boliviano con las feministas comunitarias de Guatemala, desde la década de 2010, se ha planteado que el asunto de la complementariedad es a menudo utilizado para ocultar una jerarquía machista al interior de las comunidades y que la conjunción o "entronque" entre formas patriarcales pre-coloniales y patriarcado colonial. Estos entronques han producido en las comunidades indígenas de Bolivia una "complementariedad jerárquica", que además ha sido utilizada como discurso para encubrir el machismo:

> "el chacha-warmi (el par complementario hombre-mujer), aunque confusa y machistamente nos plantea un par complementario, pero un par machista de complementariedad jerárquica y vertical, los hombres arriba y privilegiados y las mujeres abajo y subordinadas.
>
> El chacha-warmi es además confuso, porque una cosa es el par complementario y otra la pareja heterosexual. El par complementario es la representación simbólica de las comunidades que por las tergiversaciones machistas hoy se interpreta como la pareja heterosexual en las comunidades.
>
> Me explico: Cuando se elige autoridad, se elige al hombre y automáticamente va su pareja mujer como complemento. ¿Quién eligió a la mujer? Nadie de la comunidad, pero al hombre sí, entonces la representación política de los hombres se da vía elección y eso le da fuerza y legitimidad. Las mujeres, en cambio, están ahí acompañando al hombre por ser la pareja heterosexual y no vía la elección. Así la representación de la mujer no tiene fuerza ni legitimidad.

> Repetimos, cuando hablamos de par complementario no estamos hablando de la pareja, más adelante, en el tema de la comunidad, trataremos profundamente la diferencia entre pareja heterosexual y par de complementariedad igualitaria, eso será cuando hablemos de la comunidad.
> Recuperamos, pues, el par complementario, pero para partir de este concepto necesariamente tenemos que alejarnos de la práctica machista y conservadora del chacha-warmi. Hay que denunciarlo como un escenario de fuerte resistencia machista, privilegios para los hombres y violencia de todo tipo hacia las mujeres.
>
> Nosotras desde el feminismo comunitario lo replanteamos en un par complementario de iguales warmi-chacha, mujer-hombre, warmi-k'ari, kuña-cuimbaé que no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres" (Paredes, 2013: 81-83).

A partir de esta crítica es interesante ver como la organización social de las sociedades matriarcales da cuenta de una complementariedad no jerárquica, que pone la politicidad de la casa en el centro, así como la autoridad moral de las mujeres, sin que esta tenga algo que ver con su pareja heterosexual. Es difícil afirmar si las sociedades indígenas de las que habla Paredes, o muchas otras en las que se observa una dinámica parecida, es decir "una complementariedad jerárquica y machista", se transformaron a partir de una complementariedad no jerárquica, que fue introyectando poco a poco elementos patriarcales a partir de la influencia colonial, estatal y religiosa. O si, por el contrario, su proceso

ha sido diferente y no tuvieron una matriz social similar a lo que aquí se está describiendo como "matriarcal". De todas maneras, comprender las dinámicas de complementariedad comunitaria a partir de la centralidad del clan materno, de las sociedades matriarcales, puede ampliar el horizonte de imaginación política y social para los contextos comunitarios, sean estos tradicionales o no, para construir complementariedades no jerárquicas.

II. UN SUSTRATO MATRIARCAL EN LA MEMORIA PROFUNDA DEL CONTINENTE AMERICANO

¿Qué sentido tiene hacer este ejercicio de comprensión de sociedades que parecen estar lejanas en la historia o en la geografía, para interrogarnos sobre nuestro presente y nuestros retos actuales? Por un lado, para reconocer que, en efecto, no están tan lejanas. No han sido completamente aplastadas, destruidas o aniquiladas, porque, si ese fuera el caso, como dice Claudia Von Werlhof ya no habría vida. Las culturas matriarcales se mantienen como "segunda cultura", subsumida pero viva, dentro del patriarcado.

> "La segunda cultura dentro del patriarcado es el matriarcado, porque no se puede simplemente destruir todo y porque la vida todavía viene de las mujeres y no hay otro modo, pues. Se necesita de su cooperación y del amor, y todo eso no viene del patriarcado, todas esas cualidades matriarcales, como son la maternidad, el amor, la amistad y la hospitalidad existen todavía, aunque cada vez menos" (Von Werlhof, 2015: 20).
>
> "Parece que las mujeres, a pesar de su trauma, lograron -por un tiempo- "salvar" algo del tiempo premoderno e incluso prepatriarcal del "género"[18]. Ese algo lo definimos como los restos de una segunda cultura matriarcal-indígena dentro del patriarcado. Y parece que el patriarcado no puede existir en forma "pura" y completa sin estos restos matriarcales, aunque trate de destruirlos con toda su fuerza (*ibid.*146).

18 En este caso, la autora se refiere a la palabra género en la acepción que le da Iván Illich. Es decir, hace referencia a las sociedades organizadas sobre la base del género (o lo que aquí hemos llamado complementariedad entre ámbitos de las mujeres y ámbitos de los hombres), en oposición a la modernidad sexista que promueve una "neutralidad" del sexo, encubriendo un profundo sexismo.

Las mujeres kurdas que llevan adelante la propuesta de la *Jineolojî* (ciencia de las mujeres) describen[19] este proceso de supervivencia y resistencia de lo matriarcal usando la metáfora de dos ríos que corren en paralelo, el río de la modernidad capitalista y el río de la modernidad democrática (no en sentido de la democracia representativa moderna, sino directa y popular). Según esta metáfora, en nuestras sociedades co-existen estos dos ríos de la historia que corren paralelos, aunque el río de la modernidad capitalista se alimenta y sustrae agua constantemente del río de la modernidad democrática.

En todos los continentes, en algunos más que en otros, hay huellas de la segunda cultura. Si cambiamos los lentes con los que miramos la sociedad y tenemos ciertas coordenadas que nos permitan ubicar lo que no responde a una matriz patriarcal, se pueden encontrar en las formas de organización familiar y algunas prácticas sexo-afectivas que cuestionan los modelos de familia patriarcal, en las formas de organización comunitaria, en las tradiciones populares que conservan elementos pre-cristianos que enfatizan la relación con la naturaleza, en las diferentes maneras de relacionarse con los antepasados y los difuntos, en los legados de las parteras y su sabiduría sobre la fuerza espiritual que reside en el cuerpo de las mujeres, etc. A continuación, me concentraré ahora en reflexionar sobre cómo este sustrato profundo matriarcal se conecta a la realidad histórica y actual del continente americano.

19 En espacios de formación política de mujeres, a través del compartir oral.

2.1 El poblamiento de América: de las costas Pacíficas del Sur hacia el Norte

Contrariamente a la tesis según la cual el poblamiento de América ocurrió únicamente a través de una migración, entre 15000 y 14000 años a.C., a través del estrecho de Bering, que separa Asia de América, del lado de Alaska, según la cual los primeros pobladores de América vendrían de Siberia y de ahí habrían migrado durante siglos hacia el Sur, hasta poblar todo el continente, hay otras voces que han intuido y demostrado otras tesis:

> "La verdadera situación étnica de aquellos tiempos se encuentra bien descrita por uno de los grandes filósofos científicos de nuestros días, Buckminster Fuller, quien ya en 1966 pudo sentir que el poblamiento de América no era tan simple como se contaba e intuyó lo que los estudios del ADN comprobarían algunos años más tarde: la multiplicidad de origen en los pueblos de América. En su brillante libro Utopia or Oblivion podemos leer lo siguiente:
>
> > Hace más o menos diez mil años se llevó a cabo en el Nuevo Mundo un cruzamiento muy amplio mongoloide-polinesio-africano-sudamericano de gente que ya existía. En México, nos encontramos con el más antiguo mundo de grupos altamente mezclados; estos grupos probablemente se introdujeron hace miles de años en América Central, en el área de México, procedentes de todas partes del mundo, navegantes a la deriva, remando en balsas a través de ambos océanos, Atlántico y Pacífico, escalando montañas y cruzando el Estrecho de Bering. Usted encontrará en México todas las formas de caras, ojos, labios, cabezas y también hallará, en cada

> uno de estos rostros y formas, una gradación de color, desde muy oscuro hasta muy claro y sin una identidad de color". (Errázuriz : 2005, 208-209)

En este entendido, los estudios matriarcales están a favor de las teorías que consideran que hubo migraciones más antiguas de las que vinieron del Norte que habrían llegado a las costas suroccidentales del continente desde las islas del Pacífico y el continente asiático. Las teorías a favor de este contacto por navegación entre Asia y América, llamadas "difusionistas", se basan en las enormes similitudes que existen en los vestigios de los dos continentes en diferentes épocas históricas y se oponen a la teoría "aislacionista" según la cual "las analogías entre Asia y América son debidas a invenciones independientes propias del hombre autóctono y que aquellos viajes no fueron posibles por haber más de 4.800 millas de separación entre las dos costas, distancia que estiman era imposible de superar debido al poco desarrollo de la navegación hace unos 5.000 años" (*ibid.* 205). Jaime Errázuriz, uno de los exponentes de las aún poco reconocidas teorías difusionistas, explica en su texto *Cuenca del Pacífico: 4000 años de contactos culturales*, que la cultura Valdivia, una de las culturas más antiguas del continente americano de las cuales se han encontrado vestigios de hace 5000 años en las costas del actual Ecuador y de la que hay consenso sobre su carácter matriarcal, tenía sus raíces fuera del continente y más concretamente presentaba enormes similitudes con la antigua cultura de

Jomon[20], (cuyas formas de organización social también fueron matriarcales) en el actual territorio japonés, y que luego sus rasgos desde el Sur se fueron difundiendo hacia el Norte del continente.

> "Nosotros, los difusionistas, sostenemos que las semejanzas existentes entre elementos culturales asiáticos y americanos son debidas a viajes transpacíficos directos efectuados entre los dos continentes, siendo ésta la razón por la cual

20 Según Errazuriz (2005):

> "En el año 1961, al efectuar excavaciones en el sitio denominado Valdivia, en la costa de la provincia de Guayas en Ecuador, el arqueólogo ecuatoriano Emilio Estrada, luego de estudiar los numerosos elementos cerámicos encontrados y comprobar su gran antigüedad de aproximadamente 5.000 años, llegó a la conclusión de que no había en Sudamérica y menos aún en Mesoamérica, donde la cerámica era aún desconocida, antecedentes que justificaran el nacimiento de esta cultura ya desarrollada que llamó Valdivia. Por lo tanto, los antecedentes de esta nueva cultura debieran buscarse fuera del continente americano. (…) La cerámica extranjera con que más coincidía había sido elaborada durante el período Medio Temprano de la cultura Jomon, entre los años 3500 y 2500 antes de Cristo, siendo por lo tanto contemporánea con la Valdivia. Esta cerámica japonesa ya evolucionada tenía una muy larga tradición, pues su origen se remonta con certeza a la época de los cazadores-recolectores de hace más de 12.000 años, al período llamado Jomon, donde fue creada la primera cerámica conocida en el mundo. Este acontecimiento causó gran conmoción pues hizo revivir el viejo tema del origen de las civilizaciones americanas: un tema que ha sido debatido por más de cien años y frente al cual hay dos corrientes antagónicas: la teoría difusionista y la teoría aislacionista. Las similitudes entre la cerámica Medio Temprana de Jomon y la de la cultura Valdivia son enormes, y además de compartir el aspecto visual comparten doce técnicas de manufactura. Ya en 1857, Charles E. Brasseur de Bourbourg, el etnógrafo belga que estuvo años en México, donde tradujo el Popol-Vuh, el libro sagrado de los Quiché Maya, junto con una gramática de este pueblo, argüía por una influencia china en el continente americano. (Erráruriz : 2005, 205)

> los sitios sometidos a influencias culturales provenientes de Asia no se originaron primero en el norte del continente y luego hacia el sur, como sería de suponer de haberse producido su introducción por el estrecho de Bering, sino que estos rasgos se presentaron sin orden aparente primero en Ecuador hace cerca de 5.000 años, después en Perú y en Mesoamérica hace alrededor de 3.000 años y nuevamente en Ecuador hace 2.000 años".(Erráruriz : 2005, 205)

Una visión similar a esta adoptan también los estudios matriarcales, que además de los vestigios arqueológicos toman en cuenta la difusión de la agricultura, otro pilar de la llamada "revolución neolítica", además de la cerámica. En este sentido Goettner-Abendroth afirma que:

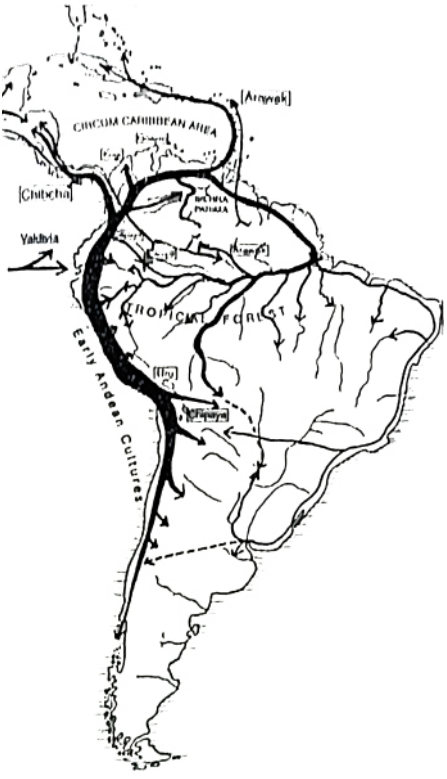
> "la agricultura matriarcal de América del Sur y también de América Central tuvo inicio en la costa del Pacífico y desde ahí se expandió no sólo de Sur a Norte, sino también de Oeste a Este. ¿De dónde venían los hacedores de esta cultura que poblaron las costas? Una hipótesis posible, a la que llegaron también otros estudiosos, es que haya habido antiguamente una migración cultural prehistórica en el Océano Pacífico que alcanzó todas las costas de América Central y del Sur. Existen sorprendentes semejanzas entre las primeras culturas matriarcales de Asia oriental, ricas de artes y alfarería como la de "jomon" del Japón y "Yue" de la China meridional, y las culturas asociadas a la Valdivia[21]; […] Una explicación [..] plausible, es que esta migración cultural haya ocurrido en el curso de milenios, a través

21 Valdivia fue una cultura matriarcal precolombina que se desarrolló entre el 4400 al 1450 ANE. Esta cultura ocupó las tierras bajas de la costa oeste de Ecuador. El territorio que actualmente correspondería a las provincias de Guayas, Isla Puná, Los Ríos, Manabí y El Oro.

> de desplazamientos organizados por una cadena de islas a otra, en el vasto Océano Pacífico. La prueba más evidente es la sustancial semejanza entre las culturas de las islas del Pacífico y las antiguas culturas sudamericanas. Esto arroja luz sobre los mitos y cuentos polinesios, que de otra manera sonarían bastante extraños" (Goettner-Abendroth, 2013: 343-344).

Según esta manera de comprender el proceso de poblamiento de América, entonces, habría una matriz (aunque nunca se especifica que sea la única) matriarcal y agrícola proveniente de las costas del Pacífico y que se habría extendido durante milenios de Oeste a Este, y de Sur a Norte, por Mesoamérica y por el Caribe, siendo Norteamérica un crucero de migraciones desde el Sur y desde el Norte. Las culturas mesoamericanas asociadas al cultivo de la milpa y algunas norteamericanas también, como por ejemplo la Hopi, vendrían de esta matriz común, que todavía hoy se puede encontrar viva en algunos pueblos. La gran familia étnica y lingüística que los estudios matriarcales ubican como matriz de muchos pueblos que han desarrollado, cada uno a su manera según su contexto geográfico, culturas agrícolas con elementos de base matriarcal, son los Arahuacos[22].

22 Arahuacos es el nombre genérico dado a varios pueblos indígenas que se encontraban asentados en las Antillas y la región circuncaribe a la llegada de los españoles en el siglo XV. El nombre también se ha aplicado posteriormente a numerosas etnias que hablan o hablaban lenguas de la familia arahuaca y que tradicionalmente habitaban una extensa zona comprendida entre la actual Florida y Venezuela, el este de Perú, el sur de Brasil, el norte de Colombia, el este de Bolivia e incluso Paraguay. De hecho esta familia de lenguas es una de las más extendidas en América del Sur. Incluían a los taínos, que ocupaban las Antillas Mayores y Bahamas, los nepoyas y suppoyos de Trinidad...



Migraciones y difusión de los Arahuacos[23]

... (sigue de la página anterior) y los iñeris que habitaban las Antillas Menores antes de la llegada de los Caribe, que vivían en la costa este de América del Sur, hasta lo que es actualmente Brasil. El extremo sur de la difusión arahuaca se encontró en territorios comprendidos entre el noreste de Bolivia del extremo norte de Argentina a donde antes del siglo XIV había llegado la parcialidad arahuaca conocida como chané. En el siglo XX todavía había grupos arahuacos en el noreste de Bolivia y este de Paraguay.

23 Mapa tomado de Goettner-Abendroth (2013, 315).

> "Los grupos tribales de los Arahuacos fueron los depositarios de la cultura circumcaraíbica; sus modelos culturales eran donde quiera los más difundidos y desempeñaron un rol de importancia crucial en toda el área del Caribe. Durante el primer periodo formativo (Neolítico tardío) su cultura se propagó de Colombia y de Ecuador, regiones de las que venían, hacia el Sur en los Andes, a través de los antiguos centros de Chavín, Tiahuanaco y muchos otros, y hacia el Este, en el sistema fluvial de la Amazonía central. Las continuas migraciones en Colombia y en la parte occidental del Sur de América de otros grupos tribales más agresivos determinaron una presión demográfica que empujó a las antiguas poblaciones arahuacas hacia áreas escasamente pobladas del norte y del Este". (ibid. 351)

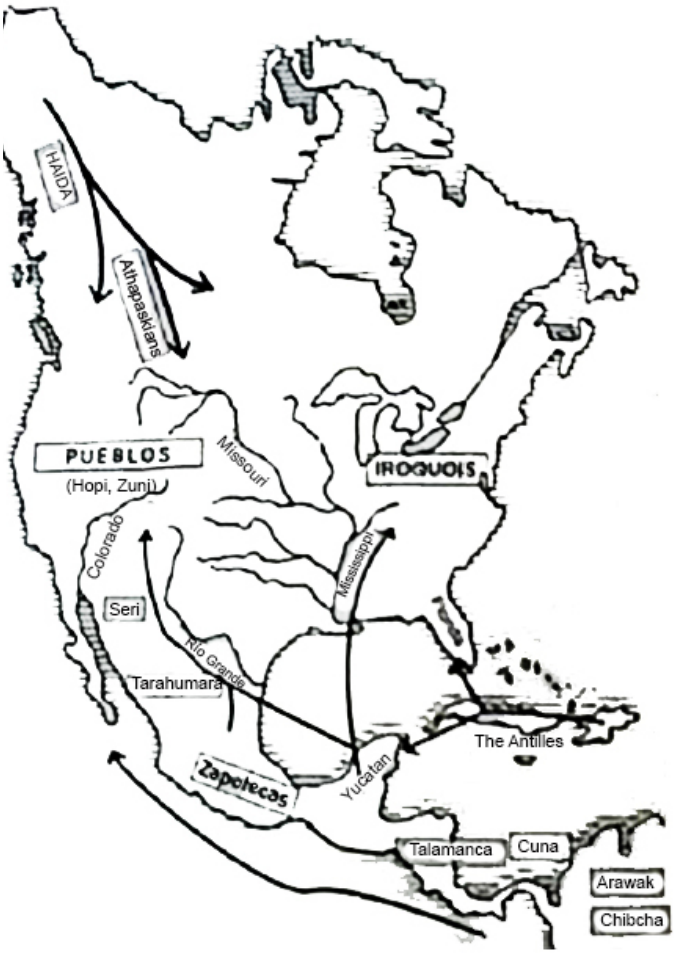
Según la recopilación hecha por Goettner-Abendroth (2013, 319-322), las fuentes arqueológicas y etnológicas nos permiten recoger los rasgos fundamentales de la antigua y fragmentada, pero todavía existente cultura arahuaca. La economía se basaba sobre la agricultura, practicada con diferentes técnicas según los contextos geográficos (horticultura, cultivo seminómada, terrazas con sistemas de riego), que era un trabajo femenino, mientras los hombres se ocupaban de preparar el terreno. Además se integraba con la caza y la pesca. El clan de la madre poseía colectivamente todas las propiedades; en algunas tribus, los campos y las casas pertenecían exclusivamente a las mujeres. Todavía en el siglo XX se podían encontrar las grandes casas comunes de los Arahuacos de la costa (culturas circumcaraíbicas) y de los Arahuacos de las islas (Antillas): ahí los clanes eran exclusivamente matrilineales y el esposo se mudaba a la casa

de su suegra por algunos periodos de tiempo y trabajaba para su clan. El cargo de jefe, heredado únicamente en línea femenina, no daba lugar a mucho poder. En la aldea, los jefes fungían de pacificadores y en los festivales desempeñaban el rol de cantantes y danzantes: representaban a la aldea en otras comunidades, recibían a los huéspedes y asumían el mando en la caza y en las venganzas de clan, pero podían ser sustituidos con facilidad. El poder verdadero pertenecía a las madres del clan y, en la casa del clan, a las mujeres; entre los Arahuacos hubo también casos de mujeres-jefe. Los Arahuacos eran considerados bastante pacíficos, a diferencia de sus vecinos Caribes y Tupíes. En general no eran ni belicosos ni feroces y esto explica por qué, todavía antes del contacto con los europeos, los Caribes, agresivos, patriarcalizados y con armas más avanzadas, ya los habían empujado fuera de sus territorios originarios y obligados a escapar hacia las costas y migrar al norte. Mucho antes de la llegada de Colón, las guerras por el territorio entre poblaciones indígenas ya habían amenazado el antiguo orden matriarcal de los Arahuacos. Fueron acompañadas por una creciente patriarcalización, un proceso que interrumpió o al menos distorsionó las tradiciones matriarcales. No obstante, aunque la mitología de los pueblos indígenas de América del Sur y la de los Arahuacos en particular, haya sido casi completamente prohibida por los misioneros como "superstición pagana", han sobrevivido algunos interesantes fragmentos, que una paciente investigación ha vuelto a juntar:

> "en las cavernas se veneraba a una antigua diosa de la tierra con cinco nombres y cinco cabezas de animales diferentes.

Cada ser humano tiene, a su imagen, cinco almas, vinculadas a la tierra por vínculos de diferente intensidad. Después de la muerte, la más luminosa y celestial vaga en el reino del espíritu y luego renace. Antigua como la diosa de la tierra es la diosa de luna, Amana. "Madre luna" y "madre piedra" (tierra) son las madres ancestrales de todos los Arahuacos. Amana, la diosa de la luna, es la madre creadora del universo entero. […] Ella, que como una serpiente rejuvenece continuamente, es el ser que representa el tiempo y el destino pero es también el espíritu materno de todas las plantas y los animales, de las divinidades y de los seres humanos; es el espíritu de la magia, del lenguaje, del canto y del saber inherentes a la cultura. Como serpiente personifica también el espíritu del agua, sobre todo el de los ríos y de los grandes cursos de agua que, en la visión de los Arahuacos, se mueven sinuosamente sobre la tierra como reptiles.

[…] La diosa de la luna normalmente cabalga sobre una tortuga. De Amana tuvo origen el principio de la polaridad: el lado oscuro y el lado luminoso de los universos, representados por los lados oscuros y luminosos de la luna, que se reflejan en el flujo y reflujo de las aguas del mar. La diosa encarnaba este principio en sus dos hijos, que eran a su vez sus amantes. [...] Esta clásica mitología matriarcal revela un antiguo estrato de pensamiento indígena de América del Sur. Entre los Arahuacos es mucho más evidente, mientras que en otros pueblos patriarcalizados, el lado luminoso de la luna, Tamusi, se ha definitivamente transformado en el principio benéfico masculino y la diosa-luna, como madre ancestral ha sido sustituida por un "antepasado" celeste" (*ibid.* 325-236).



Migraciones del Norte y del Sur en Norteamérica[24]

24 Mapa tomado de Goettner-Abendroth (2013, 350)

Según esta perspectiva, la migración de las culturas agrícolas matriarcales se extendió desde América del Sur hasta América Central y América del Norte, tanto por tierra como por mar y se paró cuando el clima se volvió demasiado seco o frío para permitir la agricultura. En mesoamérica el modelo cultural matriarcal que venía del Sur se convertiría en el sustrato cultural de los siguientes reinos o señoríos patriarcales más tardíos:

> "[en Mesoamérica] el modelo cultural matriarcal se difundió primero, creando la base para el desarrollo de los siguientes reinos patriarcales. Las grandes ciudades en ese tiempo no existían, las unidades políticas estaban constituidas por aldeas, o por asociaciones de aldeas, organizadas alrededor de centros religiosos y gobernados como repúblicas-aldea autónomas. La agricultura, en particular el cultivo de una variedad muy antigua de maíz, era practicada en terrazas por el tipo de terreno y con sistemas de riego hechos por presas, canales y acueductos. En toda la zona había túmulos sagrados, altares de piedra y lugares ceremoniales públicos y estatuas" (Goettner-Abendroth: 2013, 351).

En Norteamérica, en cambio, el poblamiento, como se puede apreciar en el mapa, ocurrió gracias a cruces de poblaciones que venían del Sur y traían el modelo agrícola y cultural ya descrito, así como desde el Noreste, convirtiendo este territorio en un riquísimo punto de intersección e interacción cultural:

> "Algunos arqueólogos [Coe, Snow, Benson] afirman que tanto el ritual de fumar la pipa [típica de algunos pueblos matriarcales de Norteamérica como los de la cultura Adena]

> como la planta de tabaco, hayan venido originalmente de América del Sur. La hibridación de las plantas que permitió obtener el frijol y una mejor calidad de cereales, que se convirtieron luego en la base de su nutrición [sigue hablando de los Adena], ocurrió por primera vez en México y en las Antillas. También la arquitectura de los terraplenes [encontrados en Norteamérica], encontrados en gran número en las costas pacíficas de México, que se extienden desde Chiapas a Guatemala a lo largo del golfo de Tehuantepec, reconduce al Sur, a las del Neolítico antiguo encontradas en el delta amazónico. (ibid. 425)

2.2 Reflexionando sobre Mesoamérica desde la perspectiva de los estudios matriarcales

Las huellas más antiguas de la población humana en el centro y sur de México se remontan 10,000 años antes de Cristo (aC) en los Valles de Tehuacán por lo que se conoce como tradición tehuacana. Se han encontrado rastros humanos en cuevas de Mitla y Yagul, correspondientes a poblaciones cazadoras de mamuts y grandes mastodontes que dejaron de ser nómadas a partir de la domesticación de plantas para agricultura como maíz, frijol y calabaza (Gómez Martínez: 2005, 5). Si bien generalmente se considera que en Mesoamérica la domesticación de plantas, típicas del Neolítico, y por lo tanto la época de auge de las formas de organización social matriarcal, haya empezado alrededor del 3000 a.C., es decir hace 5000 años, hallazgos más recientes han demostrado que ya desde al menos 1000 años antes las poblaciones habían empezado a domesticar las semillas: la evidencia más antigua de ello ha sido encontrada en los Valles Centrales de Oaxaca.

"Guadalupe Sánchez, arqueóloga del INAH, acota que la fecha más temprana en México de un macro resto de maíz, le corresponde a unos olotes de la cueva de Guilá Naquitz, en Oaxaca, fechados 6250 antes del presente; seguidos por unos olotes datados en 5300 – 5040, recuperados de la Cueva de San Marcos, en Tehuacán, Puebla. Después están las cúpulas obtenidas en La Playa, Sonora" (INAH : 2018).

Innovación	Eurasia			América			
	Creciente Fértil	China	Inglaterra	Andes	Amazonia	Mesoamérica	Este de Norteamérica
Domesticación de plantas	8500 a.C.	< 7500 a.C.	3500 a.C.	< 3000 a.C.	< 3000 a.C.	< 3000 a.C.	2500 a.C.
Domesticación de animales	8500 a.C.	< 7500 a.C.	3500 a.C.	3500 a.C.	?	500 a.C.	___
Cerámica	7000 a.C.	< 7500 a.C.	3500 a.C.	3100-1800 a.C.	6000 a.C.	1500 a.C.	2500 a.C.
Aparición de aldeas	9000 a.C.	< 7500 a.C.	3000 a.C.	3100-1800 a.C.	6000 a.C.	1500 a.C.	500 a.C.
Aparición de jefaturas	5500 a.C.	4000 a.C.	2500 a.C.	< 1500 a.C.	1 d.C.	1500 a.C.	200 a.C.
Edad de Bronce	4000 a.C.	2000 a.C.	2000 a.C.	1000 a.C.	___	___	___
Escritura	3200 a.C.	< 1300 a.C.	43 a.C.	___	___	600 a.C.	
Edad de Hierro	900 a.C.	500 a.C.	650 a.C.	___	___	___	___
Estados centralizados	3700 a.C.	2000 a.C.	500 a.C.	1 d.C.	___	300 a.C.	___

Fuente: Diamond (1997: 313-314)

Según la comparación cronológica de algunas innovaciones sociales y tecnológicas antiguas realizada por Diamond (1997: 313-314) presentada en la tabla anterior, se puede apreciar que en Mesoamérica es sólo hasta el 300 a.C. que aparecen formas de organización social típicamente patriarcales como lo son los Estados centralizados. Esto pone en evidencia que las formas de organización social sedentarias no estratificadas e igualitarias han durado en este territorio por más[25] de 3000 años, por ahora, más tiempo que las estructuras sociales patriarcales que sólo se han intensificado en esta macro-región en los últimos 2300 años, a diferencia de otras partes del mundo en donde ya datan más de 5000 años.

A partir de este encuadre, es útil ubicar históricamente los pueblos chatino y zapoteco de la Sierra Sur de Oaxaca, ambos parte de la matriz cultural mesoamericana. Como ya se mencionó, hay evidencias arqueológicas[26] que muestran

25 La celebre arquóloga Marja Gimbutas (2008) en su profundo estudio sobre la antigua Europa, concluye que no sólo la etapa Neolítica del "viejo" continente fue evidentemente matriarcal, como lo demuestran las cientos de estatuillas encontradas en sitios arquelógicos que representan "la diosa", sino que la cultura matriarcal y su culto a la madre tierra, tenía raíces más antiguas, provenientes de las sociedades cazadoras-recolectoras del Paleolítico y el Mesolítico, contrariamente a la opinión generalizada de que las sociedades de los cazadores eran dominadas y organizadas por los hombres.

26 Las cuevas prehistóricas del Valle de Tlacolula son una serie de valles y montañas menores pertenecientes a la Sierra Mixe, dentro de las cuales existe un gran número de cuevas prehistóricas, refugios rocosos de ocupación humana y evidencia de domesticación prehistórica de diferentes especies de plantas como el maíz, calabaza y chile. La ocupación del sitio inició poco antes del final de la Edad de Hielo,....

que en el actual territorio de Oaxaca los antepasados de estos pueblos vivieron desde el 10,000 a.C. Los arqueólogos consideran que hay dos indicios fundamentales del paso de la etapa nómada a la etapa sedentaria, donde se desarrollaron las formas de organización social igualitarias y todavía no estratificadas: estos dos indicios son la domesticación de plantas, y por lo tanto la invención de la agricultura, y la cerámica, dos invenciones sociales que se consideran invención de las mujeres que pasaron de la recolección a la domesticación. Es por esto que algunos nombran este periodo como "la revolución neolítica de las mujeres" (Öcalan, 2013), tomando en cuenta la evidencia que las sociedades de este periodo histórico estaban organizadas en todo el mundo alrededor de principios matriarcales. No enfatizando esta faceta central, la arqueología latinoamericana llama a este periodo "pre-clásico". Se trata de una época dilatada de invenciones importantísimas (ej. la escritura, el telar), intensas transformaciones sociales e innovaciones tecnológicas donde, además de la agricultura y la cerámica, inicia un proceso de diversificación cultural y de redes de intercambio para garantizar la subsistencia a través de la interdependencia. El intercambio comercial fue el vehículo que facilitó el intercambio cultural entre los mesoamericanos, que permitió que todas las culturas del área estuvieran

...(sigue de la página anterior) aproximadamente en el año 10.000 a.C. En algunas de las cuevas se han encontrado restos arqueológicos, utensilios y materiales, así como vestigios de arte rupestre que son testimonio de la vida de los primeros agricultores sedentarios del continente que abrió paso al desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas.

basadas en la agricultura del maíz y sentó los cimientos del sistema de creencias mesoamericanas, expresado en el culto a los elementos. Durante este periodo, el tipo de asentamiento humano característico fue la aldea. Hacia el final de este periodo algunas de ellas crecieron en población y empezaron un proceso de urbanización y estratificación social como, en el caso de la cultura zapoteca, lo muestra el sitio de San José Mogote en Oaxaca (en el Valle de Etla), habitado desde aproximadamente el 1500 a.C.

Es en el periodo pre-clásico superior (400 a.C.-200 d.C.) que podemos ubicar más claramente el proceso de comienzo de los procesos de patriarcalización, los cuales serán analizados a profundidad en el siguiente apartado..

2.3 Buscando las raíces entre mitos y cosmovisiones

Los mitos y cultos pueden arrojar también alguna luz sobre los orígenes de estos pueblos. Un mito muy interesante para reflexionar sobre el sustrato matriarcal en Mesoamérica, por ejemplo, es el "mito de los gemelos", Sol y Luna. Se trata de un mito central del pueblo chatino, que habita en la Sierra Sur de Oaxaca, un mito que con algunas variantes es presente en varios de los grupos indígenas del Estado, descrito en el texto de Alicia Barabas (2015) *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca.* Este mito, leído desde la perspectiva de los estudios matriarcales, indica el momento "ordenador", el momento como en muchos mitos patriarcales del mundo se pasa de "la tierra al cielo", se disciplina o se mata la diosa madre antigua y se crea un nuevo

orden del mundo y por lo tanto un nuevo ordenamiento social.

> "En un estudio comparativo de los relatos chinantecos, cuicatecos, mixtecos, mixes, triquis, chatinos y mazateocos, Miguel Bartolomé (1984) señalaba que relata el origen y las aventuras creadoras de estos astros que son hermanos gemelos, cuya historia transcurre en el tiempo primigenio indiferenciado. Por ello dialogan con animales, ya que entonces estos no se distinguían de la humanidad. Precisamente el mito de los gemelos, ancestros de la humanidad indican el momento en el que los hombres se separan de la naturaleza, separación que se inaugura cuando los hermanos matan al esposo animal (venado) de su madre adoptiva. Las narraciones dejan evidencias de que los gemelos dan origen a los accidentes geográficos del territorio étnico y realizan creaciones de bienes culturales y de prácticas sociales que hoy integran la llamada "costumbre", cuyo propósito es poner fin al caos existente en el tiempo originario de oscuridad e inaugurar un nuevo mundo de luz destinado a la humanidad. Se desempeñan entonces Sol y Luna como héroes civilizadores que instauran un orden en la naturaleza y dotan a la gente de territorio, recursos y cultura.
>
> Por ejemplo, en el mito chatino de los gemelos (Bartolomé y Barabas 1996a [1982]) antes de subir al cielo, y en ese acto crear el día y la noche y comenzar a alumbrar el mundo, Sol y Luna, y eventualmente su madre adoptiva anciana, realizan múltiples actos de creación de gran importancia para la humanidad. Dan origen a ciertas características de los animales, como la chatura del cangrejo, o de los astros, como el conejo en la cara de la Luna, crean las honduras o manantiales donde moran las "tonas" de las personas, los panales

> de miel, el arco y la flecha. La anciana hila algodón en su malacate y teje en su telar, dando origen a estas prácticas e instrumentos. En un episodio resulta picada por las avispas que los gemelos habían colocado dentro de la piel de su padre adoptivo, el venado, después de matarlo, y les pide que la coloquen en el temazcal junto con las hierbas curativas, pero ellos hacen un fuego muy grande y queman a la anciana hasta que quedan sólo sus cenizas. Ella pasa entonces a ser la Abuela del Temazcal, un importante personaje mítico que da origen al temazcal y su función terapéutica (Barabas: 2015, 258-259)

De este mito se pueden hacer algunas interpretaciones: la cosmovisión dual y correspondiente organización dual del mundo chatina (pero también de diferentes pueblos indígenas oaxaqueños de matriz mesoamericana) tiene un origen, una abuela, que representa la diosa madre tierra. Pero no sólo representa a la madre tierra sino también representa una época social, la época que aquí llamamos matriarcal, donde se inventó el telar y otros instrumentos, y donde se veneraba a la madre, ahora considerada vieja. Desde el punto de vista de la época en que se origina el mito, la época anterior se veía como una época de oscuridad, no alumbrada aún por la luz que aportarían a la humanidad el Sol y la Luna. También resulta interesante que se hable de la Abuela y del Venado como madre y padre "adoptivos", como queriendo remarcar que el verdadero origen de los gemelos es otro, es astral. Los gemelos, el Sol y la Luna, y con ello el nuevo orden basado en la dualidad, en el día y la noche, utilizan la violencia para instaurarse: matan al venado primero y a la abuela después. El venado en las culturas mesoamericanas representa las fuer-

zas vitales y también las fuerzas de la seducción de la naturaleza. Los gemelos en vez de curar a la abuela la queman, pero su ser no desaparece por completo, se mantiene como huella de una época anterior y de alguna manera se siguen valorando sus cenizas para las propiedades curativas en el temazcal. Es interesante comparar este mito con otros mitos fundacionales de las sociedades patriarcales o proto-patriarcales de otras partes del mundo, como por ejemplo los mitos griegos, mesopotámicos o egipcios, en donde se refleja más claramente que los mitos que hablan de los pasajes de época, de superación de las formas sociales matriarcales, incluyen una lucha de género aún más explícita[27]: en este mito en cambio el principio organizador que se presenta como superador no es el masculino sino el de la dualidad y gemelaridad. ¿De qué tipo de dualidad se trata?

Para ahondar sobre el antiguo principio de organización dual, típico de las cosmovisiones de esta región, es interesante retomar el aporte de Sylvia Marcos, feminista experta en cosmovisión antigua mesoamericana, y ponerlo en diálogo con lo hasta aquí presentado. En su texto "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género", la autora hace una revisión de los principales principios de la visión del mundo mesoamericana. Marcos describe los conceptos de dualidad, fluidez, equilibrio y corporalidad permeable, que de muchas maneras dan cuenta de la cosmovisión y organización dual y que todavía mantienen vivos parte de lo que aquí presentamos como principios ma-

27 Por ejemplo el mito de Tiamat y Marduk en Medio Oriente; el mito de Orestes y Clitemnestra en la antigua Grecia; el mito de la génesis en la Biblia.

triarcales de concepción del mundo y organización de género. Según Sylvia Marcos, todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio y el cuerpo. En los fragmentos seleccionados a continuación se puede apreciar cómo, de manera similar a las culturas matriarcales, aparece el principio de la polaridad, complementariedad y del continuum, o fluidez, entre la vida y la muerte, entre el cuerpo y el territorio, entre lo masculino y lo femenino. También llama la atención cómo la organización del calendario, y por lo tanto con toda probabilidad de la ritualidad, era doble: uno vinculado al ciclo de gestación humana y uno agrario. Menos central parece ser la línea materna como principio ordenador.

> "Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y lo masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares[28]. (…) De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original Ometecuhtli-Omecihuatl, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

28 Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidos por un dios y una diosa, empezando por Ometeotl, creador supremo cuyo nombre significa "dios-dios" o "dios doble". Morador del lugar más allá de los trece cielos, Ometeotl era concebido como un par femenino-masculino (*omecihuatl-ometecuhtli*). Las otras deidades duales, engendradas por el par supremo, encarnaban a su vez los fenómenos naturales.

Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica entre lo masculino y lo femenino. En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas.

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios: el primero, ritual de 260 días, es decir, 13 veces 20, ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación humana; el otro calendario (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico. […]

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos "jerárquicos" en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas - igual si vemos los imatlatolli (discursos de las viejas sabias), los huehuetlatolli (discursos de los sabios viejos) o si revisamos las fuentes que no hablan de pares de divinidades - nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como "superior" al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo. Nunca estratificado en

entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, queda sólo un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo no significaban en el universo mesoamericano lo superior y lo inferior.

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, ni entre la muerte y la vida, existían valoraciones "jerárquicas" estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo de la muerte nacía la vida. […]

En el universo entero, los atributos femeninos y masculinos se entretejían en la generación de entidades fluidas; y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivas del universo, de la sociedad, así como del cuerpo reflejo e imagen de ellos, se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano. […]

El concepto de "balance" […] "moldea" la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este "equilibrio fluido" no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de "equilibrio" siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas "en flujo". Como parece sugerirlo López Austin: "no hay un ser exclusivamente femenino o

> exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones" (Conferencia DEAS, enero, 1990)[...]
>
> En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente, y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos los tipos. Todo apunta a un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, "jugos" y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales (Marcos: 2008, 9-43)

El mito de los gemelos y el aporte de Sylvia Marcos, así como el encuadre histórico de los pueblos zapoteco y chatino y la descripción las formas de organización matriarcales, nos permiten reflexionar sobre la existencia y vigencia de las huellas matriarcales presentes en el territorio mesoamericano y en estos pueblos. A partir de la comparación entre la descripción de Sylvia Marcos y el mito de los gemelos se tiene la oportunidad de poner en cuestión si este principio de dualidad, presentada por Sylvia Marcos como horizontal y no atravesada por la dominación, en realidad no esconde una dominación o disciplinamiento primario hacia "la

madre" o la "abuela", y por lo tanto hacia la naturaleza y hacia las mujeres y su centralidad en la organización social.

En este apartado se hizo un ejercicio de reflexión y revisión bibliográfica que permite hacer puentes entre el primer desarrollo de las sociedades agrícolas en el mundo, de sus principios espirituales y organizadores, así como de sus instituciones sociales, y de vislumbrar las huellas que estas han ido dejando históricamente hasta el presente. En particular, a partir de haber esbozado una idea general (no fija y no idealizada) de lo que fueron (o han sido) las formas de organización matriarcal, he focalizado la atención en el continente americano, en su poblamiento y por lo tanto en la amplia difusión de un sustrato cultural común, sin dejar de lado (como profundizaré a continuación) los procesos de patriarcalización que han convivido con las culturas matriarcales. Más específicamente, he ido bajando de nivel de análisis a la región mesoamericana, retomando los aspectos en común de su organización social y cosmovisiones pre-coloniales, para poder vincular la perspectiva de los estudios matriarcales con el territorio de esta macro-región. Es necesario ahora profundizar sobre los procesos de patriarcalización que han interesado el continente.

III. LOS PROCESOS DE PATRIARCALIZACION EN EL CONTINENTE AMERICANO

A pesar de reconocer que existe y ha resistido un sustrato matriarcal en Mesoamérica (y así ocurre para todos los continentes, en algunas culturas de manera mucho más evidente que en otras) es fundamental reconocer cómo se ha dado el proceso de destrucción o sumisión de la mayoría de las sociedades matriarcales y de institución de los regímenes patriarcales y su sistema civilizatorio. Aunque resultaría imposible para los efectos de este trabajo hacer una revisión histórica extensiva, se pueden recuperar algunos pasajes claves en la historia del continente americano que reflejan pasajes de la historia de la humanidad, aunque se dieron en diferentes momentos y con diferentes matices culturales.

La cuestión de si las primeras sociedades patriarcales evolucionaron pacíficamente y de manera consensuada de las sociedades matriarcales o si se trató de una imposición conflictiva y violenta se puede considerar eufemísticamente un "debate" al interior de las ciencias sociales. Según Goettner-Abendroth, en los campos de la arqueología e historia antigua hay múltiples ejemplos de cómo los científicos en el poder han manipulado los datos, distorsionado los hechos y descalificado todas las "voces disidentes". De esta manera, han impuesto un discurso de la historia dominante (de los vencedores) que esconde e invisibiliza primero a las sociedades matriarcales y luego al conflicto inherente al nacimiento y expansión de las sociedades patriarcales, privilegiando los argumentos de las necesidades y de los efectos de los avances tecnológicos que llevarían de manera "natural" a la concentración del poder y al nacimiento de una nueva clase gobernante, como una evolución deseable.

Algo seguramente cierto es que no ha existido una sola manera en la que las sociedades matriarcales se han debilitado o han dejado de existir como tales frente al desarrollo de otras más violentas. En la mayoría de los casos (más recientes) documentados por los Estudios matriarcales (Goettner-Abendroth: 2013), se ha tratado de presiones externas: las sociedades matriarcales han sido atacadas violentamente, o despojadas de sus territorios, o influenciadas política o culturalmente por otras, por ejemplo por la evangelización o la imposición de otros cultos. Pero también se describen otros procesos donde, debido a la escasez de tierras cultivables u otras necesidades en ciertos territorios, por ejemplo en las islas del Pacífico o en el Norte de África, adquirieron gradualmente más importancia y prioridad para la reproducción social los ámbitos vinculados al dominio de los hombres. Por ejemplo la navegación, en el caso de los pueblos de las islas del Pacífico; el comercio, en el caso de los pueblos Tuareg del Norte de África; o la defensa, en el caso de los pueblos Haudenosaunee en Norteamérica. Esto con el tiempo habría ido creando una asimetría entre hombres y mujeres, debilitando los principios de organización social matriarcales y haciendo más vulnerables a estas sociedades ante las influencias patriarcales. También se describen procesos en los que en una misma sociedad de origen matriarcal se desarrollan algunas excepciones a las formas matrimoniales típicamente matriarcales, excepciones con finalidad de alianzas políticas que otorgan más poder a un jefe, por ejemplo a través de darle (sólo a él) los derechos de patrilocalidad, haciendo que empiecen a coexistir dos formas de parentesco.

En este sentido, los diferentes factores sociales, de las guerras de conquista, de migraciones forzadas por catástrofes naturales o de complejización de la división del trabajo, son muy importantes a tomar en cuenta a la hora de este tipo de análisis, pero lo más importante para visibilizar es que los procesos de patriarcalización implicaron como resultado, no sin resistencias, la pérdida de autonomía en muchos sentidos por parte de las mujeres.

3.1 Contaminación cultural y procesos de patriarcalizacion pre-coloniales

Hablando de las primeras sociedades que institucionalizaron el dominio patriarcal en diferentes partes del mundo, Öcalan (2016), líder del movimiento de la liberación del pueblo kurdo, señala en su libro *Orígenes de la Civilización*. La era de los dioses enmascarados y de los reyes cubiertos, que el primer elemento importante a tomar en cuenta en estos procesos de patriarcalización es la destrucción del clan materno y la sustitución de la matrilínea por la patrilínea. En la manera en que lo describe Öcalan, no se trata únicamente de una transformación de las formas de habitar y parentesco, sino que este proceso de transformación social implicó un vuelco total de sentido y una pérdida muy grande de libertad de las mujeres. Esta pérdida de libertad se materializó en el hecho de que los hijos e hijas ya no pertenecían a un clan materno sino que se volvían propiedad del padre. Se trata del nacimiento de la propiedad privada, según Öcalan, de los hijos e hijas, así como de la dinastía de la virilidad medida sobre la base de la cantidad de hijos.

Para que esto pudiera ocurrir, la sexualidad de las mujeres debía quedar bajo el control del hombre, para que no hubiera equivocaciones sobre la paternidad de los hijos.

> "Esta fuerza organizada[29] [de hombres] codiciaba tanto los excedentes de la economía de la revolución neolítica como la unidad del clan familiar, que la mujer había establecido como producto de su trabajo emocional. La toma del clan familiar constituyó la primera organización importante de la violencia. Lo que fue usurpado en este proceso fue la propia mujer, sus hijos y familiares y toda su acumulación cultural, material y ética. Fue el saqueo de la economía inicial, la economía del hogar" (Öcalan, 2013: 12).

No es fácil saber cuándo y cómo se dio este proceso en el continente americano y en Mesoamérica. Lo que sí se sabe es que existen pueblos en la actualidad, en diferentes latitudes del continente americano, que practican todavía la matrilinealidad. Por ejemplo en Norteamérica los Hopi, los Haudenosaunee (iroqueses) y los Navajo; en Mesoamerica los Kuna (Panamá y Colombia), los Bribri (en Costa Rica); los Huaroani (Ecuador); los Jívaros (Perú-Ecuador). La existencia de esta forma de parentesco, a pesar de todos las influencias e imposiciones patriarcales que se han dado en el continente, da cuenta de que la matrilinealidad ha existido en el continente y probablemente de una manera mucho más extendida que en la actualidad. A pesar de su existencia, hoy en día en Mesamérica el principio patrilineal en la reproducción social es el dominante, y probablemente lo ha

29 El autor se refiere a la alianza entre hombres fuertes (que se dedicaban a la caza y a la defensa) con sabios y chamanes.

sido desde la época precolonial ya que la patrilinealidad está históricamente fuertemente conectada y da pie a la sociedad estratificada y la construcción de los estados:

> "Hoy en día, prácticamente en toda el área definida por Kirchhoff (1968) como Mesoamérica, el principio patrilineal en la reproducción social sigue siendo dominante, si bien algunos estudios indican que la mujer es algo más que una heredera residual. Sin embargo, cuando ésta hereda, su parte es siempre bastante menor que la de sus hermanos (ver Robichaux, 2005b: Anexo B). En cuanto a la residencia post-marital, es decididamente virilocal, cumpliéndose este patrón en más del 80 y hasta el 90% de los casos; y, cuando no lo es, sigue pautas muy claras. La coherencia en el sistema y los "cauces estructurales" de las "excepciones" aparecen una y otra vez en las etnografías en casi toda el área mesoamericana, lo que nos autoriza a hablar de un sistema familiar mesoamericano (Robichaux, 2005b: Anexo A)" (Robichaux: 2007, 41)

Siguiendo con el análisis de Öcalan, las primeras tendencias a la patriarcalización, visibles en el cambio de las formas de parentesco, alcanzan otro nivel de institucionalización con lo que se puede calificar como las primeras sociedades estatales. En particular, en su análisis se refiere a las primeras sociedades estatales de la historia de la humanidad, los Sumerios, alrededor del 2000 a.C. en Medio Oriente. En otras partes del mundo, procesos análogos ocurrieron mucho tiempo después, por ejemplo, en el continente americano, empezaron a desarrollarse sociedades estatales en algunas zonas alrededor del 300 a.C.

Cuando en este contexto se habla de Estado, se entiende algo más general que el Estado Moderno: se hace referencia a toda sociedad que desarrolla una clase de gobernantes (normalmente hombres), que concentra un poder y está separada del pueblo, del que explota su trabajo a través de tributos. A pesar de que el análisis de Öcalan se refiere al tipo de sociedad estatal que construyó los *zigurat*[30] en Mesopotamia, resalta unos elementos que son centrales en el desarrollo de los patriarcados occidentales en general y pueden servir para generar preguntas sobre procesos de patriarcalización en otros continentes.

El primer elemento que Öcalan describe en este pasaje, que él llama "la primera ruptura sexual o contra-revolución", es el nacimiento de una clase gobernante y administrativa sacerdotal masculina, que sólo después se convertiría en dinástica. Esta clase sacerdotal se conforma con el objetivo y la misión fundamental de construir la ciudad, que en sí misma tendría la estructura embrionaria del Estado (una zona para los trabajadores, una zona para la élite gobernante, y una zona para el dios que legitimaría todo el proceso: es la misma estructura piramidal de los zigurat). Para construir la ciudad de esta manera, según el análisis de Öcalan (2016: 138-154), se necesitaban muchos trabajadores, que

30 *Zigurat* es un templo de la antigua Mesopotamia que tiene la forma de una torre o pirámide escalonada. Durante mucho tiempo, la ciudad sumeria fue una ciudad-templo, cuya vida se organizaba en función al templo zigurat. El dios era el verdadero señor de la ciudad y el jefe del clero era solamente su representante, reinando con este título sobre todos los habitantes de la ciudad. Del templo partía la autoridad, y a él llegaban todos los productos de la explotación económica, para luego redistribuirse al centro urbano.

en ese tiempo no abundaban porque no era tan fácil sacar a la gente de sus clanes, no existía aún el esclavismo. Para hacerlo, se necesitaba construir dioses, es decir, una nueva religión que legitimara este nuevo proyecto de sociedad. Los reyes-sacerdotes se presentaban como los intermediarios entre los dioses y los trabajadores:

> "He aquí cómo entra en escena una de sus grandes funciones: construir dioses. Se trata de un asunto clave, porque si no lo consigue, tampoco se podrá construir la ciudad, por lo tanto, tampoco habrá una producción abundante ni una nueva sociedad. Este ejemplo explica con claridad por qué los primeros dirigentes del Estado fueron sacerdotes; el zigurat replantea, proyecta, construye no sólo la ciudad, una nueva sociedad y una abundante producción sino que también, junto a la divinidad, se forma un mundo conceptual, se crea el cálculo, la magia, la ciencia, el arte, la familia, los primeros intercambios [...] El sacerdote es el primer ingeniero social, el primer arquitecto, profeta, economista, empresario, capataz... y el primer rey" (ibid. 140).

Otro elemento de este proceso que resalta el autor, es que la forma organizativa de los trabajadores de los zigurat podría considerarse como el embrión de la fábrica: se trataba de un trabajo colectivo, desligado de sus clanes, para producir excedentes para lo que fue el nacimiento de la "propiedad pública", la propiedad de los sacerdotes, es decir, la propiedad del Estado. Es sólo en un segundo momento, a partir de la consolidación de esta estructura y la institucionalización del excedente, que se hace posible construir una fuerza armada como elemento de coerción y se pasa de los reyes-sacerdotes a un sistema dinástico, es decir, de un gobierno religioso a

un gobierno más político, si bien con una fuerte influencia del poder religioso.

La conjunción de los procesos de desintegración del clan materno como centro social y político de la reproducción de la comunidad y la institución de la familia patriarcal (lo que Öcalan denomina un "micro-estado") basada en la propiedad privada masculina de los hijos y, por tanto en la transmisión de la herencia en línea masculina; así como la institución y expansión de un ámbito político y religioso público regido por una clase gobernante masculina fuera del espacio doméstico, "de la casa del clan," que tenía el poder de extraer excedentes del trabajo de personas que se desvinculaban en cierto grado de sus clanes y se convertían en "trabajadores", ha dado pie a lo que muchos autores y autoras llaman la separación binaria entre lo público y lo privado. En este pasaje, Rita Laura Segato explica bien cómo en este proceso la política es secuestrada de la casa y de las mujeres:

> "Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género. Esa esfera pública, o ágora estatal, se transformará en el locus de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político. En otras palabras, secuestrará a partir de ahora la política y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor de impacto de la politicidad. [...] Este proceso devalúa abruptamente el otro espacio, el doméstico, hasta ese momento abarrotado por una multiplicidad de presencias, escena de las actividades de las mujeres y regido por estas. A partir de ese momento, se produce una caída brusca del espacio doméstico: antes subordinado en prestigio pero ontológicamente completo en sí mismo, es

> ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera pública: desprovisto de politicidad, incapaz de enunciados de valor universal e interés general. Margen, verdadero resto de la vida pública, es inmediatamente comprendido como privado e íntimo" (Segato, 2016: 94-95).

En el continente americano si bien, como se analizó antes, existía una matriz o un sustrato matriarcal en el continente, también habían surgido algunas sociedades que desarrollaron un proceso de patriarcalización. Aquí, de nuevo, resultan muy interesantes los planteamientos de la teoría difusionista que, con una serie importante de pruebas[31], han demostrado la fuerte influencia de la dinastía Shang de China sobre la civilización Olmeca. Esto representó un cambio cuántico, en muy poco tiempo, en Mesoamérica; de modo que se pasó de un modo de vida aldeano basada en pequeños cultivos a una civilización "con una estructura social capaz de procurar y dirigir trabajos de construcción a gran escala, una religión organizada y dirigida por sacerdotes, una red de suministros que canalizaba materiales de fuentes distantes a sus centros administrativos o ceremoniales" (Errázuriz: 2005, 209).

Los Olmecas son considerados la primera civilización de Mesoamérica es decir la primera civilización estratificada, y por lo tanto patriarcal. Los reinos o señoríos mesoamericanos sucesivos, como los Toltecas, Mayas, Aztecas, pero también Zapotecos y Mixtecos, se consideran herederos culturales de esta primera cultura, de los cuales, según la

31 Consultables en Errázuriz, Jaime. (2005). Cuenca del Pacífico: 4.000 años de contactos culturales. Palimpsestvs, 5. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8076>.

teoría "aislacionista" aún dominante, no se tienen antecedentes en el contexto local y por lo cual permanece un "misterio" su nacimiento[32]. Un aspecto a destacar de estos reinos patriarcales mesoamericanos es que, aunque se trataba de sociedades en proceso de patriarcalización, las mujeres no fueron completamente excluidas ni del espacio político, ni del culto, aunque estos fueran hegemonizados por lo masculino. Esto marca una diferencia con lo que describe Öcalan en Medio Oriente, o con lo que luego sucedería en los estados/imperios patriarcales europeos y occidentales (griegos, romanos, otomanes y los que siguieron) en donde las mujeres fueron completamente relegadas al espacio privado y expulsadas del público, político y religioso.

Entre las culturas que habían desarrollado una estructura estatal, en algunos casos se registra también la predisposición a la guerra. La guerra se realizaba para fines expansionistas o control territorial y bajo la creencia/argumento de que era necesario alimentar con sangre humana a las deidades, en particular a las deidades masculinas asociadas con el culto al Sol (Aztecas, Incas). Estas sociedades mayormente patriarcalizadas habían ido ejerciendo una presión sobre las otras sociedades más pacíficas, empujándolas a defenderse; a migrar, como por ejemplo de los Caribes hacia los Arahuacos; o a someterse al pago de tributos, a veces de seres humanos, como en el caso de los Aztecas. A diferencia de lo que ocurriría con la colonización española o europea,

32 Algo muy parecido pasa con la cultura Chavin y sus enormes similitudes con los Olmecas y la cultura de la dinastía Shang en China. La cultura Chavin es una de los antecedentes culturales de la cultura Inca.

o de lo que había ocurrido en Europa con la cristianización del continente, algunas de ellas, las que son comúnmente llamadas "imperios" precolombinos (Mayas, Aztecas e Incas), entre los cuales había diferencias sustanciales en cuanto a organización política, no ejercían en general la asimilación cultural sino que dejaban coexistir distintas creencias y formas organizativas al interior del territorio que controlaban (Ramírez: 2008). De esta manera, existía una clase gobernante que concentraba el poder político, militar y religioso del "centro" de los imperios, mientras el resto del territorio se seguía auto-organizando de distintas maneras, manteniendo principios "previos", si bien con algunas obligaciones hacia el gobierno central que, sin duda, como ha ido ocurriendo en todo el mundo, ejercía un cierto tipo de presión a la tendencia a la patriarcalización de la organización social, promoviendo el nacimiento y empoderamiento de un grupo "encargado" de las relaciones con el régimen central, que se puede establecer la hipótesis que haya sido de hombres, por ser ellos quienes, tradicionalmente en muchas culturas, llevan las relaciones con el exterior.

Además de la conformación de los estados y la consiguiente subordinación de los territorios, en todos los procesos de patriarcalización el papel de la transformación del culto es fundamental. Si se rastrea el proceso de evolución de los mitos de diferentes culturas, se verá como estos pasan de mitos de creación del universo en donde hay una fuerte preponderancia de la presencia femenina (de la diosa-madre, la antepasada primordial, y de cómo empezó a poblar el mundo) a mitos en donde empieza a haber la presencia de otros personajes, otros dioses, a veces los hijos de estas diosas. En

este sentido hay que entender los mitos como una manera de explicar el mundo y como formas de explicar y reflejar las transformaciones que las sociedades estaban experimentando. Por ejemplo, la religión zapoteca politeísta precolonial da cuenta del culto de diferentes dioses, y ya menos diosas. El primero de ellos es Totec, o Dios del sol, que era el principal dios por su grandeza, considerado dios del todo. El culto al sol como culto masculino es uno de los elementos recurrentes en todas las primeras sociedades patriarcales en el mundo. También había otros dioses como Pitao Cocijo, el dios de los truenos, la lluvia y la fertilidad; Pitao Cozana, guardador de las almas de los antepasados; Quetzalcoalt, serpiente emplumada, o dios de los vientos para la gran mayoría de las culturas mesoamericanas (otra coincidencia con la cultura china de la dinastía Shang); Nohuichana, la diosa de las nuevas generaciones, del nacimiento, la pesca y los ríos; Chilaila Gobitza, dios de los venados y la naturaleza y de la montaña.

Además, distintas mitologías dan cuenta de algún aspecto de una sociedad o de los conflictos que estaban atravesando. En este sentido, es importante destacar que, en la evolución de los mitos se registran en muchas culturas del mundo mitos fundacionales que narran el conflicto entre un dios y la diosa, o de la primera mujer, que va gradualmente perdiendo los atributos de la diosa-primordial y que termina con su disciplinamiento. Así lo explica la antropóloga argentina y teórica del feminismo anticolonial Rita Laura Segato:

> "La evidencia incontestable de alguna forma de patriarcado o preeminencia masculina en el orden de sociedades no intervenidas por el proceso colonial reside en que los mitos

> de origen de una gran cantidad de pueblos, si no todos, [...] incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres" (Segato: 2016, 92).

Por ejemplo, entre las investigaciones sobre el pueblo chatino, se encuentra un mito que deja claro que hubo un pasado en donde las mujeres tenían un lugar en la sociedad y luego vino un tiempo de disciplinamiento a partir de su derrota[33]:

> "Antiguamente las mujeres mandaban a los hombres. Los hombres tenían que entregar su dinero a las mujeres, tenían que darles todos sus bienes; los hombres no tenían autoridad. Ellos sólo podían hacer lo que las mujeres les mandaban. Las mujeres salían a pasear con sus amigos por las noches y ya en el monte se transformaban en nahuales, ya convertidas en nahuales se dedicaban a hacer daño. Para convertirse en nahuales se quitaban las cabezas y las dejaban en un árbol. En una ocasión un marido siguió a las mujeres y sus amigos e intercambió las cabezas de las mujeres y sus amigos, sin que éstos se percataran, así que cuando regresaron se confundieron y cada uno tomó la cabeza del otro. A la mañana siguiente las mujeres despertaron con voz gruesa

33 Este mito se encuentra mencionado en el texto *Procesos de significación de roles en la sociedad chatina* de Aguilar, Rodríguez-Shadow y Molinari (2004) que retoman a Bartolomé y Barabas (1982). Las autoras afirman que dentro de la tradición chatina hay varios discursos míticos que justifican las formas de organización dentro de la familia, las actividades que desempeñan hombres y mujeres en el ámbito social, así como los castigos que merecen las infractoras que contravienen el orden social, como por ejemplo el del "castigo a la esposa del cazador", el "castigo a la esposa del pescador", pero más ilustrativo de todos es el de la "derrota de las mujeres".

> y barba, y sus amigos con voz fina y trenzas, y ya jamás las mujeres pudieron volver a mandar". (Bartolomé y Barabas: 1982, citados por Aguilar, Rodríguez-Shadow y Molinari, 2004: 174)

Este mito narra una época, de supuesto caos y antes del orden social, en donde las mujeres estaban al centro de la economía y de la política. La descripción de su papel tiene un sesgo claramente patriarcal, ya que se plantea la centralidad de las mujeres en la economía y la política como un asunto negativo, como si implicara una dominación hacia los hombres, elemento ausente de la organización típica matriarcal que hemos reconstruido aquí. En este tiempo "caótico" también se describe una conducta muy libre en términos sexuales, asociada al arte de la hechicería y el nahualismo, y se afirma que estas prácticas se usaban para hacer daño. A raíz de estas artes y poderes de las mujeres, a través de un mecanismo similar a la construcción de la imagen de la "bruja" europea, los hombres resultan con una posición devaluada, despojados de su dinero y sus bienes, carentes de poder. Con este discurso mítico se predice la caída del dominio femenino y el triunfo del privilegio masculino. Los hombres aparecen aceptando su papel de hombres "completos", gracias a su astucia, cuando logran intercambiar las cabezas de los amantes, despojando así de autoridad a las mujeres, castigándolas por su libertad sexual, y asignándole un nuevo lugar: el de "la voz fina y las trenzas", en oposición a "la voz gruesa y la barba", que marca el nuevo "orden" (patriarcal); es decir, no sólo la separación entre los universos femenino y masculino sino también su nueva jerarquización.

En este apartado, se analizaron algunos elementos fundamentales del comienzo de los procesos de patriarcalización como lo son la sustitución de la matrilínea por la patrilínea en la organización del parentesco y la conformación de las sociedades estatales con sus distintas implicaciones: el surgimiento de una clase sacerdotal y la creación de dioses masculinos; el surgimiento de una clase gobernante y de una fuerza armada organizada por esta, con la cual poder realizar el sometimiento de otros pueblos a través de las guerras y los tributos y destinar así los cada vez más excedentes a la construcción urbana, como reflejo de la sociedad estratificada. A partir de este análisis resulta claro como el patriarcado en América no llegó con la colonización, sino que ya estaba en proceso de desarrollo, aunque un desarrollo posterior a lo que ocurrió en otros continentes como Asia y Europa. Es probable, como lo afirman las teorías difusionistas, que la contaminación cultural con Asia haya promovido tendencias patriarcales tempranas en América. Sin embargo, como veremos a continuación, el momento de la invasión española y europea, conquista y evangelización, marcó un fuertísimo y brutal proceso de profundización de la dominación patriarcal en el continente, que no tenía precedentes, más que en la propia colonización interna a Europa.

3.2 La conquista: la gran invasión de patriarcado occidental y monoteísta

En todo el mundo y en diferentes épocas históricas, la necesidad de utilizar los mitos y el culto para legitimar la institución del patriarcado es evidente: una sociedad que si-

gue respetando el sistema de creencia matriarcal, venerando a las antepasadas de su clan y a la abundancia de la tierra, no puede sujetarse a una sociedad de dominación masculina que enaltece el poder y la violencia. El culmen de la evolución de los mitos en sentido patriarcal y la afinación extrema de la religión como herramienta de dominación y control patriarcal es el nacimiento de los monoteísmos[34] y de su utilización como método de aculturación y colonización por parte de las fuerzas imperialistas; por ejemplo, el imperio romano, o el imperio otomano, y por supuesto el reino de España con la colonización de América.

Öcalan considera que el nacimiento e institucionalización del monoteísmo, tanto el judaico-cristiano como el musulmán, representa la segunda contra-revolución o ruptura sexual. Con el monoteísmo, la superioridad del hombre sobre la mujer adquiere ahora la legitimación del mandato divino. Evidenciar este pasaje en el desarrollo patriarcal de Occidente es sumamente relevante para entender las opresiones de hoy en día, en muchas partes del mundo, en tanto las religiones monoteístas no son estructuras que se quedaron en el pasado sino que actúan en el presente y han sido una de las herramientas principales de colonización (y recolonización permanente) de los pueblos indígenas de América. Según Öcalan (2013, 20), "la religión se convierte en una herramienta para calumniar a la mujer". Esto se refleja primeramente en que Eva es la primera mujer pecadora que

34 En algunos casos, sobre todo en Asia, también religiones que no son monoteístas han servido para el propósito de legitimar un sistema de dominación, por ejemplo con el sistema de castas en la India por el hinduismo.

seduce a Adán y provoca su expulsión del paraíso. La figura de Eva implica un vuelco completo de la narrativa original de las culturas matriarcales: la mujer pasa de ser la creadora a ser la creada, y como consecuencia, las mujeres no tienen roles relevantes o son mencionadas como profetas en las tradiciones religiosas del judeo-cristianismo. La sexualidad de la mujer se contempla como una tentación malévola y fuente de impureza, siendo continuamente vilipendiada y manchada por las tradiciones religiosas monoteístas, (para nombrar uno de muchos ejemplos de esto se puede mencionar que en la Biblia se considera que las mujeres que están menstruando están en estado impuro y en este periodo no pueden entrar en el templo). Con el Cristianismo aparece la figura de María, quien, aunque es la madre del hijo de Dios, no tiene ni huella de su anterior divinidad ni tampoco de una fertilidad ligada a la sexualidad, ya que es al mismo tiempo virgen y madre, dos elementos que se colocan como objetivos máximos de las mujeres cristianas.

> "De hecho, la Trinidad del Padre, Hijo y el Espíritu Santo representa la síntesis de las religiones politeístas a la religión monoteísta y, aunque María también debería haber sido considerada una deidad, se presenta como una mera herramienta del Espíritu Santo, lo cual indica que la divinidad se ha convertido exclusivamente en masculina" (Öcalan: 2013, 20-21).

Si entendemos que las mitologías de las sociedades son un reflejo de sus valores sociales, comprendemos que con la institucionalización del monoteísmo "la mujer ya no tiene ningún papel social excepto el ser la mujer de su casa. Su

deber principal es el de cuidar a sus hijos varones, los "dioses-hijo", cuyo valor había crecido desde el periodo mitológico" (*ibid.*, 21). La utilización de la religión monoteísta y masculina como herramienta de dominación y control no se puede entender mejor que con el proceso de inquisición y la caza de brujas en Europa, entre 1420 y 1750, donde al mismo tiempo que se sometían pueblos indígenas en el "nuevo continente" se quemaron vivas más de 60 mil mujeres, como portadoras de todos esos valores culturales que era necesario demonizar y eliminar para poder instalar un nuevo orden.

Cuando los españoles llegaron a América, se encontraron con pueblos muy diferentes entre sí, algunos en conflicto. En muchos casos, se aprovecharon de estos conflictos para imponer un tipo de destrucción y dominación patriarcal nunca antes vistas en estas tierras. La politóloga Maya-Caqchiquel, Emma Chirix, describe este proceso de colonización desde el punto de vista de los cuerpos, especialmente los de las mujeres, pero también de los hombres, como territorio en donde se inscribió dicho proceso doloroso. Según la autora, los cuerpos morenos fueron racializados y oprimidos a partir de una jerarquía y diferenciación racial para justificar su subordinación, imponiendo el valor de la blancura:

> "Los cuerpos morenos y negros fueron consignados como mano de obra barata, bestias de carga y útiles para la servidumbre, mientras que los cuerpos morenos femeninos fueron sometidos a la violación sexual. Esta última práctica ha venido manifestándose a lo largo de todos los periodos de nuestra historia. Las mujeres indígenas han sido siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del

> hombre blanco, para asegurar la mezcla de sangres y "mejorar la raza" y para asegurar la política de blanqueamiento. La colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas ha significado una violencia genérica y racial que ha provocado dolor y sometimiento (Chirix : 2019, 146).

Los españoles no sólo destruyeron las formas de organización política locales para imponer el Estado Virreinal, explotaron económicamente a través de la servidumbre, despojaron las tierras y las redes de intercambio, centralizando todos los excedentes, y utilizaron la esclavitud de la población negra traída forzadamente desde África, sino que también aplicaron una política cultural asimilacionista. Emma Chirix describe cómo, para controlar el territorio, los españoles ejercieron un tipo de control poblacional que, a través de la religión, de la educación oficial, y de la imposición de nuevas normas, buscaba dominar las mentes, los cuerpos, las formas de parentesco y los tejidos comunitarios, para imponer como unidad social la institución matrimonial moderna, controlable por el Estado:

> "Después de que la Corona y la Iglesia católica afianzaron el control físico y político sobre los nuevos territorios, impusieron normas y modelos respecto al comportamiento cristiano que debía regir entre "los nativos" y sus colonizadores, lo cual implicaba realizar ciertas formas de unión entre las personas para construir "familias y sociedades correctas". Para expandirse territorialmente, los españoles establecieron políticas poblacionales relativas a los cuerpos de las y los colonizados para mantener comunidades estables. El objetivo consistía en imponer la formación de familias según el "modelo ibérico" y aplicar sus proce-

dimientos legales e intereses económicos. Los españoles dividieron físicamente a la familia extensa en unidades conyugales.

La Iglesia masculina, blanca y colonial utilizó mecanismos moralistas, políticos y también económicos para construir cuerpos sumisos dispuestos al servilismo. Trataron de destruir la familia extendida e ignoraron la vida comunitaria maya y a sus autoridades. Impusieron una moralidad cristiana con eficiencia administrativa. Dentro de los nuevos cánones, se impuso el matrimonio cristiano y nuclear, útil para la recolección de tributo.

La expansión colonial implicó no sólo formas de control sobre el territorio, sino también formas de colonización patriarcal de las mentes.[...] La Iglesia [...], para garantizar la moral cristiana ha impedido sentir, vivir, protestar y pensar en cosas "sucias o pecaminosas". Como institución hegemónica, la Iglesia condenó la pérdida de la virginidad de las mujeres, confiscó la sexualidad, satanizó el placer de las personas y de los pueblos, sometió a los cuerpos morenos y estableció la institución familiar occidental. Introdujo un modelo de sexualidad alejado del placer y dedicado a la reproducción, bajo el predominio sexual, blanco y masculino de Occidente. La construcción de los cuerpos y la sexualidad fue regulada en el discurso y la práctica desde la percepción masculina española y muchas veces con una doble moral, pues al mismo tiempo que los sacerdotes occidentales predicaban con la palabra, sus prácticas se alejaban de lo que decían. [...] Las y los mayas, a través del sometimiento, aprendieron a ver con ojos moralistas sus cuerpos, su sexualidad y la desnudez. Se les instruyó la vivencia de la sexualidad como pecado, como sucia e impura, como algo privado y como una actividad vergonzosa e inmoral que

> no se debía revelar. Se consideró que el cuerpo humano era indigno de disfrutar del placer (Chirix, 2019: 143).

Otras autoras destacan otros aspectos que me parecen relevantes en este proceso de colonización. Por un lado, acontece lo que Ochoa (2011) llama *feminización de lo indio* y por el otro lo que Segato (2016) describe como un *blanqueamiento del hombre no blanco*. Con el término feminización la socióloga mexicana Ochoa se refiere a la reducción del "otro" (el indio, el esclavo, las mujeres) por parte de los colonizadores a un no-sujeto o sujeto incompleto que no cumple con las características necesarias para tener algún tipo de reconocimiento en la vida pública y que por lo mismo se puede mantener bajo un régimen de dominación, a través de distintas formas de violencia y guerras genocidas. Ochoa sostiene que la argumentación para someter a los indígenas de América fue la misma que se aplicó hacia las mujeres en Europa a la hora de la consolidación del régimen patriarcal y la conformación de los Estados. Por esto habla de feminización de lo indio, como el proceso para mantener fuera de la esfera de "derecho" a los pueblos colonizados y construir una sociedad fundada sobre el racismo.

Por otro lado, Segato señala que:

> "la captura de una masculinidad [de los indígenas], con prerrogativas ya previamente existentes, por la masculinidad blanca y rapiñadora del mundo del conquistador, lo que hace posible la propia conquista, pues el hombre no-blanco en su derrota militar acaba funcionando como la pieza bisagra entre los dos mundos, es decir como el colonizador de casa. Dividido por un conflicto de lealtades entre su

> mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo. [...]. Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura, y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil. (Segato, 2016: 93)

3.3 Retomando el debate feminista latinoamericano sobre el "entronque patriarcal"

Este proceso histórico de conquista y colonización, tan crucial y estructural para analizar cualquier contexto social de América, ha sido puesto en análisis y a debate por distintas feministas latinoamericanas, que se identifican como indígenas y no. Algunas, con diferentes conceptos, resaltan la existencia de formas de dominación patriarcal precolombinas. Por ejemplo, Rita Laura Segato, habla de un "patriarcado de baja intensidad", resaltando la importancia de mirar a los mitos de origen de los pueblos del continente, en donde repetidamente se encuentra la sumisión de la mujer o de un grupo de mujeres. En este sentido, pone el énfasis en que en América prevalecían sociedades basadas en el principio de la dualidad, con dominios o ámbitos distintos de hombres y mujeres, en los que ambos tenían un valor político, aunque

existía algún tipo de subordinación del espacio doméstico al espacio público:

> "Aquí también los hombres ocupaban el espacio público, que tenía mayor prestigio y las mujeres el espacio doméstico, con menor prestigio. Sin embargo, este espacio doméstico no era privado y era político. [...] El espacio doméstico era atravesado por decenas de personas mirando a todo mundo. [...] No existía la noción de la vida privada, la idea de íntimo [...], el espacio público, habitado por los hombres con sus tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra) no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas. (Segato, 2016: 93)

En un sentido parecido están las posiciones de las que se nombran como Feministas Comunitarias en distintas partes del continente, como Lorena Cabnal, maya-xinka de Guatemala, y Julieta Paredes, aymara de Bolivia, quienes hablan de un patriarcado precolonial o "patriarcado originario ancestral" (Cabnal, 2010) y del "entronque patriarcal" (Paredes, 2013), como un proceso de encuentro entre dos formas de opresión, en donde el sistema de dominación colonial utilizó las formas de dominación locales y las refuncionalizó a sus intereses para tener un mayor control:

> [El] patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y

> más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera". (Cabnal, 2010: 15)

Por otro lado, hay voces como la de Aura Cumes, maya kaqchikel de Guatemala, que ponen en cuestión estas posiciones, especialmente su generalización, y resaltan algunos elementos no-patriarcales de su cultura maya, a partir de las fuentes que relatan sus mitos fundacionales.

> "Particularmente tengo reservas respecto a la existencia de un patriarcado precolonial o ancestral de la manera en que lo argumentan Segato y Paredes, pero me parece imprescindible explicar la violencia actual sobre las mujeres indígenas a la luz de la historia o a raíz de un diálogo con un pasado que nos ha sido negado. Si partimos de la idea de que los pueblos originarios eran patriarcales, es vital explicar entonces cómo era ese patriarcado y cómo emerge. ¿Era atemporal o tuvo características diferentes a lo largo del tiempo? ¿Fue siempre el mismo a lo largo de una historia de más de cinco milenios? ¿El dominio sobre las mujeres ha sido igual en todas las épocas? ¿Qué hicieron las mujeres al respecto?". (Cumes: 2019, 299)

La autora no habla de elementos matriarcales, sino de "no" patriarcales. Es más, destaca algo muy relevante, es decir el hecho de que "patriarcado" o "género" son conceptos occidentales que no aplican, según ella, para describir las sociedades indígenas:

> "Desde hace más de tres décadas, mujeres mayas en Guatemala han planteado que patriarcado y género son

> conceptos "occidentales" no aplicables a las sociedades mayas porque en su cosmovisión existen los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio entre mujeres y hombres. Esto significa que los hombres no ocupan un lugar de superioridad sobre las mujeres, como tampoco son colocados en el centro de la existencia. Estas posiciones han causado rechazo, polémica y escepticismo en varios sectores feministas, pero han sentado bases para generar análisis independientes desde las mujeres mayas frente al feminismo. Sin embargo, a pesar de la riqueza argumentativa, lo que no se ha hecho es una teorización histórica sistemática" (Cumes: 2019, 297)

Este debate me parece sumamente importante para seguir indagando y discerniendo sobre las historias del continente en general y de cada lugar en particular, para que diferentes grupos (de mujeres, de pueblos, etc.) vayan contestando cada uno a su manera y comprendiendo el sistema de violencia a las que han estado sometidas/os por generaciones para luchar contra él y trascenderlo. En cuanto a mi posicionamiento en este debate considero que todas las posturas evidencian una parte importante del proceso de patriarcalización del continente, que es complejo y diferenciado, y no es posible hacer generalizaciones.

Es muy importante reconocer y discernir lo que en cada cultura local no responde a principios patriarcales, es decir, reconocer las instituciones, las prácticas, las actitudes, los sentimientos que no responden a la necesidad de dominación, de poder y control de la vida, en todas sus manifestaciones, y en particular de la vida de las mujeres. Analizar las manifestaciones arraigadas del cuidado, la comunidad,

la hospitalidad, los equilibrios, las complementariedades, las reciprocidades y el amor a la vida. En este sentido, aprender sobre las formas de organización y concepción del mundo de lo que en este texto hemos llamado "sociedades matriarcales" puede ser una manera más para arrojar luz sobre los fragmentos que siguen más o menos presentes en los tejidos sociales y en los cuerpos que hoy en día están en resistencia y lucha por la vida.

Asimismo, es sumamente importante comprender que los procesos de patriarcalización, como dicen Segato, Paredes y Cabnal, es decir de sometimiento y reordenamiento de la sociedad en el sentido de la dominación de la vida, o alguno de sus aspectos, por ejemplo la autonomía de las mujeres, en todo el mundo han sido previos (por milenios) a la colonización de América. Este continente, como lo hemos explicado, no ha estado exento aunque el proceso se ha dado con sus propias características y en diferentes temporalidades. Resulta sumamente importante, como dice Aura Cumes, no generalizar y poder historizar, reconociendo también que la colonización lo ha cambiado todo y ha sido, y sigue siendo, el mayor trauma intergeneracional social y colectivo de estas tierras.

3.4 La modernidad capitalista y la "brutal occidentalidad latinoamericana"

Otro gran proceso de transformación social y profundización patriarcal que ha durado siglos en conformarse en todo el mundo ha sido el de la modernidad capitalista. En América Latina, este proceso se dio, a partir de la conquista, desde

la particular posición económica y política en la que se fueron construyendo las relaciones globales e internacionales: es decir desde la periferia del sistema mundo (Wallerstein: 2005). Cuando hablo de modernidad capitalista me refiero al sistema social y civilizatorio que se ha ido consolidando desde Europa como centro irradiador/colonizador, a partir del Renacimiento (siglos XV-XVI). Son muchos los autores[35] y autoras que se han esforzado de manera muy detallada para describir sus entrañas. Aquí quisiera retomar algunos elementos generales útiles a esta reflexión, que retomo en particular de mi acercamiento al pensamiento de Iván Illich.

En primer lugar, se podría decir que la modernidad capitalista es la era de la escasez. Esta escasez va mucho más allá del postulado de escasez económica típica de la teoría económica neoclásica, aunque la incluye. Es una escasez creada artificialmente y que se refleja también en ámbitos de la vida como el aprendizaje de los niños o la espiritualidad, entre otros. Para comprender esta escasez real y artificial se puede empezar diciendo que el proceso de consolidación de la modernidad capitalista ha implicado la profundización sistemática del despojo de lo común. Aunque, como se describió en los párrafos anteriores, ya había empezado siglos o milenios antes el proceso de despojo del clan matrilineal

35 Por citar algunos, se puede mencionar a Hegel, quien se refiere a la modernidad como el descubrimiento de la subjetividad europea y occidental; a Max Weber, que se centra en la crítica de la ética protestante como motor del capitalismo; a Jürgen Habermas, quien concibe a la modernidad como "proyecto inconcluso", haciendo hincapié en la estructura teórica del mundo de la vida (en Robles: 2012).

y de su acervo común y la separación entre lo público y lo privado, en la fase de la modernidad capitalista el despojo de lo común llegó a niveles nunca antes vistos, ya que implicó despojar a las personas y los pueblos de su capacidad de subsistencia personal y colectiva autónoma, para convertirlos en seres necesitados y llenos de carencias.

Algunos ejemplos de ese continuo proceso de despojo y transformación de la tierra (y de los cuerpos y los saberes) en recursos, se encuentran por ejemplo en la inquisición y la caza de brujas en Europa y con todos los procesos de colonización y evangelización/aculturación en las llamadas periferias del mundo, después de la colonización interna en Europa. La carrera se ha dado en contra de todo lo que es expresión de lo comunitario, de lo apegado a la naturaleza y al respeto de los ciclos de la vida y la muerte. Aunque estos ámbitos hayan resistido en ciertas partes del mundo y en ciertas relaciones, han sido marginalizados y pauperizados, forzados a la precariedad.

La iglesia católica ha participado fuertemente en este proceso con la invención de la "conciencia individual" (Illich, 2018), a gestionarse en privado en los confesionales. De la misma manera, el Estado Moderno es una expresión de una organización política posible sólo entre seres individualizados, despojados de su autodeterminación colectiva, para poder ser sujetos de un contrato social en donde el Estado, con sus instituciones modernas, y el mercado, bajo el falso postulado de que la suma de los intereses individuales da como resultado el interés colectivo, son los únicos entes abstractos capaces de suplir lo que ha sido previamente despojado y concentrado en las manos de pocos, con

"servicios" (educación, salud, transporte, agua, electricidad) y productos, es decir vida transformada en recursos, luego también reivindicados como "derechos".

Este proceso de la relación de los individuos con la esfera pública no hubiera podido existir sin la institución de la pareja conyugal heterosexual como unidad productiva y fiscalizable, como contraparte en la esfera privada de la estructura jerárquica de la esfera pública. Al mismo tiempo que se crea una sociedad basada sobre el postulado de la pareja conyugal heterosexual, entre otros, se instituye como desviación todo aquello que escapa o amenaza su supuesta universalidad.[36]

36 "Sólo un número limitado de sociedades posee términos para clasificar a sus miembros según el género que les atrae eróticamente. En este sentido, el tipo de clasificación vigente en las sociedades europeas modernas es único. El hecho de que el amor entre hombres o entre mujeres haya sido más o menos frecuente en ciertos lugares y ciertas épocas no autoriza al historiador a concluir que todas las sociedades han considerado al "homosexual" como un ser singular. Antes del renacimiento europeo, una persona no se definía a sí misma ni como homosexual ni como autor –podía preferir más a los muchachos que a las chicas, o podía ser hábil para escribir versos–. Podía entregarse a la pederastía de la misma manera que a la ira asesina. Sus contem- poráneos le llamaban pederasta o asesino, pero estos términos no poseían el contenido diagnóstico que los términos modernos revisten. El que un hombre amara a los hombres no lo volvía intrínsecamente "otro". Se reconocían las prácticas homosexuales y cada cultura tenía su manera de considerarlas -diversión juvenil, inversión ritual, vicio risible, o merecedor de atroz castigo. Pero en el reino del género, el homosexual no podía concebirse como una entidad singular. El desviado europeo moderno es tan singular como la pareja conyugal heterosexual. [...] Es obvio que no podía haber ahí tal "desviación" si al mismo tiempo no hubiera surgido la norma heterosexual –base de la consagración de la producción conyugal–. Pero todavía no se ha escrito la historia paralela del "heterosexual". Por lo tanto, hay que utilizar al "homosexual" como un espejo donde se puede ver la conquista del Occidente por el régimen heterosexual" (Illich, 2008: 306-307).

Así lo describe Illich:

> "En el siglo XII nace en las sociedades occidentales un tipo único de existencia, una "cosa pública" basada en la apropiación del excedente que se produce en los hogares constituidos por parejas conyugales. Sabemos que tal apropiación puede lograrse de diversas maneras. Karl Polanyi y sus alumnos han propuesto una tipología para estas formas. Pero la pareja conyugal, en cuanto unidad que produce un excedente, crea un tipo particular. El nuevo factor esencial no es el tamaño de la familia que comparte el mismo techo, ni la capacidad de organizar a los parientes, sirvientes, invitados o esclavos en el seno de esta unidad, sino la función económica de la pareja. La etnología no conoce nada comparable a esta especie de familia, condición antropológica sine qua non, que es común en todas las formas sucesivas y aparentemente distintas que produjeron en Europa y en el mundo occidental la acumulación de los excedentes y su organización por el Estado. Desde el punto de vista antropológico, la occidentalización puede definirse como la convergencia de numerosas estructuras de parentesco diferentes en el modelo del hogar conyugal" (Illich, 2008: 264).

Silvia Federici lo explica haciendo visible el proceso de transformación de las mujeres en amas de casa como un proceso de esclavización (paralelo al de la transformación de los hombres en obreros), que las despoja de su capacidad de reproducción de la vida colectiva y las coloca en función del capital como trabajadoras domésticas explotadas con la función de producir trabajadores y ciudadanos (y también soldados en algunos momentos). Este proceso no hubiera podido existir sin poner en acto un genocidio de mujeres,

la llamada caza de brujas, descrito por Federici (2011) como un proceso de despojo del cuerpo social de las mujeres. La transformación de las mujeres en amas de casa las coloca frente a los hombres en una relación de poder estructuralmente desigual, donde la violencia es parte fundante y estructural de la relación y su función no se limita al asegurar el funcionamiento de la casa, sino que tiene unas cargas y obligaciones afectivas y sexuales que también se transforman en trabajo, además, no pagado.

> "He escrito que el capitalismo proporcionó sirvientas a los hombres que habían sido expropiados de sus tierras y del poder que se habían ganado en la lucha contra el feudalismo. De esta manera los pacificó o intentó pacificarlos: dándoles sirvientas que pudieran reproducirlos como trabajadores. Esta violencia ha sido funcional para la apropiación —desde el Estado— del cuerpo de las mujeres y para transformar sus cuerpos en una máquina para reproducir fuerza de trabajo y para poder controlar la sexualidad de las mujeres también. Esta es una cuestión histórica importante para contextualizar lo que pasa hoy, ya que en formas fundamentales hay una continuidad entre la violencia que el capitalismo ha desplegado en su primera fase de desarrollo y la actualidad.
>
> Y esta especificidad de la violencia a la cual las mujeres han sido sometidas se ha visto en todas las fases de desarrollo del capitalismo, no solamente con la caza de las brujas. Es importante hablar aquí de los tipos específicos de violencia que las mujeres han sufrido: por ejemplo, en el sistema de la economía de esclavitud, de la plantación, en el Caribe, o en el sur de los Estados Unidos, las mujeres estaban sujetas no solamente a la violencia brutal que sufrían los

> esclavos sino también al asalto sexual sistemático y organizado. Esto ocurrió sobre todo a partir del siglo XIX, cuando se instalaron en el sur de los Estados Unidos formas de producción sistemática de esclavos con la creación de una industria de producción del esclavo con el asalto sexual, la violación sistemática de mujeres. Estaba más barato obligar a las esclavas a parir nuevos esclavos que importarlos de África. Como este ejemplo, hay muchos otros que ilustran la continuidad histórica de la apropiación del cuerpo de las mujeres por parte del capitalismo.
>
> [...] No podemos olvidar que la organización misma de la familia nuclear de la clase trabajadora ha sido construida en una forma en la cual la violencia es siempre latente, siempre potencialmente presente. Y no sólo potencialmente.[...]Entonces la familia, supuestamente un lugar de refugio, para las mujeres ha sido un lugar de violencia. ¿Por qué? Aquí es importante ver el por qué, ya que cuando lo hacemos, vamos hasta las raíces sistemáticas de esta violencia. Solo así podemos entender qué hacer. Esta violencia existe porque la familia junta a dos personas con poderes desiguales. Junta a dos personas en una relación de dependencia en la cual se espera que la mujer va a dar servicios: servicios físicos, emocionales, servicios sexuales a los hombres para reproducirlos y sin tener poder decisional. ¿Por qué? Porque la gran parte de las mujeres no tienen el poder económico, son dependientes. Y es así que el marido tiene el poder de controlar lo que hacen (Federici, 2018).

Como piedra angular de la modernidad capitalista, es importante caracterizar un poco más al Estado moderno como evolución de las distintas formas estatales anteriores: estado esclavista, estado dinástico, estado sacerdotal, estado feudal, según la caracterización que hace Öcalan (2016). Según el

autor, se podría llamar Estado de manera genérica a toda forma de poder concentrado y regido por normas jurídicas, determinadas y bien delimitadas en un marco concreto. Agrega que cualquier Estado es un sistema monopolista que sustrae excedente y plusvalía a la sociedad, siendo una institución supraestructural compuesta por instrumentos ideológicos y cohesionadores. Lo que me interesa resaltar sobre el Estado moderno, como lo han hecho muchas y muchos autores, es que a pesar de haber surgido en parte para responder a luchas que tenían anhelos democratizadores y haber empleado un disfraz ideológico para legitimarse como institución necesaria para acabar con el caos, proveer el orden y la seguridad, así como equilibrar/neutralizar la lucha de clases, resolver problemas sociales, garantizar los derechos para todos y todas, sin discriminaciones y de manera "neutral", expresar la voluntad del pueblo, etc., en verdad se trata de una institución medularmente patriarcal y violenta.

El Estado moderno da continuidad a una élite gobernante masculina, en cuyos fundamentos está la consideración de las mujeres. Primero, como seres que no tienen las características para ser consideradas sujetos de derechos y de ciudadanía, por el hecho de estar supuestamente dominadas por las pasiones y los demonios; luego aplicando la misma operación a los pueblos a colonizar (Ochoa, 2011), y a pesar de haber supuestamente superado esta exclusión, el precio a pagar ha sido que para ser incluidas/os, y por lo tanto "ciudadanizados", los sujetos anteriormente excluidos han tenido que renunciar a ser quienes son, a su autonomía e identidades colectivas, como mujeres, como comunidades, como campesinos, renunciar a todo lo que en ellxs quedaba

de vernáculo, o inclusive de matriarcal, para convertirse en moderno, escaso, "unisex", en palabras de Illich, y blanqueado. Mientras no abandonaran su autonomía, seguirían excluidxs, por existir una contradicción primaria entre la libertad entendida en sentido comunitario, así como entre la libertad de las mujeres, y de los cuerpos en general, y el Estado. Una de las expresiones de esto es lo que Illich subraya como la declaración del vientre materno como "territorio público":

> "Yo veo en esta vigilancia profesional intensiva del embarazo el ritual solemnizador de la victoria final del espacio-tiempo imperial sobre el espacio-tiempo vernáculo" (Illich, 2008: 284).

La guerra, lejos de ser la excepción, ha seguido siendo también un elemento central de las sociedades modernas, en tanto mecanismo de cualquier sociedad patriarcal para imponer su dominio, así como por la necesidad ilimitada de crecimiento, y por lo tanto de despojo, de la economía capitalista. En este sentido, han jugado un papel central los nacionalismos, instrumentando la ideología de la nación, como sentimiento de pertenecer a un pueblo (en cuya conformación las religiones monoteístas han tenido históricamente un papel fundamental), para someter y aculturar violentamente, es decir, colonizar.

En nombre de qué se hacen oficialmente las guerras es algo que ha variado históricamente y según el contexto ideológico; sin embargo, atrás de cualquier discurso, religioso o nacionalista, científico o político, subyace la imposición de un cierto tipo de masculinidad dominante, en

sentido amplio. De hecho, Öcalan considera que la historia del Estado es la historia de la masculinidad dominante. De manera análoga, el pasaje de la fe en Dios a la fe en el dinero y en la ciencia, y luego en la industria, las nuevas religiones de la sociedad moderna, es explicado con amplitud por Claudia Von Werlhof (2015) que intuye que la negación de la naturaleza para destruirla y convertirla en algo artificial y supuestamente superior y más divino (o más civilizado, según) es el mecanismo esencial del patriarcado para dar continuidad a la transición de la religión al capital, como principios ordenadores de la sociedad.

La modernidad capitalista latinoamericana, con todos los elementos antes mencionados (la construcción del Estado, la individualización, la supremacía de la ciencia, la institución de la pareja conyugal, etc.), se construye sobre una realidad colonial y periférica. Si bien las luchas por la independencia del Reino de España partieron de ímpetus emancipadores y buscaron superar la división en clases basadas en las razas, la construcción concreta de los estados latinoamericanos, entre ellos México, puso sus cimientos sobre relaciones sociales profundamente racistas y les dio continuidad, aunque intentando borrarla en el discurso de la identidad nacional.

> "Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de raza. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre europeos y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen alma o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana [...]. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un

> complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como racismo" (Quijano: 2014, 758-759).

La modernidad latinoamericana también se caracteriza por no ser totalizante. A diferencia de Europa o Norteamérica, hay al menos tres factores que han propiciado estos márgenes y fisuras para poder seguir organizando la vida de otras maneras, no guiadas por la mentalidad moderna e individualizante. En primer lugar, el tipo de desarrollo capitalista periférico[37] (Prebish, 1981), que ha ido combinando trabajo esclavo, extracción de recursos para la exportación de materias primas (creando clases dominantes con una mentalidad rentista) y, sólo en algunos territorios y contextos históricos,

37 Este concepto es desarrollado por la escuela estructuralista de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), encabezada por Raúl Prebisch y otros teóricos de la dependencia durante los años sesentas y setentas. La idea de capitalismo periférico entiende al sistema capitalista mundial como a partir de una relación entre centro y periferia, en donde los países económicamente periféricos (entre ellos los de América Latina) se articulan al mercado mundial en función de los intereses del centro (Europa y Estados Unidos). En vez de invertir en desarrollar su propia capacidad productiva y soberanía alimentaria, obtienen sus excedentes económicos a partir de la exportación de materias primas y monocultivos, en este sentido siempre tienen que importar manufacturas de los países industrializados y se colocan en el mercado mundial en una posición de desventaja estructural. Las élites de este tipo de economías desarrollan un tipo de mentalidad capitalista particularmente conservadora, que sólo busca las maneras para seguir viviendo de renta sin necesidad de invertir en capital industrial o de crear fuentes de trabajo asalariado.

inversión en capacidad productiva, ha permitido que muchos territorios tuvieran que organizarse económicamente más allá de la economía del capital, aunque articulándose con ella. En segundo lugar, el tipo de Estados-Nación, que se impusieron en contra de las mayorías indígenas (Zibechi, 2015) y, por lo tanto, no han garantizado ningún derecho de manera universal: si por un lado han implicado para los pueblos, abandono, exclusión y represión, también han permitido que se pudieran/tuvieran que rearticular constantemente formas de autogobierno locales para solucionar problemáticas emergentes. En tercer lugar, las resistencias indígenas y populares, sus luchas por la supervivencia en la exclusión, así como por la defensa de sus territorios comunitarios, sus derechos colectivos y sus identidades históricas, han permitido que se mantuviera de cierta manera una línea de continuidad con su pasado pre-colonial. Sin embargo, no se trata de una resistencia que ha sido impermeable a la modernidad occidental. Gargallo (2018) la nombra la "brutal occidentalidad latinoamericana", y comprende también que la realidad de las sociedades indígenas que se han seguido manteniendo como tales a su interior es fruto de un nuevo "sistema tradicional colonizado" (*ibid.*, 2018) que han creado a través de su resistencia.

En la época más reciente o contemporánea, desde muchos pueblos/movimientos en América y en el mundo, se han denunciado la recolonización, el modelo económico extractivo como una renovada forma de violencia y despojo y las nuevas formas de la guerra sobre el cuerpo de las mujeres. Sobre todo, desde algunas corrientes del movimiento feminista se ha vinculado el análisis de la violencia que sucede

al interior de las casas y de las familias con otras formas de violencia tales como la explotación del trabajo, el despojo del territorio, el ataque a los tejidos sociales comunitarios, la violencia de Estado o de nuevas conformaciones armadas de los poderes económicos (seguridad privada, bandas del crimen organizado, paramilitares, etc.). En este sentido, la socióloga francesa Jules Falquet, en su libro "Pax Neoliberalia", partiendo del análisis de contextos geopolíticos y de objetos muy variados, habla de un *continuum de la violencia*, refiriéndose no solamente a:

> "la violencia doméstica y las violencias contra las mujeres, sino también la institución del servicio militar y las violencias de guerra y de post-guerra, o aún la multiplicación contemporánea de actores y lógicas de violencia para-estatal o no estatal y sus conexiones con la coacción organizada por el Estado" (Falquet, 2017: 10).

IV. REFLEXIONES FINALES:

EL LUGAR DE LAS LUCHAS ANTE LA NECESIDAD DE ENFRENTAR LOS PODERES PATRIARCALES

En América Latina, siempre ha habido luchas populares y resistencias a los sistemas de dominación, aunque con horizontes políticos diferentes según el contexto histórico, político y geográfico. Desde el periodo colonial, los pueblos, indígenas, negros y mestizos, han luchado por mantenerse como pueblos, a pesar de la violencia sistemática contra sus cuerpos y sistemas culturales, de la esclavitud o servidumbre, y de la represión a la que estaban sometidos. No todos adoptaron las mismas estrategias, algunos se colocaron más explícitamente en términos de confrontación con el poder, mientras que otros hicieron concesiones, adoptaron medidas de los sistemas de poder intentando re-significarlas, buscando mantener un equilibrio entre la supervivencia, la no persecución y la autodeterminación. La cuestión de la tierra, y en particular la reivindicación colectiva por la tierra, siempre tuvo un lugar central en las luchas populares latinoamericanas. Fue una de las razones principales, junto a la liberación de regímenes autoritarios de distinta índole, por la cual los pueblos participaron en otros procesos emancipatorios que tenían como horizontes políticos cuestiones más complejas ligadas a proyectos de nación, como por ejemplo los procesos de independencia, los procesos de revolución o de liberación nacional en contra de las dictaduras, implantadas por el poder imperialista de Estados Unidos con la anuencia de las burguesías locales.

En el último siglo, muchos tipos de luchas o movimientos han caracterizado el territorio latinoamericano. Entre ellas, es importante nombrar, como ya mencionamos, a las luchas por la tierra, desde las luchas campesinas en contra de los

terratenientes, las luchas indígenas por el reconocimiento de los territorios, hasta las luchas más urbanas de ocupaciones de tierra y conformación de las periferias de las ciudades. Asimismo, una corriente importante de luchas en Latinoamérica han sido las luchas guerrilleras, especialmente a partir de la experiencia cubana, que ha inspirado movimientos de corte guevarista, maoísta y demás matices de la práctica de la revolución armada con tintes marxistas. También han asumido cierto peso, en algunos países más que en otros y con diferentes grados de radicalidad/reformismo, las organizaciones de los trabajadores o sindicatos, y las luchas estudiantiles. Finalmente, como cuestión trasversal, constante y central, en todos los países ha estado la lucha en contra de la violencia de Estado, es decir en contra de las desapariciones forzadas, en contra de la tortura, de los asesinatos, del encarcelamiento. A partir de algunos de estos movimientos, han surgido además procesos de organización política de corte partidista, con el objetivo de ejecutar proyectos emancipatorios o democratizadores desde la estructura estatal.

Si imagináramos un eje en donde en un extremo están las luchas con un horizonte político en el espacio estatal y, en el otro extremo, están las luchas cuyo horizonte político está al margen y más allá del estado, las múltiples expresiones concretas de las corrientes de lucha que acabamos de mencionar se podrían colocar en distintas posiciones, la mayoría estando en algún lugar en el medio, planteando exigencias o políticas públicas ante el Estado, desde abajo, pero también construyendo tejidos sociales comunitarios y ampliando los espacios de autodeterminación colectiva. Entre los pueblos

indígenas y negros, en los espacios comunitarios, en las luchas en defensa de los territorios, en las organizaciones populares urbanas que construyen tejido comunitario o poder popular es donde más existen los márgenes para la puesta en discusión de las relaciones sociales en el seno de los pueblos y para el ensayo de otras relaciones sociales.

En las últimas décadas, y con más fuerza en la última, los movimientos feministas y de mujeres han irrumpido en las sociedades, llegando a muchos niveles y en diferentes rincones a cuestionar las estructuras de poder patriarcal. Estos movimientos, a diferencia de otros, están permeando de manera transversal porque cada mujer que experimenta un cambio de mirada sobre la situación de las mujeres en general, y entonces sobre sí misma en su mundo, empieza a ser un agente de cambio en las relaciones que la rodean. Es por eso que se trata de un movimiento de cambio cultural extremadamente plural. En este sentido, también al interior de los llamados movimientos sociales y populares, y de las luchas comunitarias y autonómicas, ha empezado a haber "temblores internos" provocados por las mujeres y se ha sentido la necesidad de generar nuevos debates. Está en proceso la lenta construcción de nuevos horizontes políticos, que lleguen a conectar lo que pasa con la lucha en el ámbito público, es decir en las confrontaciones con el Estado y las empresas y, también, en las asambleas comunitarias y organizacionales, con las estructuras de poder en las relaciones familiares, afectivas y entre compañeros y compañeras.

Entre estos procesos, están los de las mujeres que se han ido organizando en espacios de mujeres al interior de organizaciones sociales mixtas, desde organizaciones barriales

o populares urbanas[38], a organizaciones campesinas y/o de base indígena o negra[39], hasta organizaciones sindicales[40] o estudiantiles[41]. Estos grupos de mujeres han dado pasos importantes dentro de sus organizaciones, empezando a chocar contra estructuras de poder muy arraigadas, presentes aún en los movimientos más radicales y antiestatales, con prácticas e ideologías a su interior que, a pesar de sus motivaciones emancipadoras, vuelven a reproducir dinámicas patriarcales, relegando directa o indirectamente a las compañeras en espacios "menos" políticos y en roles familiares que limitan su libertad.

La reflexión aquí presentada es motivada por la necesidad de ampliar el horizonte político autonómico con una discusión sobre lo "privado" y las relaciones de poder / de género al interior de las familias, comunidades y organizaciones. Implica cuestionarse sobre la necesidad de incorporar en las prácticas un "tipo distinto de lucha", uno que no sólo implique la defensa contra las amenazas externas sino que

38 Por ejemplo, las organizaciones derivadas de lo que fue el Movimiento Urbano Popular en México en los setenta o las que han surgido a partir del Movimiento de Trabajadores Desocupados o "Piqueteros" en Argentina a partir de los años noventa.

39 Por ejemplo, en el caso de las mujeres del pueblo Nasa en el Cauca colombiano o las mujeres del pueblo Munduruku en la amazonia Brasiliana, del Consejo de Mujeres de los pueblos Wuxhtaj de Guatemala, de las mujeres del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil o de diferentes organizaciones que han confluido en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en 2006, entre muchos otros casos.

40 Por ejemplo, el caso de las mujeres de la Central de Trabajadores de Argentina (CTA).

41 Como es el caso de la COFEU, Coordinadora Feminista Universitaria, al interior del movimiento estudiantil chileno.

cuestione en profundidad las estructuras de poder incorporadas en los cuerpos, en los afectos y en el trabajo colectivo.

En este sentido, de toda la reflexión aquí desarrollada, se desprenden algunas preguntas. El análisis empezó desde la caracterización de las sociedades matriarcales, como propuesta para tener un lente desde donde mirar nuestro pasado/presente y las formas de organización social de las que fuimos despojados como humanidad, así como de las huellas profundas que todavía encontramos de ellas en nosotros. Luego puse sobre la mesa algunos elementos o claves de lectura del proceso de desarrollo patriarcal, que se pueden aplicar para analizar distintos procesos históricos. En este caso particular, me centré en el desarrollo de las estructuras patriarcales o de dominación en América Latina, para colocar lo que nos atraviesa mientras buscamos, desde distintos frentes y con distintos modos, construir mundos más libres.

Se trata entonces de un planteamiento que intenta abrir más preguntas y reflexiones, no finalizar en conclusiones cerradas. Algunas preguntas que deja abiertas son:

- ¿Cómo se pueden articular las luchas, los diferentes frentes, construyendo horizontes comunes de sociedades que no reproduzcan la separación "público-privado" en la base de la cultura estatal patriarcal?

- ¿Es posible avanzar en la lucha por las autonomías o en la construcción de tejidos comunitarios más libres y autodeterminados, sin poner en cuestión, en tela de juicio político, a profundidad, las relaciones familiares y sexoafectivas (y todo lo que implican para las mujeres)?

• ¿Cómo reconstruir la autonomía personal (económica, del cuerpo, espiritual de las mujeres), mientras se lucha por la autonomía colectiva?, ¿es posible/deseable replantear las luchas colectivas retomando la "línea materna" como uno de sus valores centrales en la gestión de la política, la economía y la espiritualidad?

• ¿Cómo repensar la relación con el Estado y sus instituciones, con el mercado capitalista y con las iglesias a partir de esta reflexión?

• ¿Qué implica recuperar la politicidad del espacio doméstico y convertirla en el centro de la política, que se conecta con los demás niveles de interconexión/confederación?

• ¿Cómo ir colectivamente redefiniendo el papel o los papeles de los hombres sin que se sientan dejados "sin funciones", inútiles, sin un lugar propio, por los planteamientos feministas o de las mujeres?

• ¿Qué estructuras sociales y políticas nos faltan para la construcción de organizaciones sociales, redes, comunidades que reflejen una democracia libre (basada en el consenso, en la armonía y la participación de todxs, siendo lo que son)?, ¿Cuáles nos sobran?

• ¿Cómo defender y recuperar los elementos matriarcales latentes en nuestras culturas en contextos en donde imperan la migración y la violencia?

- Más allá de la discusión política general, ¿Cómo aterriza en cada lugar el proceso de liberación de las mujeres y cómo deciden enfrentar parcialmente estas cuestiones?, ¿Cómo priorizan?, ¿Qué alcance tienen?, ¿Qué estafeta dejan a la siguiente generación?

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Medina, I; Rodríguez Shadow M.; Molinari, M (2004). *Procesos de signifcación de roles en la sociedad chatina*, en Perspectiva de género, Serie Género y Trabajo Social n. 1, UNAM, México.

Barabas, Alicia (2015), *Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca,* en "Cosmovisión mesoamericana: refexiones, polémicas y etnografías", Gámez Espinosa A. y López Austin A. (coordinadores), Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Brayboy, Duane (2017), *Two spirits, one heart, five genders,* disponible en línea en Indian Country Today <https://indiancountrytoday.com/archive/two-spirits-one-heart-five-genders-9UH_xnbfVEWQHWkjNn0rQQ>.

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

Chirix, Emma (2019), *Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya*, en Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) "En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias", Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Cumes, Aura (2019), *Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma*, en Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.) "En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias", Cooperativa Editorial Retos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Diamond, Jared (1997). *Armas, gérmenes y acero*, Espabook, disponible en línea.

Falquet, Jules (2017). *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres,* Ed. Madreselva, Buenos Aires, Argentina.

Federici, Silvia (2011). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Tinta Limón, Buenos Aires.

Federici, Silvia (2018), *La guerra contra las mujeres y las nuevas formas de acumulación capitalista,* Palabras de Silvia Federici, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara, 2 de marzo, 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=qiS-R9iIlHs0>.

Gargallo, Francesca (2018). *Transcripción de su participación en el conversatorio "La lucha de las Mujeres Kurdas por la liberación de la Vida",* en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), 27 de Junio en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Gimbutas, Marija (2008). *Il linguaggio della Dea,* Editorial Venexia, Roma, Italia.

Goettner-Abendroth, Heide (2013). *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo,* Editorial Venexia, Roma, Italia.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks.* New York, International, EEUU.

Illich, Iván (2008). *El género vernáculo,* en Obras Completas, Fondo de Cultura Económica, México.

INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) (2018). *El resto de maíz más antiguo encontrado hasta la fecha en el noroeste de México emergió en bandejas de agua,* Boletín n. 13, 15de enero 2018 <https://www.inah.gob.mx/attachments/article/6838/20180115_boletin_13.pdf>.

Loritz, Erika y Ragazzini, Irene (2018). *Instituciones y prácticas económicas comunitarias. Aprendiendo del sistema de reproducción de la vida de los pueblos aymara y mixteco*, Educiones UNGS, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Marcos, Sylvia (2008), *Raices espistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género,* Planetaria, México.

Marx, Karl (2004) «XXIV». *El Capital. Tomo I / Vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital,* Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina.

Mauss, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas,* Katz, Argentina.

Öcalan, Abdullah (2013), *Liberar la vida. La revolución de las mujeres*, International Initiative, disponible en línea en: <http://ocalan-books.com/#/book/liberando-la-vida-la-revolucion-de-las-mujeres>.

Öcalan, Abdullah (2016), *Orígenes de la Civilización. La era de los dioses enmascarados y de los reyes cubiertos,* Sudestada, Buenos Aires, Argentina.

Ochoa Muñoz, Karina (2011). *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca,*

Guerrero. Tesis doctoral del Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México.

Paredes, Julieta (2013). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*, El Rebozo, Grietas y Lente Flotante, México.

Prebish, Raúl (1981).*Capitalismo periférico, crisis y transformación*, Fondo de cultura económica, México.

Quijano, A. (2014) *Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas*, en "Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder", CLACSO <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>.

Ramírez, Susan Elizabeth (2008). *Negociando el imperio: el Estado inca como culto*, Bulletin de l'Institut français d'études andines, 37(1),5-18. [fecha de Consulta 22 de Septiembre de 2020]. ISSN: 0303-7495. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=126/12611728002.

Ress, Mary Judith; Seibert-Cuadra, Ute; Sjørup, Lene (1994), *Del cielo a la Tierra. Una Antología de Teología Feminista,* Sello Azul, Chile.

Robichaux, David(2007). *Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar*, en "Familia y Diversidad en América Latina". Estudios de casos. Robichaux, David. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Robles, Fernando (2012). *Epistemologías de la Modernidad: entre el etnocentrismo, el racionalismo universalista y las alternativas latinoamericanas,* Cinta moebio 45:169-203 <www.moebio.uchile.cl/45/robles.htm>.

Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres,* Traficantes de Sueños, España.

Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado,* El Rebozo, México.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis del sistema mundo: una introducción*, Siglo XXI, México.

Zibechi, Raúl (2015). *Latiendo Resistencia. Mundos nuevos y guerras de Despojo*, El Rebozo, México.

Este libro-semilla,
portador de voces de esperanza,
fue publicado con mucho cariño
en el verano de 2021.