

REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DEL FEMINISMO INDÍGENA LATINOAMERICANO

REFLECTIONS FROM THE PERSPECTIVE OF LATIN AMERICAN INDIGENOUS FEMINISM

Lizia de Oliveira Carvalho 1
Rosani Moreira Leitão 2

Resumen: Este artículo revisa discusiones teóricas acerca de los debates conceptuales sobre feminismo decolonial, indígena y comunitario desde la perspectiva de los escritos de María Lugones, Rita Laura Segato, Julieta Paredes y Francesca Gargallo, para proporcionar reflexiones más profundas, especialmente sobre los feminismos en América Latina. Producen la crítica al feminismo hegemónico en su intento planificador y universalizante de los problemas y demandas de las mujeres, sin considerar su diversidad cultural. Propugnan comprender la unión de dos formas diferentes de lucha - de género y la étnica - con una legítima evaluación de las propias relaciones culturales, y en el interin, una reformulación y la superación de relaciones de género basadas en la opresión y la explotación. Es fundamental reconocer la complejidad de estos movimientos, para que las decisiones y los encaminamientos de estas mujeres sean reconocidas en su plenitud en la agenda de lucha por los derechos humanos de las mujeres indígenas de Nuestra América.

Palabras clave: Feminismo Decolonial. Feminismo Indígena. Feminismo Comunitario. Derechos Humanos.

Abstract: This article reviews theoretical discussions about conceptual debates about decolonial, indigenous and community feminism from the perspective of Maria Lugones, Rita Laura Segato, Julieta Paredes and Francesca Gargallo, in order to send deeper reflections, especially on feminisms in Latin America. They produce a critique of hegemonic feminism in its planning and universalizing attempt to address the problems and demands of women, regardless of their cultural diversity. They seek to understand the combination of two different forms of struggle - gender and ethnic - with a legitimate evaluation of one's own cultural relations, and in the meantime a reformulation and overcoming of gender relations based on oppression and exploitation. It is essential to recognize the complexity of these movements so that the decisions and referrals of these women are fully recognized in the agenda of the struggle for the human rights of the indigenous women of Our America.

Keywords: Decolonial Feminism. Indigenous Feminism. Community Feminism. Human rights.

- 1 Posee una licenciatura en Letras Portugués/Inglés por la Universidad Estadual de Goiás (2007). Es maestra (2018) y doctora (2024) por el Programa Interdisciplinario en Derechos Humanos de la Universidad Federal de Goiás (UFG), con doctorado sándwich en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3783-9646>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5320712726393972>. E-mail: lizia.
- 2 Doctora en Antropología por la Universidad de Brasilia, Brasil (UNB) y máster en educación por la Universidad Federal de Goiás. Investigadora del Museo Antropológico, docente del Programa de Post-Graduación Interdisciplinaria en Derechos Humanos y Docente colaboradora de la Licenciatura en Educación Intercultural de la UFG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1585-1118>. E-mail: rmlleitao@ufg.br.

Introducción

María Lugones (2012), autora argentina central en las discusiones sobre feminismo decolonial, asevera que la colonialidad se manifiesta activamente en las ideas de teorías feministas hegemónicas, pues son percepciones eurocentradas y universalizadas de emancipación de la mujer. Se desconsideran las diferencias esenciales que existen entre las mujeres blancas, las mujeres negras, latinas, indias y sus respectivas opresiones. Según Adriana Piscitelli (2008), al definir las interseccionalidades usando como referencia Kimberlé Crenshaw, establece que

son formas de capturar las consecuencias de la interacción entre dos o más formas de subordinación: sexismo, racismo, patriarcalismo. Esta noción de 'interacción' entre formas de subordinación posibilita superar la noción de superposición de opresiones. [...] La interseccionalidad trataría de la forma como acciones y políticas específicas generan opresiones que fluyen a lo largo de tales ejes, confluyendo y, en esas confluencias constituirían aspectos activos del desempoderamiento. La imagen que ella ofrece es la de diversas avenidas, en cada una de las cuales circula uno de esos ejes de opresión. En ciertos lugares, las avenidas se cruzan, y la mujer que se encuentra en el entrecruzamiento tiene que afrontar simultáneamente los flujos que confluyen, oprimiéndola. (Piscitelli, 2008).

Siendo así, esas teorías no son representativas de las necesidades de las mujeres no blancas, por lo tanto, son fuentes de dominación y propagación de la colonialidad. Las luchas de las feministas hegemónicas fueron construidas considerando el concepto "mujer" como universal, como si todas las mujeres fueran blancas, tuvieran las mismas necesidades y sufriesen las mismas opresiones. Así, las mujeres que no encajaban en las descripciones de lo que se concebía como "mujer" no eran vistas o eran vistas como era conveniente para el sistema eurocéntrico. Las mujeres colonizadas tenían un estado muy diferente de las mujeres blancas, antes y después de la colonización. Para Lugones, las feministas blancas veían un vínculo de todas las mujeres por el género, que eliminaba la necesidad de comprender también la categoría raza. Sin embargo, las mujeres colonizadas y no blancas tenían representaciones sociales específicas que no cabían en el concepto de mujer de los feminismos hegemónicos (Días, 2014, p.11).

El propio mantenimiento de un feminismo universal dicta las posibilidades, luego, las particularidades de los grupos negados. De esa forma, luchas específicas se pierden y quedan del otro lado de la línea, el colonial, menos visibles aún por mantenerse en el lugar de lo inexistente. Por este lugar, la construcción de un feminismo de resistencia a la dominación, que se profundice en sus propias verdades, y que sea construido por mujeres que viven en el entre-lugar y que sufren diversas opresiones conectadas, que interseccione las múltiples opresiones, de raza, clase y género, que represente a esas mujeres y que sea un contrapunto de resistencia múltiple a opresiones múltiples. La despatriación, para Lugones, sólo es posible si hay la descolonización del saber, del ser y de género a partir de un feminismo decolonial, roto con la universalidad de los feminismos hegemónicos (Lugones, 2012, p.1). De acuerdo con Yuderky Espinosa Miñoso (2016), el feminismo decolonial, mientras recupera corrientes críticas anteriores, como el feminismo negro, el feminismo de color, el feminismo poscolonial, pero también el feminismo materialista francés y el feminismo postestructuralista, avanza cuestionando la unidad de las "mujeres". Además, el feminismo, en su complicidad con el compromiso decolonial, asume la tarea de reinterpretar la historia como una clave para la modernidad, y no sólo por su androcentrismo y misoginia, como hizo la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y el eurocéntrico.

Según Lugones (2007), existen los humanos - el hombre blanco, que es el tenedor de la razón e inteligencia; la mujer blanca, que es reproductora de la dominación colonial y de la mentalidad dominante; y los no humanos, los bestializados, los negros e indios. Infiere aun que las indígenas y las negras no están representadas ni en la categoría de "Mujer", ni tampoco en las categorías indio

y negro (Lugones, 2007). Por lo tanto, no es posible hacer una interseccionalidad de esas categorías, de forma que no existe “mujer negra”, ni “mujer india”, siendo necesaria otra clasificación que sea específicamente representativa, bajo el prisma de los agentes de la colonialidad. La crítica es redireccionada a las teorías feministas generalizantes que, según ella, son excluyentes de mujeres con especificidades relativas a la raza y clase, y para superar esa dominación colonial es preciso construir un feminismo decolonial capaz de construir categorías representativas de los no-dichos de la modernidad y la colonialidad en cuanto al género (Lugones, 2007).

Otro concepto formulado por la autora es el de *impurity*, que más se aproxima al sentido expresado en la idea de transculturalidad. La solidificación de una noción de dualidad pura, en que quien vive en la frontera de la diferencia colonial posee dos personalidades íntegras, inmutables y que no pueden ser transformadas una por la otra. Esta noción de dualidad enmascara la dominación cultural. Lugones dice que es necesaria una solución que contemple el problema de la intersección de opresiones, hay que ver las opresiones de diversas categorías como interrelacionadas (Lugones, 1997: 473). La intersección de las categorías de opresión es una idea que permanece con la autora hasta en lo más reciente de sus textos y que es una de las claves para el feminismo decolonial. Propone que, a partir del reconocimiento de la diferencia colonial (Mignolo, 2003) y de la percepción de que hay una colonialidad de género es posible una emancipación feminista de mujeres de color. Por lo tanto, es necesario pensar a partir de la frontera colonial para construir el feminismo decolonial, por lo tanto. En este sentido, la resistencia a la colonialidad de género se realiza cotidianamente, a partir de un entendimiento colectivo, compartido y comunal del mundo y del vivir en el mundo (Días, 2014). Sobre los aspectos en que esa actuación debe ocurrir, discurre que

El pasar de boca en boca, de mano en mano prácticas, valores, creencias, ontologías, tiempo-espacios y cosmologías vividos constituyen una persona. La producción del cotidiano dentro del cual una persona existe produce ella misma, en la medida en que proporciona vestimenta, comida, economías y ecologías, gestos, ritmos, hábitats y nociones de espacio y tiempo particulares, significativos. (Lugones, 2014, p.99).

Según la antropóloga Rita Laura Segato (2012), hay tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación patriarcal, es universal, justificando la posibilidad de transmitir a las mujeres no blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados, los avances de la modernidad en la esfera de los derechos. Sostiene una actitud de superioridad moral de las mujeres europeas o europeizadas, permitiéndolas intervenir con su misión civilizadora-colonial / modernizadora.

Un segundo posicionamiento, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como la investigadora feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi y la hondureña Breny Mendoza, que afirman la inexistencia de género en el mundo precolonial. La tercera posición se refiere a la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas. Esta encuentra en las sociedades indígenas y afroamericanas una organización patriarcal, aunque se diferencie de la idea de género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad, y no considera oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. En este pensamiento, encontramos la pensadora Aymara Julieta Paredes y las pensadoras feministas ligadas a Chiapas, en México (Segato, 2012).

Siguiendo esta tercera vertiente, se asume que el género existe, pero de manera distinta de lo que asume en la modernidad. Y, también, que cuando esa colonial / modernidad introduce el género de la aldea, lo altera de forma peligrosa, ya que interviene en la estructura de relaciones de aquel pueblo, “las aprehende y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes” (Segato, 2012). Hay en este sentido un entrelazamiento fatal: la unión de la jerarquía venida de la “prehistoria patriarcal de la humanidad”, en contacto con el discurso de igualdad de la modernidad, convirtiéndose en un orden ultra jerárquico. Es lo que Julieta Paredes llama “entroncamiento de patriarcados” (2010). Este mismo fenómeno, según Arlette Gautier (2005) hizo que hubiera una pérdida radical del poder político de las mujeres y promovió su domesticación para simplificar la obra colonial, “mientras los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las

inventaron, con el fin de “conseguir aliados” (Gautier, 2005, 718). Conforme a María Lugones (2007), el acuerdo hecho por hombres colonizados y colonizadores, también llamado pacto social de género (Mendoza, 2010), es lo que explica que la indiferencia en relación al sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluyendo los hombres de izquierda del tercer mundo, manifiestan con su silencio en relación a la violencia contra las mujeres en la actualidad.

Con este cruce, los vínculos entre las mujeres, orientados por la reciprocidad y la colaboración solidaria en diversas actividades cotidianas, se ven destrozados en el proceso de hacer la vida doméstica como privada, desmoronando su valor y su munición política. En el mundo andino Aymara, la autoridad de los mallkus¹, aunque jerárquica, es siempre dual, envolviendo una cabeza masculina y una cabeza femenina y ambos tienen plenitud ontológica y política. Esto quiere decir que el tejido comunitario general es subdividido en dos grupos, con sus normas y formas propias de asociación y convivencia, tanto para las tareas productivas y reproductivas, así como para tareas ceremoniales. De esta manera, el espacio público no es monopolizado por la política y el espacio doméstico está dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de mujeres como frente político, que participan de todas las deliberaciones comunitarias (Segato, 2012).

De acuerdo con Rita Segato, en un mundo-aldea dual en relación al género, existe una relación de complementariedad y, aunque funcionen de forma complementaria, son ontológicamente completos, a pesar de desiguales en valor y prestigio. Ya en el mundo de la modernidad, hay binarismo y en esta relación un término complementa el otro y no lo complementa. Cuando uno de los términos binarios se transforma en representante general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se convierte en resto y residuo. Es necesario que se entienda que vivir de forma decolonial es buscar brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que posiblemente se consiste en el dispositivo más eficiente de poder (Segato, 2012). Sólo con la generación de una ciudadanía étnica o comunitaria, que sólo será adecuada desde el debate y deliberación de miembros de su comunidad en el foro interno, en que estos miembros “tejerán los hilos de su historia particular” (Segato, 2012).

El feminismo que se convertiría hegemónico en Occidente, como movimiento y teoría, surgió primero en los países europeos y Estados Unidos, siendo el resultado de luchas trabadas en relación a la opresión de las mujeres en diversos ámbitos de la vida social y la reivindicación de igualdad de derechos. Para designar acciones feministas, entiendo que se encuadran proyectos consistentes y conscientes de mujeres organizadas, teniendo como principio transformaciones ligadas a la opresión que las acomete como mujeres. Según Priscila da Silva Nascimento e Adan Richard Moreira Martins (2015), lo que llamamos teoría feminista se sostiene en un conjunto de referencias culturales occidentales, en que lo más significativo es la ascensión de la categoría individuo como parámetro de pensamiento. Este es un modelo que no se aplica a diversas realidades de Nuestra América (Martí, 1983), especialmente en comunidades indígenas, como en el pueblo Tojolobal, uno de los muchos grupos étnicos que componen el movimiento Zapatista en México y en lo cual el territorio está ubicado en la región conocida como Los Altos en Chiapas, donde sobresale la idea de colectivo sobre la de individuo, siendo el Nosotros más relevantes que el Yo y el Tu.

Ni siempre hay relaciones horizontales entre las mujeres indígenas y las feministas blancas. Las feministas urbanas de ONG e instituciones han reproducido la relación dominante-subalterna con las mujeres indígenas, tal como describe Joy Ezeilo (2008), al hablar de la relación entre las voluntarias afroamericanas y las mujeres rurales Igbo, en Nigeria. Manuela Alvarado López, dirigente k'iche guatemalteca afirma que hay feminismos que no les permiten ser coherentes con quienes son. Hay feministas que llegan a sus comunidades hablando como deben portarse, pero no se dejan cuestionar y aprender con sus cosmovisiones (Gargallo, 2014). Para tener un diálogo interepistémico, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual del otro.

Entre las mujeres indígenas, es difícil trazar una línea entre una activista de los derechos humanos de las mujeres y una feminista. Una parte muy importante de la reflexión de las feministas indígenas tiende a elaborar estrategias para la mejora de condiciones de vida de las mujeres. De la misma manera, no es simple separar a una feminista y una activista indígena por derechos

1 Autoridade suprema da região (Mignolo, 2008).

comunitarios. Por esta complejidad, acompaño la idea de Julieta Paredes que todas las mujeres indígenas que lucharon en el pasado y presente en los diversos territorios en Abya Yala contra el patriarcado que las oprimen son feministas (Gargallo, 2014). Para la feminista lesbiana Aymara Mildred Escobar (Gargallo, 2014), el feminismo es la opción de las mujeres indígenas para defender su libertad de amar, además de ser la posibilidad de construir el derecho de estar libremente en las calles en acciones solidarias con otras mujeres.

En una entrevista a Francesca Gargallo (2014), Julieta Paredes afirma que

cuando discutimos con nuestras compañeras y compañeros, me dicen: ¿por qué feminismo? ¿Por qué esa palabra? ¿Para qué esa palabra? Y yo digo que esa palabra no tiene tanta importancia, si no causara tanta misoginia, si no causara tanta lesbofobia, esa palabra no tendría problema. Porque mis hermanas aceptan la palabra indígena para sí mismas y las mismas, e indígena es una palabra en castellano y la aceptan, se llaman, se nombra así, pero no aceptan la palabra feminismo y estamos hablando en castellano. [...] Y les digo que si estamos hablando en castellano, la palabra es feminismo. Todo el trabajo de las mujeres en favor de las mujeres, de la buena vida y de la liberación de las mujeres, puede traducirse de nuestras lenguas como feminismo. Bueno, lo que tienes que preguntarse es: ¿qué feminismo? Si estuviera hablando en aymara le diría q'amasa, que es la fuerza, la energía de las mujeres, pero también podría ser Ajayu. El Ajayu no es el espíritu, no en el sentido del alma, pero Ajayu es la energía. Q'amasa es la fuerza y la energía es Ajayu. [...] En castellano, la traducción Q'amasa Ajayu sería "la lucha de las mujeres que viene de antes, que va hacia adelante para que no volvamos atrás". [...] De todas maneras, es difícil traducir a una visión lineal nuestro mundo que es circular. (Gargallo, 2014).

El concepto de feminismo indígena surge en la década de 1990 a través de académicas/os que trabajaron con mujeres indígenas, tales como Millán (2006), Hernández-Castillo (2011), Marcos (1997, 2003), Hernández-Castillo y Sierra (2002), Curiel (2007). Es posible describir, según Carmén Blanco (2010), algunas características del feminismo indígena. La primera estaría en la crítica que conduce al feminismo hegemónico en su intento planificador y universalizante de los problemas y demandas de las mujeres, sin considerar su diversidad cultural. En segundo lugar, sería la unión de dos formas diferentes de lucha: la de género y la étnica. Y la tercera característica está en el hecho de permitir una crítica a la propia cultura, proponiendo una reformulación y la superación de relaciones de género que se basan en la opresión y explotación. Además, se trata de feminismos sustancialmente políticos: las feministas indígenas no pueden omitir la historia de los pueblos a los que pertenecen, que comparten rasgos de semejanza histórica y de los Estados Nacionales que las desconocen y reprimen (Gargallo, 2014).

Según Alejandra Flores Carlos (2009), las mujeres indígenas se aglutinan en torno a su identidad étnica, de manera que sus demandas asumen una defensa como pueblos, antes que como sujeta a derechos individuales.

Las teorías del feminismo indígena tienen diferentes formulaciones y expresan varios matices y tendencias. Según Francesca Gargallo (2014), hay cuatro líneas del pensamiento feminista indígena: la primera, en que mujeres indígenas que trabajan a favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario, pero que no se llaman feministas; las indígenas que se niegan a nombrarse feministas, cuestionando su relación con las feministas blancas y urbanas; mujeres indígenas que localizan los puntos en común entre su trabajo en defensa de los derechos de las mujeres en su comunidad y el trabajo de las feministas blancas y urbanas que a partir de esto se reivindican feministas o "iguales" a feministas; por último, las indígenas que se afirman abiertamente feministas desde un pensamiento autónomo, manifestando públicamente sus ideas, teorizan desde su lugar de habla en constante crítica y diálogo con los feminismos no indígenas, como el Feminismo Comunitario, postulado por la Asamblea Feminista de Bolivia.

El feminismo comunitario nace en Bolivia, en el año 2003, en los movimientos de insurrección de las mujeres en la lucha contra el neoliberalismo y la privatización del agua y la guerra del gas. En ese momento, se inicia la Asamblea Feminista como espacio de reflexión del feminismo y de la revolución, que posteriormente va a dar origen a lo que es hoy el feminismo comunitario. El feminismo comunitario nacido como propuesta vivencial viene construyendo su epistemología a partir de categorías y conceptos propios, desde el sentido de ser y estar en relación con otras, otros y con el cosmos. En este sentido, las feministas comunitarias bolivianas afirman que no pueden conquistar un proceso de descolonización sin avanzar en la despatriación de las relaciones. “Esta es una acción obviamente feminista,” que se inicia por cuidar de sí y del propio cuerpo para descolonizar su estética y para dotarlo de sentido, reconociendo a él un derecho al placer y a ser” (Gargallo, 2014). Esta actividad pone fin a una estructura social jerárquica: detiene y extingue la subordinación, discriminación y exclusión, prácticas y simbólicas, de las mujeres por los hombres. Según Livia Gimenes Dias da Fonseca,

Bolivia es el país, quizás único en el mundo, que tiene la pauta de la despatriación de forma declarada y explícita como directriz de Estado. En la concepción de Estado Plurinacional de Bolivia, se creó el Viceministerio de Descolonización, que posee formalmente como una de sus frentes la Unidad de Despatriarcalización. (Fonseca, 2016, p.15).

Julieta Paredes (2010) afirma que la mitad de todos los pueblos son mujeres y que los cuerpos son amables componentes de la propia identidad y de afirmación política. Para no someterse a una visión jerárquica de dualidad, Julieta Paredes propone una acción autónoma de las mujeres reunidas en asamblea: una práctica colectiva de reflexión que desencadene su fuerza.

Una de las categorías importantes, creada por la feminista comunitaria xinka guatemalteca Lorena Cabanas (2010), es la de territorio-cuerpo tierra. El cuerpo, en esa visión de la categoría territorio-cuerpo tierra, es considerado como el espacio que sufre las opresiones, pero también como un espacio desde donde se puede realizar una lucha política transformadora por condiciones de vida digna (Cabanas, 2010).

Los trabajos del colectivo Mujeres Creando, colectivo boliviano de feministas autónomas que, en 2008, resultó en dos organizaciones: Mujeres Creando / La Virgen de los Deseos y Comunidad Mujeres Creando Comunidad, que reporta y analiza desde 1990 en contraposición con el orden patriarcal constituido.

Figura 1: Muro Externo De las Mujeres Creando/La Virgen De Los Deseos en La Paz, Bolivia



Créditos: Lizia Carvalho. Capturado el 5 de enero de 2017.

Para las feministas comunitarias, el par comunitario hombre-mujer es un par político, no de género ni erótico afectivo. El par de género significaría una complementariedad dispar, en el cual el “femenino” complementa al “masculino”, con todos los privilegios patriarcales que esto significa. El par erótico-afectivo, por otra parte, significaría heterosexual, es decir de la obligatoriedad sexual amorosa de que mujeres y hombres se fijan, negando así la diversidad de deseos eróticos, sexuales y amorosos homosexuales y lésbicos. La comprensión y propuesta de comunidad que hacen desde

el feminismo comunitario observa prioritariamente que la vida de todas y todos se dirigen en tres ámbitos que no son espacios fijos ni contradictorios pero que son dinámicos y en constante alimentación y conflictos mutuos: el ámbito íntimo, personal y público y esto tiene como eje central la sexualidad (Gargallo, 2014).

Hay feministas que operan en el marco de las políticas comunitarias por la defensa del territorio y que ha generado consideraciones importantes sobre el lugar de donde se piensa la superioridad masculina y cómo sirve para excluir, recluir y violar. En las ciudades bolivianas, las feministas comunitarias reconocen y analizan los elementos patriarcales de su cultura ancestral, inscritos en elementos cosmogónicos y ritualmente reproducidos y la adopción y adaptación de los elementos coloniales que los ha fortalecido.

En la actualidad, el feminismo comunitario/rural es un movimiento que reconoce su alianza política, epistémica, cosmogónica y territorial en Abya Yala con mujeres Aymara, Xinka, Quechua, Mapuche, Guaraní y varias otras que asumen los enfoques, categorías y conceptos del feminismo como movimiento de liberación de las mujeres. Es un movimiento que desea contribuir con la armonización cosmogónica de la vida hacia la plenitud de los pueblos y la humanidad y la construcción de un mundo transformado por la propuesta de la comunidad de comunidades.

En la provincia de Bautista Saavedra, en Bolivia, la Asamblea Feminista Rural reivindica un Feminismo Comunitario Rural e Indígena. Desde 2006, iniciaron un proceso de reflexión colectiva, resultando en el reconocimiento del machismo que sufren en sus familias como parte de una estructura patriarcal que engloba la organización política de la comunidad. Para ellas, la acción feminista es construida en el colectivo a partir de la resistencia al machismo en el mundo rural. Esto implica un compromiso con la transformación de la cultura en una dirección feminista, es decir, “basada en la solidaridad, la reciprocidad, la empatía, la alteridad, la sensibilidad y el respeto a la otra, al otro, con la capacidad de escuchar y de escucharnos” (Tamayo, 2010).

En el caso de las luchadoras sociales, las feministas comunitarias rurales e indígenas afirmaron que el feminismo entendido como lucha de las mujeres es histórico en Bolivia y en toda Amerindia, como Bartolina Sisa, Manuela Gandarillas, Manuela Rodríguez, Heroínas de la Coronilla, Adela Zamudio, Domitila Chungara, las Mujeres de la Guerra del Agua y la Guerra del Gas. Reconocerlo es imprescindible para quien se propone visibilizar la situación, el trabajo y los aportes de las mujeres en las comunidades campesinas e indígenas que el patriarcado y la pobreza ocultan.

El principio de organización del Feminismo Comunitario Rural asume las reflexiones de Paulo Freire (1994), para el cual el impulso a toda acción viene de una actividad previa concientizadora. Abarca el espacio, el tiempo, el cuerpo, la memoria y la organización de las mujeres que necesitan salir del ámbito doméstico para recuperar el espacio social, construyéndose como lugar común para mujeres y hombres. Reflexionando juntas sobre las tareas consideradas propias de las mujeres en una sociedad tradicional - cocinar, preparar a los niños para la escuela, cuidar de ellos si están enfermos, trabajar en el campo, tomar leña para el fuego, lavar la ropa de toda la familia, cuidar de los animales del hogar, - reconocen que la cantidad de actividades laborales las llevan a descuidar de su salud corporal y su cuerpo como instrumento de placer y conocimiento. Cansancio, enfermedad y pérdida de la fuerza de decisión se suman, dando lugar a una condición de subordinación apática. La memoria de las luchas políticas protagonizadas por las mujeres necesita ser alimentada de la memoria de los saberes y procesos de sanación ofrecida por el Estado y organizativos tradicionales sobre el cuidado femenino (Gargallo, 2014).

Conclusión

En conclusión, este artículo ha explorado las discusiones teóricas sobre el feminismo decolonial, indígena y comunitario, destacando las contribuciones de pensadoras como María Lugones, Rita Laura Segato, Julieta Paredes y Francesca Gargallo. Estas autoras desafían el feminismo hegemónico, criticando su tendencia a universalizar los problemas y demandas de las mujeres sin considerar la diversidad cultural. Al proponer la intersección entre la lucha de género y la étnica, abogan por una reevaluación profunda de las relaciones culturales y por la superación

de las dinámicas de opresión. Reconocer la complejidad de estos movimientos es esencial para que las decisiones y acciones de estas mujeres sean plenamente valoradas en la agenda de derechos humanos de las mujeres indígenas en América Latina.

Referencias

BLANCO, Carmén. **Feministas e libertarias**. Santiago de Compostela: Meubook, 2010.

CABNAL, Lorena. In: CABANAS, Andrés. *Entrevista a Lorena Cabnal: “El feminismo permite tener una conciencia crítica para transformar la realidad”*. 4 de out. 2010. Disponível em: http://www.revistapueblos.org/wp-content/uploads/2012/10/pdf_Pueblos44_web.pdf.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Revista Nómadas**, n. 26, p. 92-101, 2007.

DIAS, Letícia Otero. O feminismo decolonial de María Lugones. In: **ANAIS DO ENCONTRO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO**, 2014, Dourados. Anais. Dourados: UFGD, 2014. Disponível em: <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/318.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2024.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, v. 12, n. 1, p. 141-171, 2016.

EZEILO, Joy. Feminismo y derechos humanos en la encrucijada de África: reconciliando universalismo y relativismo cultural. In: MARCOS, Sylvia; WALLER, Marguerite (ed.). **Diálogo y diferencia, retos feministas a la globalización**. México: UNAM-CEIICH, 2008.

FLORES CARLOS, Alejandra. Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo. In: PEQUEÑO, Andrea. (Org.). **Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes**. Buenos Aires: FLACSO, p. 73-90, 2009.

FONSECA, Lúvia Gimenes Dias da. **Despatriarcalizar e decolonizar o Estado brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas**. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, UnB, Brasília.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala**: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América. 1. ed. digital. Tradução Livre. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014. Disponível em: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>.

GAUTIER, Arlette. Mujeres y colonialismo. In: FERRO, Marc. (dir.). **El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI**: Del exterminio al arrepentimiento. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. **Diferentes formas de ser mujer**: diante a construção de um novo feminismo indígena. Disponível em: <http://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com/2011/01/26/diferentes-formas-de-ser-mulher-diante-a-construcao-de-um-novo-feminismo-indigena>.

HERNÁNDEZ-CASTILLO, Rosalva Aída.; SIERRA, Maria. Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de autonomía. In: SÁNCHEZ NESTOR, Martha. (Coord.) **La doble mirada**: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas. México DF:

UNIFEM/ILSB, 2002.

LUGONES, Maria. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, p. 186-209, 2007.

LUGONES, Maria. Purity, Impurity, and Separation. In: **Signs**, v. 19, n. 2, p. 458-479, 1997.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

LUGONES, Maria. Subjetividade esclava, colonialidade de gênero, marginalidade y opresiones múltiples. **Pensando los feminismos en Bolivia: Serie Foros 2**, p. 129-140, 2012.

MARCOS, Sylvia. Nunca más una revolución sin nosotras. El Congreso de las Mujeres Indígenas: un despertar. **Doble Jornada**, ano 11, n. 128, 1997.

MARCOS, Sylvia. El Mundo: Siete Pensamientos en mayo del 2003. Herramienta, n. 23. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2003. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-23/el-mundo-siete-pensamientos-en-mayo-de-2003>.

MARTÍ, José. **Nossa América – Antologia**. Trad. Maria Angélica de Almeida Trajber. São Paulo: Hucitec, p. 194-201, 1983.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys. (Coord.). **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Buenos Aires: En la Frontera, p. 19-36, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MILLÁN, Mária. Participación política de mujeres indígenas en América Latina: el movimiento Zapatista en México. Santo Domingo: INSTRAW; AECI, 2006. Disponível em: www.un-instraw.org/en/images/stories/millanzapatistas.pdf. Acesso em: 30 mar. 2024.

NASCIMENTO, Priscila da Silva.; MARTINS, Adan Richard Moreira. A luta das mulheres no México e a perspectiva de um feminismo indígena: o caso das mulheres indígenas zapatistas. **Revista Ártemis**, v. XIX, p. 64-72, 2015.

PAREDES, Julieta. Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario. La Paz: 2010. Disponível em: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 3 mai. 2024.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical**, n. 18, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 19 mai. 2024.

TAMAYO, Juan José. **Feminismo Comunitario Indígena**. Asunción: Juan José Tamayo. 2010 set. Disponível em: <http://www.atrío.org/2010/09/cronicas-guaranies-2/#more-2485>. Acesso em: 12 mai. 2024.

Recebido em 20 de Agosto 2024.
Aceito em 23 de setembro 2024.