

María Elena León Rodríguez
Feminismos comunitarios

RESUMEN

En este artículo se desarrolla un trabajo investigativo introductorio sobre los feminismos comunitarios. El interés se centra en conocer sobre estos feminismos y, a la vez, analizar la pertinencia de estas propuestas al incidir y hablar desde epistemologías distintas a las generadas por la colonialidad. El objetivo sería demostrar cómo, desde sus ideales de ser humano, se cuestiona la idea occidental de dualismo y jerarquía, lo cual abona a un entendimiento de ser humano más allá de los géneros y sus correspondientes discriminaciones.

Palabras Claves: feminismo decolonialidad, colonialidad de género, feminismo comunitario, patriarcado.

Abstract: This article introduces an investigation to the community feminisms. The purpose of the article focuses on knowing about these feminisms and, at the same time, analyze the relevance of theories that are originated from epistemologies foreign to those of coloniality. The objective is to demonstrate, from their ideals of human being, how they question the Western ideas of dualism and hierarchy, which helps to understand the human being beyond the genders and their corresponding discriminations.

Keywords: decolonial feminism, gender coloniality, communitarian feminism, patriarchy.

Autor/ Author

María Elena León Rodríguez
Instituto Tecnológico de Costa Rica
ORCID ID: 0009-0005-6271-2833
Correo: elena.leon.rodriguez@gmail.com

Recibido: 04/07/23
Aprobado: 20/08/23
Publicado: 13/11/23

1. Colonialidad y sus adversos: feminismo decolonial y colonialidad de género

En este escrito se pretende desarrollar un trabajo investigativo introductorio sobre los feminismos comunitarios. El interés se centra en conocer sobre estos feminismos y, a la vez, analizar la pertinencia de estas propuestas al incidir y hablar desde epistemologías distintas a las generadas por la colonialidad. Si nos atenemos a lo que expresa Montanaro (2017), de que la ciencia y el lenguaje de las metrópolis europeas

llegaron a constituir las reglas oficiales, anteponiéndose a las prácticas sociales, culturales y cognitivas de los pueblos originarios, las propuestas de los feminismos comunitarios son indispensables para descolonizar y visibilizar otras formas de conocer y nombrar los que nos rodea. Asimismo, el feminismo comunitario cuestiona la representación del sujeto colonizado, ya que reproduce el discurso eurocéntrico y universalista y, además, “[...] quebranta las fronteras identitarias que reproducen las metas narrativas dominantes” (Montanaro, 2017, 28).

Aunado a lo anterior, se destaca el pensamiento de Chandra Talpade Mohanty (2008b) por resaltar la pertinencia de los feminismos comunitarios. Esta académica y escritora india subraya el nexo entre poder y conocimiento en los estudios feministas transculturales, “[...] expresado a través de metodologías eurocéntricas, falazmente universalizadoras, que servían finalmente al interés del feminismo occidental” (410). Para esta tarea, Mohanty (2008) se apoya en la noción de privilegio epistémico, es decir, un análisis de la experiencia, la identidad y los efectos epistémicos de la ubicación social. Ello, puesto que, según esta pensadora, existen vínculos causales entre las ubicaciones y las experiencias marginadas y el sistema capitalista. Por lo tanto, las ideas del feminismo comunitario distinguen la posibilidad de una forma diferente de organización social, basada en lo colectivo más que en lo individual y propicia una autonomía epistémica e histórica, tal como lo asevera Paredes (2013).

Mohanty (2008a) quiere hacer notar cómo, desde un feminismo occidental, se nombra a otras como no occidentales, y al mismo tiempo, se autoproclaman a sí mismas como occidentales, y también señala cómo algunas académicas del Tercer Mundo escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias discursivas de las feministas occidentales. La academia feminista no se limita a la simple producción de conocimiento, y Mohanty deja claro que se trata de una práctica directamente política y discursiva que tienen propósitos e ideologías; en ella “están inscritas las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, respaldan implícitamente” (2008, 121). Si se analiza el concepto de colonización como una relación de dominación estructural, y una desvalorización violenta de la heterogeneidad de sujetos, se vuelve necesaria la producción de conocimiento feminista combativo y crítico de los contextos en los cuales se desarrolla la práctica y la teoría feminista.

Como antecedente importante, antes de hablar de los feminismos comunitarios, es imprescindible referirnos a los feminismos postcoloniales. Para Laetitia Dechaufour (2008) el feminismo postcolonial

[...] señala, no una geografía correspondiente a los países que han arrancado su independencia de las manos de los colonizadores, sino una relectura crítica y anticolonialista de los efectos que han ocasionado el colonialismo y el imperialismo en las relaciones de sexo (108).

Como vemos, el feminismo postcolonial profundiza el vínculo entre el patriarcado y el colonialismo, e incluye las relaciones entre los sexos en la dimensión histórica y geográficamente colonizada y racializada. Siguiendo a esta misma autora, este feminismo plantea dos grandes rupturas: cuestionar la falsa universalidad sustentada por los feminismos occidentales, y polemizar el problema de las condiciones de

producción del conocimiento, tal como afirmaba Mohanty.

Resulta clara la necesidad de debatir acerca de este sujeto universal construido por los feminismos, por tanto, este sujeto representa la experiencia de las mujeres blancas y de clase media como la situación universal de opresión de las mujeres. Igualmente, en cuanto al problema de la producción de conocimiento, Cabrera y Vargas (2014) mencionan cómo, desde una supuesta objetividad, se plantea la existencia de verdades universales. Por ello, Donna Haraway (citada por Cabrera y Vargas, 2014) construye la noción de políticas de la localización, concepto importante para los feminismos comunitarios y disidentes. Estas políticas de la localización

[...] resisten la construcción de posiciones homogéneas y se comprometen con la exploración de conocimientos múltiples, móviles y relacionales, implican el paso de un sujeto homogéneo [...] a una agencia en constante proceso de construcción y deconstrucción que adquiere así significado en la praxis y en los márgenes (Cabrera y Vargas, 2014, 23).

Consiguientemente, en América Latina, los feminismos empiezan a construir una nueva racionalidad política basada en la otredad, según Mendoza (2014), “[...] un ‘paradigma otro’ o un conocimiento de otro modo” (72). Este nuevo paradigma inicia una reflexión sobre los nuevos conocimientos latinoamericanos y una ruptura epistemológica que amplía los espacios a conocimientos considerados subalternos por el eurocentrismo; así mismo, permite “[...] la construcción de nuevas subjetividades que hablan desde la “herida colonial” (Mendoza, 2014, 73). Para esta teórica hondureña, la colonialidad y el género occidental han significado la pérdida de poder social de las mujeres indígenas, africanas, mestizas y afrodescendientes latinoamericanas. Por esto, considera relevante subrayar el concepto, acuñado por María Lugones, de *colonialidad de género* y visibilizar cómo “[...] los hombres y las mujeres colonizados se definen esencialmente como una aberración de la perfección del hombre europeo civilizado” (52).

La filósofa argentina María Lugones (2008) enfatiza dos marcos analíticos: la colonialidad de género y la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad. Ambos análisis la llevan a proponer el sistema moderno colonial de género. El colonialismo consiste en una relación de dominación directa, política, social y cultural de los conquistadores sobre los conquistados. Esto implica que la estructura colonial de poder supone un control de la subjetividad y las perspectivas cognitivas de los modos de producir conocimiento u otorgar sentido; en otras palabras, la colonialidad “consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados.” (Quijano, 1992, 12). Esto significa que criterios dualistas, basados en una naturaleza humana ahistórica, distribuyen los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de las sociedades. Y en cierta forma, se sigue reproduciendo ese imaginario o construcción mental, sea colonial o patriarcal, y se sigue ejerciendo el poder para robustecer estos imaginarios.

Ante esta impronta colonialista y patriarcal, las nuevas contribuciones teóricas latinoamericanas provocan, tal como lo mencionaba Dechaufour (2008), rupturas epistemológicas que denotan la necesidad de descolonizar el discurso y la práctica de los feminismos. La ruptura más significativa indica el rechazo y cuestionamiento

del feminismo hegemónico. Montanaro (2017) refiere que la recepción pasiva de las propuestas de este feminismo no ha sido beneficiosa; por lo contrario, ha traído consecuencias negativas al permitir la instalación, reproducción y sostenimiento de políticas neoliberales que conllevan la exclusión y la miseria en comunidades latinoamericanas. Por este y otros motivos, surge en América Latina el feminismo decolonial, que lo acerca más a la producción de conocimiento del *otro* o situado geopolíticamente, crítico de la teoría y discurso del feminismo hegemónico occidental, blanco, racista y burgués. Montanaro (2017) también indica que el feminismo decolonial es “[...] una propuesta central presente en las actuales luchas, movimientos sociales campesinos, indígenas, feministas y en la producción teórica intelectual y académica” (119).

Por otro lado, según Espinosa (2016), el nombre feminismo decolonial es propuesto por María Lugones, y su fin principal es dialogar con varias tradiciones críticas de la modernidad occidental, el hetero patriarcado y la misma teoría feminista. El feminismo decolonial se nutre de los conocimientos y movimientos de comunidades autónomas para rescatar “[...] genealogías perdidas, que señalan la posibilidad de otros significados de la vida en comunidad y reelaboran los horizontes de utopía conocidos y avalados universalmente” (146). Asimismo, Espinosa (2016) sostiene que el feminismo decolonial es heredero del feminismo negro, de color y tercermundista, al sostener la interseccionalidad de las opresiones (clase, raza, género y sexualidad) y la revisión del papel e importancia que tienen y tuvieron estos grupos humanos en la realización y resistencia de sus comunidades. Igualmente, un punto clave para el feminismo decolonial es la historización de la modernidad occidental como el producto de conquista y colonización de América. Con esto se pretende desmontar la operación “[...] por medio de la cual se produce e impone por medio de la violencia un sistema de diferencias que justifica y naturaliza el sistema capitalista, heteropatriarcalista y racista que erige a Europa como centro de la civilización” (152).

Como ejemplos, podemos apuntar algunas mujeres mayas como Virginia Ajxup, Juana Batzibal y María Luisa Curruchich, citadas por Cumes (2009, 39), que hacen elaboraciones analíticas fundamentales desde la Cosmovisión Maya, con la finalidad de distanciarse de la racionalidad occidental. También, afirman que la violencia experimentada por las mujeres indígenas es una herencia de la colonización que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas indígenas. Otro cuestionamiento destacado por Cumes (2009), radica en el reclamo de algunas mujeres indígenas de las diferencias; no obstante, estas diferencias no significan lo mismo que las diferencias impuestas por el patriarcado y el racismo. Gutiérrez (2002), citada por Cumes (2009), explica que esta diferencia “[...] no es aquella que justifica un trato desigual [...], sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico” (43).

Por ello, se enfatiza la necesidad del feminismo decolonial de poner en duda el feminismo hegemónico, dado que este feminismo normaliza un proyecto civilizatorio para las mujeres, sin debatir acerca de que su planteamiento descansa sobre el paradigma moderno de pretensión de universalidad “[...] en cuyas entrañas se gestan los procesos de colonización y se legitima el racismo” (Cumes, 2012, 7). Así, esta

investigadora guatemalteca aclara que, últimamente, se ha priorizado la identidad política más que el análisis del sistema mundo, el cual mantiene la idea de que ser diferentes es sinónimo de desigualdad. Otro elemento necesario, destacado por Cumes en este escrito, es entender la confluencia de múltiples formas de opresión y los efectos que esto genera en la vida de las mujeres indígenas. De este modo, no se puede explicar el patriarcado en América Latina sin la colonización y la colonización sin el patriarcado y el racismo.

Con respecto a este tema, Gargallo (2014) asevera que las mujeres indígenas que luchan por los derechos humanos “[...] analizan la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren, más que los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres inherentes al universo simbólico de sus pueblos.” (116). Esta misma autora argumenta que estas mujeres deben lidiar con hechos traumáticos y violencias constantes y esto hace que sus preocupaciones sean otras, y no necesariamente la reflexión acerca de la desigualdad estructural entre hombres y mujeres. Y esto, precisamente, es lo que las diferencian de las feministas comunitarias. Estas últimas defienden el territorio y han elaborado reflexiones en torno al lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina. Y no solo eso, también analizan cómo, en la conquista, se relacionaron elementos cosmogónicos y rituales propios de sus pueblos y elementos coloniales que entretejieron la discriminación y la violencia.

Reflexionando un poco más sobre esto, Paredes y Guzmán (2014) argumentan que existe una confusión con respecto a los llamados feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. En primer lugar, el feminismo comunitario no es un feminismo indígena y, en segundo lugar, las académicas nombran a las mujeres indígenas como feministas; no obstante, en realidad, las mujeres indígenas nunca se nombran a sí mismas feministas ni tampoco quieren serlo. De acuerdo con estas autoras, el feminismo comunitario se caracteriza por ser pensamiento acción y surge en Bolivia a partir de dos procesos sociales históricos (lucha de las abuelas bolivianas en los territorios Kollasuyo y el proceso de despatriarcalización, la descolonización y la desneoliberalización) y dos organizaciones feministas de Bolivia (Comunidad Mujeres creando comunidad y la Asamblea feminista de La Paz).

2. Andamiaje conceptual del feminismo comunitario

El feminismo comunitario es una teoría social que indaga “[...] la causa de los problemas sociales que nos interesa resolver, diseñar un camino de cómo solucionarlos y hacer una propuesta de sociedad donde estos problemas, no vuelven a repetirse” (Paredes y Guzmán, 2014, 64). De tal manera, las feministas comunitarias defienden una sociedad del vivir bien en la que las mujeres tengan autonomía para decidir qué hacer con sus cuerpos, una sociedad sin patriarcado en donde los hombres, las mujeres, los intersexuales y la naturaleza sean respetadas en sus diferencias y sean tratadas como iguales. Y, contrapuesto a la racionalidad occidental o epistemología tradicional, las feministas comunitarias reconceptualizan el feminismo y entienden la necesidad de socavar el lenguaje hegemónico para así recuperar los idiomas de los pueblos originarios, puesto que reflejan o son expresiones de cómo se piensa y se

siente el mundo desde sí mismos. Quizás de esta forma se pueda “generar un espacio semántico de comprensión propia” (68).

Otra categoría del feminismo comunitario disidente de la propuesta feminista hegemónica tiene que ver con el concepto de mujer y género. Siguiendo a Paredes y Guzmán (2014), para el feminismo comunitario, cuando se habla de mujer, no se denota esencialismos biológicos; por lo contrario, se hace referencia a mujer como categoría que “[...] designa principio de materialidad, memoria histórica y existencia política” (71). Así las cosas, se evidencia las relaciones de opresión a partir de las cuales se conforma un cuerpo de mujer, y se vislumbra la capacidad de autonomía y reconstrucción de las mujeres como sujetos diferenciados. Por ello, el género es conceptualizado por el feminismo comunitario como una cárcel que el patriarcado construye sobre los cuerpos de todas las personas; es significativo mencionar que, aunque el género es una cárcel tanto para hombres como para mujeres, la cárcel masculina tiene más valor que la cárcel femenina. Otro aspecto conceptual importante aportado por Paredes (2017) radica en la idea del feminismo comunitario de la desaparición de los géneros, “[...] esa es la manera real de hacer una parte de la revolución, y no para hacer reformas” (4).

Relacionado con lo anterior, las feministas comunitarias reconceptualizan el patriarcado como un sistema de todas las opresiones y amplían la categoría al incluir “[...] todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, 76). Esto significa que la liberación de las mujeres va a implicar la liberación de toda la humanidad. Esta lucha no concierne únicamente a las mujeres y, para un cambio radical, hay que crear lazos y, como lo sugieren Paredes y Guzmán (2014) “un tejido de rebeldía y revolución antipatriarcal” (78). Pero esta lucha no se queda ahí, pues las feministas comunitarias indican que la invasión colonial no solo penetró territorios, sino también cuerpos de mujeres y hombres, lo cual fortaleció un colonialismo interno. Esto significa que se internalizan las costumbres y valores de los invasores y ello provoca una desvaloración de las costumbres propias de los pueblos originarios.

Contrarias a las posiciones de las teóricas como Lugones y Oyèronké Oyèwùmí, quienes afirman la inexistencia del patriarcado en el mundo precolonial, las feministas comunitarias hablan del entronque patriarcal. Paredes (2013) explica que la opresión de género no es una herencia colonial, por cuanto ya existía un patriarcado y un machismo boliviano indígena y popular, y de ahí la necesidad de “[...] [d]escolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial.” (72). Con esto también se quiere llamar la atención a las feministas occidentales, quienes pretendían explicar la dominación hacia las mujeres a partir de un modelo único de patriarcado europeo. Además, la categoría entronque patriarcal “[...] deja clara las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos” (Paredes, 2017, 5).

En relación con esta última idea, y reforzando la categoría de entronque patriarcal, Segato (2016) sostiene que existen evidencias de patriarcado o preeminencia masculina

en las sociedades colonizadas. Tales evidencias se refieren a las historias míticas acerca del origen, lo que “[...] es prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las otras formas de dominación” (92-93). Pese a esto, la estructura del mundo aldea es dual y está caracterizada por su reciprocidad; esto quiere decir que puede darse una conmutabilidad de posiciones o una complementariedad. En este mundo dual, cada uno de los términos son ontológicamente completos y no hay un englobamiento de uno por el otro (no hay sujeto universal); no obstante, pueden mantener una relación jerárquica. Este dualismo que puede entenderse como “una de las variantes de lo múltiple” (119) es aprehendido por el binarismo colonial, y es así como el dualismo existente es reinterpretado a la luz del nuevo orden moderno.

Pero no solamente el dualismo es subsumido por el nuevo orden colonial, ya que precisamente, al existir una jerarquía en el mundo aldea o un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, el discurso de la colonial/modernidad disloca esa idea para enfatizar el anhelo de una totalización progresiva de la esfera pública. Y de este modo, en esta tentativa de control del espacio público, y basado en una idea falsa de igualdad, la colonial/modernidad nombra la diferencia como una posición marginal y problemática. Entonces, es así como las mujeres llegan a formar parte de este “otro” que hay que domesticar y subordinar. Esto no es todo, ya que en el mundo aldea, los hombres se dedicaban a labores y papeles propios del espacio público, y al entrar en contacto con este nuevo orden colonial, se produce una especie de distorsión, es decir, “los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en nueva clave” (Segato, 2016, 115). Y gracias a esto, se hacen interlocutores privilegiados de la empresa colonial.

Por esto, el feminismo comunitario enfatiza la recuperación de la memoria para construir, bajo esquemas propios de cada pueblo, una nueva forma de vivir y hacer comunidad. La memoria se enriquece con el conocimiento de las raíces que nos hacen ser lo que somos y recuperar, tal como lo asevera Paredes, la riqueza de las mujeres ancestros para poder construir comunidad. También, para ello, se requiere reconocer que hubo un patriarcado antes de la llegada de los españoles y “despatriarcalizar la memoria” (Paredes, 2013, 117). La memoria forma parte del marco conceptual, elaborado por las feministas comunitarias, que permiten entender los procesos de cambio y se consideran válidos para todas las mujeres. Además de la memoria, se mencionan los cuerpos, el espacio, el tiempo y el movimiento (organizaciones y propuestas políticas). Este marco conceptual busca nombrar las cosas desde una voz propia que llegue a cuestionar el colonialismo interno, con el cual se produce el blanqueamiento de los cuerpos indígenas y sus formas de pensar.

Para el feminismo comunitario, conforme con Paredes (2013), el cuerpo es la forma de existir de cada ser humano y se desenvuelve en tres ámbitos: la cotidianidad, la propia biografía y la historia del pueblo de cada una de las personas. Una idea interesante y subversiva radica en la necesidad de descolonizar el cuerpo “[...] descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma por un lado y cuerpo por otro; es lo que ha planteado la colonia.” (100). Igualmente, para que el cuerpo se desarrolle se necesita el espacio; por ende, se considera esta categoría como un campo vital. El tiempo es considerado condición para la vida y no implica minutos o segundos, sino es un momento en donde se pueden hacer preguntas sobre la existencia y de esta forma,

se transforma la cotidianidad y la propia historia. Y, por último, el movimiento construye organización y propuestas sociales con el fin de vivir y vivir bien.

Este vivir bien se relaciona con lo que las feministas comunitarias llaman comunidad o principio incluyente que cuida la vida. Cuando se habla de comunidad se están refiriendo a todas las comunidades, y no solo a las comunidades rurales o indígenas, y se fundamenta en otra manera de entender y organizar la sociedad; en este sentido, constituye “[...] una propuesta alternativa a la sociedad individualista” (Paredes, 2013, 86). Incluso, es significativo mencionar que la comunidad está constituida por hombres y mujeres en igualdad de condiciones, pues las personas son vistas como complementarias unas de otras y, por esto, no existen las relaciones jerárquicas. Aunado a lo anterior, una característica notable es la construcción de identidades autónomas que, a la vez, son capaces de construir una identidad común, necesaria para llevar a cabo los cambios o las transformaciones sociales y políticas. Desde esta perspectiva, una idea que podría solucionar muchas problemáticas dolorosas hoy es “[...] el reconocimiento de la alteridad, entendida ésta como la existencia real de la otra y no una ficción de alteridad”. (Paredes, 2013, 92).

Por último, pero no menos importante, la feminista comunitaria indígena maya-xinka Lorena Cabnal, en su texto *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (2010), expone la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Contrario a lo dicho por Paredes y Guzmán (2014), existe un feminismo comunitario, sustentado por indígenas que se asumen feministas comunitarias y parten de un pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico para analizar la cotidianidad y la vida histórica de las mujeres indígenas. Un rasgo característico de la propuesta de Cabnal (2010) es buscar sospechas, como esta misma autora lo expresa, y no tanto respuestas. Asimismo, recalcar que las mujeres indígenas son sujetos epistémicos y, consecuentemente, tienen “[...] solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas” (12).

Cabnal (2010) muestra cómo el patriarcado, además de estar basado en relaciones desiguales de poder, es la raíz del sistema de todas las opresiones. Y no solamente esto, ya que la colonización es clave para entender la opresión de los pueblos y las mujeres indígenas, y se convierte en la condición para seguir perpetuando estas desventajas múltiples de los pueblos originarios. Y, al igual que la propuesta de Paredes y Guzmán, Cabnal (2010) propone un entronque patriarcal y afirma que existieron condiciones previas patriarcales en los pueblos indígenas, y esto hizo que el patriarcado occidental se fortaleciera y se mantuviera en el tiempo. El racismo es otra opresión gestada en la misma comunidad y perpetuada por las mismas personas indígenas. Esta categoría colonial establece un nuevo orden basado en jerarquías, en el que la diferencia es vista como supremacía, poder y control. Por todo esto, Cabnal afirma la importancia de “[...] cuestionar nuestra *victimización histórica situada*, para poder trascender el racismo internalizado y posibilitarnos verlo en nuestra construcción cultural, pues si no, la mayoría de lo que estamos haciendo para su erradicación, será un trabajo parcial, pues lo miramos a lo externo” (Cabnal, 2010, 20).

3. Conclusión

Tras lo expuesto del feminismo comunitario, consideramos oportuna su propuesta epistemológica, antropológica y política para hacer frente a problemáticas actuales. Sus ideas nos llevan a cuestionar un orden establecido que, en la mayoría de los casos, no se pone en duda. Por esto mismo, subrayamos la idea de Cabnal de sospechar y preguntar, rasgos necesarios para construir comunidad, más que sociedades aisladas y comprometidas con fines neoliberales y consumistas que van en contra de la vida y el buen vivir. Además, sus ideas de ser humano rompen con la idea occidental de dualismo y jerarquía, lo cual abona a un entendimiento de ser humano más allá de los géneros y sus correspondientes discriminaciones. Asimismo, la comunidad fomenta la autonomía, pese a ser diferentes, y se construye comunidad a partir de las diferencias, en tanto existe la posibilidad de crear epistemologías que se producen desde una voz propia, y no una repetición sin sentido de ideas que provienen de otros lugares, muy diferentes a Latinoamérica. Hay que destacar el contexto, las diferencias y construir otros relatos, desde la perspectiva propia, promueven este buen vivir valorado por este feminismo y tan necesario actualmente.

Referencias

- Cabnal, Lorena (2010) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, España: ACSUR – Las Segovias.
- Cabrera, Marta y Vargas, Lilliana (2014) Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneas. *Universitas Humanística*, N° 78, 19-37.
- Cumes, Aura Estela (2009) Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Andrea Pequeño (Comp.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. (pp. 29-52). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Cumes, Aura Estela (2012) Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, N°17, 1-16.
- Dechaufour, Laetitia. (2008) Introduction au féminisme postcolonial. *Nouvelles Questions Féministes*, 27 (2), 99-110. (Traducción al español por Érika Valverde Valverde para el curso PF-9110: Feminismos poscoloniales y decoloniales de la Maestría Académica de Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades, I-2021)
- Dopazo, Patricia (13 de enero 2015) “El feminismo comunitario es una provocación, queremos revolucionarlo todo”. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2015/01/el-feminismo-comunitario-es-una-provocacion-queremos-revolucionarlo-todo/>
- Espinosa, Yuderky (2016) De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12 (1), 141-171.

- Gargallo, Francesca (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Corte y Confección.
- Kusisita, Warmi y Ruiz, Marisa (14 de diciembre 2016) Historia y memoria del feminismo comunitario. *Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/21005-historia-y-memoria-del-feminismo-comunitario.html>
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, N°9, 73-101.
- Mendoza, Breny. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México: Herder.
- Mohanty, Chandra (2008a). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Lilliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-163). España, Madrid: Cátedra.
- Mohanty, Chandra. (2008b). Devuelta a «Bajo los ojos de Occidente»: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Lilliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407-464). España, Madrid: Cátedra.
- Montanaro, Ana. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid, España: Dykinson.
- Oyèronké Oyèwùmí. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera
- Paredes, Julieta. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa el Rebozo.
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Bolivia: Comunidad de Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, Julieta. (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus* [En línea], 7 (1), <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Sánchez, Rocío. (2015). Feminismo comunitario: Una respuesta al individualismo. *La Jornada*, N° 224. <https://www.jornada.com.mx/2015/03/05/ls-central.html>
- Segato, Rita. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.