

## Feminismos Comunitarios de Ecuador y Bolivia: Genealogías Políticas y Epistemologías

**César Miguel Salinas Ramos**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Ciências Sociais, São Leopoldo, SP, Brasil

 [cesarsalinasramos@gmail.com](mailto:cesarsalinasramos@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0001-6304-1924>

 <https://doi.org/10.47734/lm.v18i31.2130>

 Publicado em acesso aberto sob uma licença [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) 

### Resumen

El feminismo comunitario expone la posibilidad de la construcción de una modernidad alternativa y diferente a la capitalista colonia actual. Exploramos las experiencias prácticas y teóricas de lo que se concibe como feminismo comunitario en Ecuador y Bolivia, mediante el análisis de los antecedentes históricos, el estudio de la coyuntura de estas emergencias y finalmente identificamos las bases epistémicas y políticas del feminismo comunitario andino. Los feminismos comunitarios descolonizan el feminismo desde el cuerpo – territorio mediante una praxis que lo recupera, sana y libera. La metodología del presente artículo consiste en una revisión bibliográfica de textos y producciones académicas calificadas.

*Palabras claves:* feminismo comunitario, epistemología, ñañakay, praxis

### Community Feminisms of Ecuador and Bolivia: Political Genealogies and Epistemologies

### Abstract

Community feminism exposes the possibility of building an alternative modernity different from the current capitalist colony. We explore the practical and theoretical experiences of what is conceived as community feminism in Ecuador and Bolivia, through the analysis of the historical background, the study of the conjuncture of these emergencies and finally we identify the epistemic and political bases of Andean community feminism. Community feminisms decolonize feminism from the body-territory through a praxis that recovers, heals and liberates it. The methodology of this article consists of a bibliographic review of texts and qualified academic productions.

*Keywords:* community feminism, epistemology, sisterhood, praxis

Recebido em 31/08/2022

Aceito em 26/09/2022

Publicado em 25/11/2022

## Introducción

Podríamos entender el proceso de configuración histórico de América Latina como la historia de resistencia a los procesos de colonización que pretenden el “control de la orientación, regulación y decisión del proceso de desarrollo mundial basado en el monopolio avanzado del sector del conocimiento científico y la creatividad ideal” (Mohanty, 2017, p. 313). La invasión y genocidio iniciado en 1492, estableció un sistema de dominación y administración de las poblaciones originarias mediante dispositivos estructurales característicos del sistema colonial capitalista. En este contexto, el análisis de categorías “ha tendido (...) a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables” (Lugones, 2008, p. 76). Por tal motivo, los aportes epistémicos propuestos por los feminismos comunitarios son analizados en su contexto histórico, social y político.

Para las Repúblicas modernas latinoamericanas los pueblos originarios se encuentran en un estado de inmadurez, potencialmente podrían convertirse en ciudadanos, dependiendo de la evangelización cristiana o educación para el progreso a la que tengan acceso, posibilidad controlada estructuralmente por el “colonialismo interno, que ha permitido a las élites mestizo - criollas escamotear las luchas indígenas y reciclarse en su control sobre el aparato del estado” (Cusicanqui, 2015, p. 19). Tanto la evangelización como la educación estatal prolongan el patriarcado y la sumisión de las mujeres blancas, mestizas, indígenas y negras al orden familiar tradicional católico. Por tal motivo, nos aprestamos acompañar el proceso de construcción de un feminismo comunitario producto histórico de las luchas de indígenas y mujeres de clases populares de Ecuador y Bolivia. De manera concreta, desarrollamos genealogías políticas e identificamos los aportes epistémicos de los feminismos comunitarios andinos.

La metodología del presente artículo consiste en una revisión bibliográfica de textos y producciones académicas calificadas. El texto presenta los siguientes apartados: 2. Contextos de las emergencias de los Feminismos Andinos en Ecuador y Bolivia; 3. Los diversos feminismos andinos; 4. Aportes de las epistemologías feministas comunitarias andinas; y 5. Consideraciones finales.

## **Contextos Emergentes de los Feminismos Andinos en Ecuador y Bolivia**

En el presente apartado revisamos el contexto, los antecedentes y relaciones históricas en los que surgen los feminismos comunitarios andinos en Ecuador y Bolivia. Como historia compartida entre los países andinos se observan procesos de resistencia protagonizados por los pueblos indígenas, levantamientos en contra del orden colonial liderado en muchos de los casos por mujeres. Resalta el caso de Lorenza Abimañay junto con Jacinta Juárez y Lorenza Peña en la “lucha en Riobamba en la sublevación de 1803. El motín de las Recatonas de Pelileo, en 1780, las sublevaciones de Licto, Columbe y Guamote en la provincia de Chimborazo, en 1803” (Pequeño, 2007, p. 7). En Bolivia, Bartolina Sisa Vargas lideresa indígena que luchó junto con su compañero Tupac Katari, y organizó varias movilizaciones armadas en las que resalta el cerco de la ciudad de La Paz (1780), fue presa y ejecutada por el orden colonial.

Durante el proyecto colonial se administra la población indígena bajo dos orientaciones: la primera, hacia la extirpación de ideologías paganas y la evangelización católica; y la segunda, hacia la administrar de mano de obra sobreexplotada. Para conseguir los propósitos coloniales se usaron la encomienda y la mita, que sistemáticamente diezmaron la población indígena. La encomienda y mita fueron instituciones socioeconómicas, políticas y religiosas mediante las cuales los indígenas eran obligados a trabajos forzados en plantaciones o en explotación mineral, como parte del proceso de evangelización y conversión al catolicismo,

se pretendía que humanamente se cometiera inequidades o equitativamente se sumaran injusticias. Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas (...). Sin las faenas del indio americano se habría vaciado las arcas del tesoro español (Mariátegui, 2005, p. 41).

Durante el siglo XVI – XVII se configura un mundo feudal modernizado, promovido por la inserción de las economías latinoamericanas en el mercado global, proceso que lentamente se moviliza hacia una modernidad feudalizada. Dichas condiciones fueron actualizadas por el proyecto republicano durante el siglo XIX y por la profundización del capitalismo periférico durante los dos últimos siglos, de manera concreta en las últimas décadas bajo el modelo neoliberal.

En Ecuador durante el siglo XX, podemos dividir en dos campos de acción la participación política de las mujeres indígenas: Primero,

en la esfera particular, familiar y doméstica, (...) esposa, madre, ama de casa, dedicada a sus hijos y esposo, alimentándoles, cuidando de sus chacras y animales, dedicadas al comercio menor o informal. (...) han ido informándose, aprendiendo sobre organización y estrategias (Cotacachi, 2009, p. 95).

Segundo, “en la esfera pública, muchas mujeres fueron ingresando a las organizaciones, en algunos casos a pesar de la oposición de familiares; hombres, mujeres y dirigentes de sus propias organizaciones” (Cotacachi, 2009, p. 96). Paralelamente, ubicamos tres momentos en el siglo XX de transformaciones cualitativas de la condición social, política y económica de la población indígena en el Ecuador. 1. Liderada por Dolores Cacuango (1881-1971) mediante la alianza de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) (1944) y el Partido Comunista (PC) (1928); 2. Desde mediados del siglo pasado organizaciones indígenas,

“vinculadas con la Iglesia: por un lado, la Iglesia Evangélica con el Instituto Lingüístico de Verano; y, por otro lado, la educación popular de la Teología de la Liberación con Monseñor Leónidas Proaño [1954-1985] en Chimborazo y los salesianos en la Amazonía” (Caguana, 2018, p. 81).

Y, 3. desde la década de los ochenta del siglo pasado “cuando el Estado centralizó la educación intercultural bilingüe al sistema nacional educativo” (Caguana, 2018, p. 81).

Analizando el primer momento, la incipiente participación política indígena femenina se activa en la interacción con los partidos políticos de izquierda, el Partido Socialista del Ecuador (1926) y el Partido Comunista del Ecuador. Durante este periodo resalta la participación de Tránsito Amaguaña (1909-2009) y Dolores Cacuango, “lideresas indígenas que luchan por la recuperación de los derechos de las mujeres y de las comunidades indígenas” (Carvallo, 2005, p. 21). La alianza entre la izquierda y las comunidades indígenas permite la interacción entre las lideresas antes mencionadas, y militantes de izquierda como María Luísa Gómez de la Torre (1887-1976) y Laura Almeida (1925-1981), relacionadas con la educación indígena.

Desde 1930, se dan procesos de,

recuperación de las tierras productivas de las haciendas, movimiento que dura aproximadamente cincuenta años donde se combinan, alzamientos, negociaciones, compras, ocupaciones de hecho, regado de sangre como tributo a la Pachamama (Cotacachi, 2009, p. 97).

Al fragor de la lucha social en 1937 se expidió la Ley de Comunas; en 1944 se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), “de la cual Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña fueron sus promotoras y dirigentes” (Pequeño, 2007, p. 6). Durante este periodo las organizaciones indígenas tienen como objetivo principal el rescate y liberación de la tierra, y precisamente la alianza con las izquierdas les permitió: “1. la recuperación de una buena parte

de las tierras, 2. la reconstitución de territorios étnicos, 3. el vigoroso crecimiento del número de comunas y 4. un sostenido crecimiento demográfico indígena sin aculturación” (Cotacachi, 2009, p. 98). Entendemos sin aculturación, a los procesos educativos y de resistencia social mediante los cual los indígenas comienzan a reflexionar críticamente sobre el proceso de colonización en el que vivimos.

En el caso boliviano, la Revolución Nacionalista Boliviana de 1952 (1952-1964) y la Reforma Agraria (1953), incluyeron en la vida nacional a la población indígena como campesinos, lo cual posibilitó su participación política en y mediante las distintas organizaciones sindicales. La Revolución del 52 fue un proyecto político liderado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en alianza con liberales y comunistas, transformó el modelo socioeconómico en Bolivia. Hecho histórico que motivo los procesos de transformación posteriores,

Lo más interesante políticamente del fenómeno de la insurgencia india, es que le plantea por primera vez al conjunto de la sociedad boliviana la posibilidad de indianizarse y de superar las visiones externas, esencialistas y cosificadoras de lo étnico (Cusicanqui, 2015, p. 7).

Esta inserción bajo la perspectiva de clase escondía un racismo estructural que impedía formalmente al indígena ejercer su condición de ciudadanía.

En este contexto, en 1975, la lideresa minera Domitila Chungara (1937-2012), secretaria del Comité de Amas de Casa del Distrito Minero Siglo XX, participó en la Tribuna de la sociedad civil de la Primera Conferencia Internacional de la Mujer (1975), durante el periodo final de las dictaduras bolivianas. Chungara había expresado la incomodidad por participar en eventos de mujeres, porque las participantes de estos espacios eran profesionales, políglotas, de clase media y alta. De forma concreta se entiende como el discurso feminista occidental define a las “mujeres del tercer mundo como un grupo homogéneo, sin poder, y a menudo colocadas como la víctima tácita de sus propios sistemas culturales y socioeconómicos” (Mohanty, 2017, p. 318).

El Comité de Amas de Casa del Distrito Minero son parte orgánica de la estructura sindical. De forma similar en Ecuador, las organizaciones políticas de izquierda mantuvieron una constante cercanía con las organizaciones campesinas e indígenas. En Bolivia se resalta la importancia del movimiento katarista-indianista (1970-1980), que

“constituyó un nuevo campo ideológico, descentrado de la lectura estatal homogeneizadora, subvirtiendo la pax nacionalista y la hegemonía del nacionalismo revolucionario como esquema ideológico integrador, vía revolución o nación, condenaba a las poblaciones indígenas a un destino subordinado” (Cusicanqui, 2015, p. 4).

Se identifica un proceso de ciudadanía forzada de las poblaciones indígenas a través del ejercicio de violencia física y simbólica. La ciudadanía es una condición de la población blanca mestiza, de tal forma que la única posibilidad de existir políticamente para una indígena era asumirse como obrera o mestiza. En este contexto el katarismo es una de las articulaciones indígenas radicales,

que defienden la abolición de las construcciones políticas y, en primer lugar, de los estados criollos impuestos a los indígenas por la modernidad eurocéntrica. La lucha de clases y el conflicto étnico-civilizatorio se entrelazan así en una poderosa historia de combate: Esta casta [el criollo mestizo blanco], que nació contra el indio, ha dependido sistemáticamente - de su vida, éxito y fracaso - y sirvió - y lo usa (Gal, López, & Turrión, 2007, p. 136).

En este contexto de influencia de la ampliación del horizonte de lo posible, se da la primera crisis de identidad del feminismo boliviano, durante la dictadura de Hugo Banzer (1971-1978), cuando se usó “la fundación de Organizaciones No Gubernamentales [ONGs] [como] una estrategia de autonomía frente a los partidos políticos de izquierda donde militaban las primeras feministas de la segunda ola” (Fernández, 2013, p. 65). A mediados de los años ochenta del siglo pasado, se manifiestan activamente las organizaciones feministas – sobre todo urbanas - críticas de la relación del feminismo boliviano con las izquierdas.

Estas organizaciones se plantearon realizar diferentes estrategias de acción social destinadas a las mujeres subalternas, (...) de incidencia política hacia un Estado en proceso de democratización, con el que habían tenido un claro antagonismo durante las dictaduras (Fernández, 2013, p. 53).

Durante los ochenta se impuso la ideología del desarrollo en las principales organizaciones feministas, evidente en un “primer viraje discursivo, de la democracia y el marxismo, hacia el desarrollo humano, los derechos humanos y la lucha contra la pobreza” (Fernández, 2013, p. 53). El proceso neoliberal es profundizado por Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), gobierno que promueve la configuración de un lobby de los derechos de las mujeres conformado por una triada: “las ONGs, la cooperación internacional y el Estado neoliberal. Durante este periodo se tiene como protagonista a la tecnocracia de género como parte de esta institucionalidad, llamado como feminismo híbrido” (Fernández, 2013, p. 53). Feminismo que se mueve entre el activismo y la tecnocracia laboral. Por otro lado, se generan exilios de lideresas y pensadoras que se articulan al flujo de pensamiento latinoamericano. Teniendo como contexto las luchas étnico-nacionalistas y de clase, paradójicamente aparece el feminismo comunitario como una ideología de la complementariedad de género contra la ideología feminista que defiende la autonomía y la igualdad de las mujeres frente a los hombres.

Como hemos visto, los intentos de las mujeres de la burguesía por forjar alianzas con las campesinas fueron infructuosos y no recibieron el apoyo del sector autonomista de las bartolinas, pese a que este grupo tenía planteamientos antipatriarcales (Fernández, 2013, p. 54).

En Ecuador, a inicios de los años ochenta, los movimientos de mujeres concentraron sus esfuerzos en la elaboración de propuestas legislativas a favor de las mujeres,

sin considerar la realidad étnico-cultural, y la creciente necesidad por esbozar políticas públicas con enfoques de género. Se pensaba (...) que el cambio de legislación se traduciría en resultados concretos e inmediatos en cuanto a la realidad de la mujer (Pacari, 2002, p. 46).

En el caso de las mujeres indígenas, “se confabulan los dos sistemas en su contra: el patriarcal y el monoétnico” (Pacari, 2002, p. 46). Los espacios de participación política disponibles para las mujeres de comunidades originarias eran casi exclusivamente en las organizaciones indígenas y campesinas, inicialmente la FEI, y desde inicios de la década de los 70 del siglo pasado, la Confederación de Pueblos y Nacionalidades Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI) (1972) y posteriormente en la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (1986) (CONAIE). Dentro de estas organizaciones las mujeres se autoidentifican como guardianas comunitarias que

puede ser visto como la inocente aceptación de las representaciones y las funciones que les han sido asignadas por otros. Más bien, se trata de una estrategia discursiva que enaltece y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento (Pequeño, 2007, p. 15).

Podemos concluir que la fuerte relación entre las organizaciones originarias y las izquierdas permitieron la participación de lideresas indígenas en la vida política de nuestras republicas. Relación que entra en crisis desde los años ochenta por el incremento de la presencia de ONGs y cooperación internacional, que actúan como interlocutores y mediadores de las mujeres indígenas frente a la institucionalidad nacional e internacional.

### **Feminismos Andinos en Ecuador y Bolivia**

En el presente apartado nos enfocamos en identificar las relaciones, acontecimientos y actoras que han dado vida al feminismo comunitario andino en Ecuador y Bolivia, identificaremos similitudes, diferencias y encuentros posibles. Nuestro análisis gira en torno a la resistencia feminista comunitaria frente a las políticas neoliberales, “que implicó el fortalecimiento del extractivismo y de la división internacional del trabajo en perjuicio de las

mayorías empobrecidas, fundamentalmente mujeres de los sectores populares, indígenas, afroamericanas y campesinas” (D’amico & Pessolano, 2012, p. 27). Y por otro lado, contextualizaremos las movilizaciones que generó las Conferencias Mundiales sobre la Mujer de 1995.

La primera crisis del movimiento feminista boliviano se da en confrontación con los movimientos políticos de izquierda en busca de autonomía, durante la década de los ochenta, época de resistencia a la dictadura. La segunda crisis aparece como un “desafío a la influencia de las ONGs, a la Cooperación Internacional y al Estado Neoliberal” (Fernández, 2013, p. 69) confrontación que acontece durante el proceso a Beijing, y que fue denunciado por el colectivo Mujeres Creando. En 1992, María Galindo, funda este colectivo junto a Mónica Mendoza y Julieta Paredes, dos años después de que María y Julieta regresaran de “su exilio sexual, humano y político en Italia” (Pou, 2016, p. 61). Las Mujeres Creando presentaron un documento titulado, “Dignidad y Autonomía”, en el que expresaban que las ONGs pretendían ser las “interlocutoras ante el Estado, ante el gobierno y [manejar] sus relaciones internacionales, en suma, quieren hablar a nombre nuestro, como si nosotras no tuviéramos boca, ni propuestas” (Fernández, 2013, p. 71). Diferenciándose dos corrientes dentro del feminismo boliviano: institucionales y autonomistas. De forma similar, a nivel regional en el

VII Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe”, en 1996, (...) se nombró feminismo institucional al sector de feministas que renunció a las utopías de cambios revolucionarios, se acomodó y decidió incluirse en el patriarcado neoliberal (Carvajal, 2012, p. 92).

Las disputas entre las diversas corrientes feministas fomentaron una crítica al uso de la categoría mujer en general por “encubrir una nueva hegemonía de clase, raza y de generación entre las mujeres” (Fernández, 2013, p. 72). De cierta forma se repite lo acontecido con Domitila Chungara en la Tribuna Alternativa de la I Conferencia de la Mujer de México de 1975. Estos espacios siguen estando dispuestos para mujeres clase media, políglotas y profesionales mientras las mujeres populares, campesinas e indígenas son simples invitadas, entre el exotismo y la legitimación populista colonial. Y si bien existían varias organizaciones de mujeres al interior del movimiento sindical, los partidos de izquierda y las organizaciones estudiantiles no se agrupaban en torno a las demandas feministas. Pese a aquello es en estos espacios estudiantiles y sindicales donde se dan las primeras organizaciones feministas.

Además de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, realizados desde 1981, cada dos años primero y luego cada tres, a nivel interno del Ecuador “se organizaron en 1986 y 1987 los encuentros de Ballenita y en 1988 el encuentro de Jambelí a los que asisten (...) afros, indígenas y mestizas” (Herrera, 2005, p. 25). En 1983, se creó la Secretaria Nacional



de Organizaciones Populares de Mujeres. “Pero es en 1987, (...) [que] surge la idea de una convergencia denominada Acción por el Movimiento de Mujeres” (Herrera, 2005, p. 26). Todo este cumulo de experiencias teóricas y prácticas de los movimientos de mujeres dinamizaron el accionar de indígenas dentro de sus organizaciones, aporte que confluyó en un proceso más amplio de reivindicación de los pueblos originarios,

el levantamiento indígena nacional de 1990 (...) Dejaron de ser sujetos de un Estado, afirmaron su condición de agentes sociales que exige no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como pueblos. También dejaron de ser en la escena política, una imagen manipulada en juego entre fuerzas partidarias blanco-mestizas, como lo había sido entre liberales y conservadores a fines del siglo XIX, y a lo largo del siglo XX, sin mayores cambios entre izquierda y derecha (Guerrero, 2010, p. 155).

Las organizaciones indígenas lideran la resistencia al neoliberalismo, asumen una oposición férrea al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y al Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos de América, lo que dinamizó la participación política de las bases en Asambleas Locales y en la gobernanza de Gobiernos Locales Descentralizados (GADs). “Hasta 1995 el movimiento feminista ecuatoriano se expresa como una corriente radical de la lucha de género que se articula con otros debates de la desigualdad y la estructura de clase, étnica y de género” (Santillana, 2012, p. 3).

A finales de los noventa se impone un feminismo institucional, un feminismo de Estado o Femocracia, “que es correlativo con el feminismo liberal y que tiene mucha fuerza en la década de los noventa y el feminismo de izquierda que es el que va asumiendo protagonismo desde 1995 y alcanza su mayor fuerza a lo largo del 2000” (Santillana, 2012, p. 4). Por otro lado, se dinamiza la actividad feminista fuera del Estado y su interacción con otras organizaciones, “se produjo otro sentido de los encuentros de clase y género dentro de los movimientos y organizaciones sociales que cuestionaban al neoliberalismo, a las relaciones machistas y exigían Asamblea Constituyente y Estado Plurinacional” (Santillana, 2012, p. 5). La lucha feminista bajo la influencia liberal camino a Beijing obtendrá sus logros más significativos en la Constitución de 1998, donde se integraron los derechos de la mujer al cuerpo constitucional del Ecuador mediante la creación del “Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) (1997) y otros organismos especializados como la Defensoría de la Mujer y la Comisión Legislativa Especializada de la Mujer y la Familia” (Santillana, 2012, p. 5). Además, se declara al Estado Plurinacional y Multiétnico.

El proceso hacia Beijing permitió en Bolivia como en Ecuador y en la región, “legitimar y potenciar un proceso, hasta entonces incipiente, de institucionalización de la perspectiva transversal de género en el Estado, dándole un soporte y legitimación internacionales”

(Fernández, 2013, p. 76). De forma paralela y relacionada “las mujeres campesinas consolidaban su participación en los procesos organizativos de la subalternidad, que en la etapa neoliberal vivieron grandes transformaciones” (Fernández, 2013, p. 81). En Bolivia, durante este periodo de resistencia al neoliberalismo,

en 1995 la marcha de las coccaleras “por una vida sin violencia” (...) la denuncia de la guerra de la coca (1994) (...) la Marcha de 1996 por la Tierra, el Territorio y la Vida, (...) [arrancaron] al gobierno la ley INRA que vino a denominarse “segunda reforma agraria” (Fernández, 2013, p. 84).

Estas movilizaciones sumado a la Ley de Participación Popular de 1994 y la municipalización en la estructura administrativa del Estado generó un proceso de activación política de distintos grupos subalternos, movimiento que tiene su cumbre en el ciclo rebelde 2000-2005. Como resultado de la guerra del agua del 2000 y las guerras del gas de 2003 y 2005, se inaugura una nueva etapa de cuestionamiento al neoliberalismo, lucha que “rompe la continuidad del tiempo, el Awqa Pacha<sup>15</sup>, y emerge un tiempo extraordinario de las luchas más enérgicas y generalizadas” (Gutiérrez, 2017, p. 68). Movimiento que tiene su “desenlace en la elección de Evo Morales en 2005 y la convocatoria a una Asamblea Constituyente en 2006” (Ponce, 2012, p. 141). Una de las demandas centrales fue la declaración del Estado boliviano como plurinacional.

La Plataforma de Lucha del VI Congreso de las bartolinas si bien demandaba la igualdad entre hombres y mujeres, se le asignaba a la mujer

el rol de madres reproductoras de la cultura, señalando el deber de recuperar los valores culturales e inculcar y orientar a nuestros hijos para evitar que se conviertan en simples seguidores y consumidores de culturas foráneas (Fernández, 2013, p. 82).

Además, la inserción de mujeres en el parlamento boliviano “crea el feminismo parlamentario: un activismo feminista en el Parlamento compuesto por mujeres parlamentarias organizadas” (Fernández, 2013, p. 88). Proceso posible en mucho por la promulgación de la Ley de Cuotas de 1997 a favor de la equidad de género en la participación política. En primera instancia esta representación política se relaciona con el feminismo señorial que involucra la participación femenina aristocrática o burguesa en el parlamento. En este contexto, surge una crítica al presupuesto feminista de hermandad, solidaridad femenina o sororidad a priori, “ni la solidaridad ni la resistencia pueden darse por sentadas, sino que se crean en el curso de las interrelaciones” (Fernández, 2013, p. 98). De forma similar dentro de los grupos subalternos, en

---

<sup>15</sup> “El tiempo mítico del Awqa (o Pachakuti) que representa el final de una etapa con características específicas y el inicio de otra con características diametralmente opuestas (awqa = contrarios que no se pueden juntar)” (Ruiz, 2017, pág. 5).

1993, se había creado la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar (FENATRAHOB) que “denunciaban que su actividad no era considerada como trabajo, ni por sus patronos, ni por los propios sindicatos bolivianos” (Fernández, 2013, p. 99). Apenas hasta 1997, conseguirán una ley que defienda sus derechos laborales. En este conjunto de relaciones se juegan las fricciones entre las condiciones interseccionales de clase, etnia y género.

En el 2006, con la victoria del Movimiento Al Socialismo (MAS), y la instauración de “la Asamblea Constituyente presidida por la indígena Silvia Lazarte se aprobó el carácter plurinacional del Estado con el apoyo explícito de [Evo] Morales, y el país pasó a denominarse Estado Plurinacional de Bolivia” (Ponce, 2012, p. 141). Así, se da un proceso de reconfiguración de fuerzas y poderes al interior del país,

los discursos sobre el indio han pasado de una etapa en la que se negaba de modo absoluto la existencia política y cultural de los indios y las indias, a una nueva fase, en que la noción de pueblos originarios, encasillados en treinta y seis mapas o territorios cerrados, parece a la vez superar el horizonte homogeneizador del Estado del 52 y prolongar su misión mixtificadora (Cusicanqui, 2015, p. 3).

Si bien puede verse una,

suerte de travestismo de las élites, que parecen recoger de buen agrado el desafío de la insurgencia indígena, (...) al cabo de un tiempo acaban expropiando y deformando sus demandas, hasta convertirlas en dispositivos de una nueva ingeniería estatal (Cusicanqui, 2015, p. 4).

Proceso que permitió a las mujeres indígenas el acceso a nuevos espacios de representación estatal que antes eran ocupados exclusivamente por mujeres blancas o mestizas, clase media o alta. Dentro de las organizaciones sociales y políticas que sustentan la base popular del gobierno del MAS, se establece una relación conflictiva entre las representantes políticas de las consideradas orgánicas o de pollera y las llamadas, invitadas (mujeres de clases populares o medias, profesionales y urbanas). Esta disputa se mueve en lo que Raquel Gutiérrez llama el campo de lo popular, el encuentro en las periferias urbanas entre campesinos, indígenas y sectores populares urbanos, en un proceso complejo de inclusión, exclusión, blanqueamiento y resistencia. “La crisis agrícola y mercantil ha despoblado los ayllus y muchos de sus voceros y representantes ahora viven en las ciudades” (Cusicanqui, 2015, p. 7).

Considerando que las relaciones orgánicas se construyen sobre dos ejes: el territorial y el organizativo, se establece, a la experiencia o praxis “como forma de legitimación en el marco de antagonismos políticos y no como algo dado, como una realidad prediscursiva, sino como un proceso en el que se crean subjetividades políticas” (Fernández, 2013, p. 157). Se abre la

posibilidad de pensar en un nivel más amplio y crítico las relaciones denominadas como sororidad, y se introduce una comprensión desesencializada mediante el uso de la palabra *Ñañakay*, palabra compuesta del quechua que significa, “hermandad entre mujeres” (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador & La Academia de la Lengua Kichwa, 2022), cuya fuerza se establece en el *kay*<sup>16</sup>, que hace referencia a una relación entre el “ser, tener y haber” (Grupo de Trabajo de Quechua en Internet, 2022); que se define en el acontecimiento o acto, en este caso en el encuentro, quehacer o praxis conjunta de mujeres. Nuestra principal referencia sobre *Ñañakay* como praxis son dos proyectos feministas. El primero en los andes argentinos, la Escuela de Gestión Social *Ñañakay*, impulsado por la Colectiva Las Inapropiables y Jardín SEOS Puentecitos. La iniciativa es uno de los proyectos Mauricio López 2015, pertenecientes al Área de Articulación Social e Inclusión Educativa de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina. Proyecto coordinado por Alejandra Ciriza. Iniciativa que se enmarca en la educación popular, organizado por y para mujeres. (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, 2022) Y la segunda referencia es Colectivo Social *Ñañakay* desarrollado en Lima – Perú, en San Juan de Miraflores, Ate, San Bartolo y en Callao (Bellavista). Proyecto que trabajo con comedores populares, cuyo objetivo es “construir una hermandad de mujeres peruanas libres, independientes y, sobre todo, empoderadas” (Colectivo Social *Ñañakay*, 2022).

En 2006 con la llegada de la Revolución Ciudadana (RC) al poder en Ecuador, se impulsó la constitución de Montecristi de 2008, “la Pacha Mama, se establece como sujeto de derechos, lo que supone el reconocimiento de sus propios valores independientemente del uso o utilidad que los seres humanos le otorguen” (D’amico & Pessolano, 2012, p. 29). Bienestar que, “no se trata del tradicional bien común reducido o limitado a lo humano, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo a los humanos de los cuales se requiere complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente” (D’amico & Pessolano, 2012, p. 25). En el 2008, se pasó del Estado pluricultural y multiétnico al Estado plurinacional e intercultural. Los pueblos indígenas prefirieron el uso de nacionalidad al de etnia porque, según Blanca Chancoso, de Pachakutik,

---

<sup>16</sup> Lo cual se relaciona con la categoría filosófica occidental: ser, “*kay* es el término quechua que equivale a: *einai* griego, *esse* latino y al ser castellano. En el idioma quechua como en griego y latín, *ser* involucra al mismo tiempo a ser y haber; a diferencia de estos idiomas, en castellano ser y haber son términos y conceptos distintos. (Mejía, 2011, p. 209) Lo particular de la comprensión del ser andino, es que se manifiesta de manera concreta y material, es decir, todo lo que hay en el mundo posee un ser, entendido como anima, todo lo que hay es. Lo que se entiende en el *kashay*, que es “el gerundio del verbo *kay* (estar siendo, existiendo, y habiendo), y que a su vez “expresa el ser dinámico y continuo de una persona; dinámico porque siempre va cambiando, sigue siendo porque a pesar de estar cambiando es el mismo sujeto a través del tiempo.” (Mejía, 2011, p. 229)

[e]se nombre [etnia] nos minimiza (...) huele mucho a estudio, a experimento. (...) En cambio, la nacionalidad para nosotros tiene otro concepto, es mucho más íntegra, se reconoce a la persona como un ser viviente (...) Nos han tratado de 'naturalito', de 'aborigen', un millón de nombres que nos han puesto, pero ninguno de ellos nos ha dado valor como personas, reconociendo nuestros derechos (Ponce, 2012, p. 142).

En Ecuador, la propuesta de Estado plurinacional e intercultural rescató una expresión usada por el etnógrafo soviético Yuri Zubritski, quien en los 70 manejaba un programa en lengua quechua en Radio Moscú Internacional (RMI).

Las nociones de Estado plurinacional y sociedad intercultural aparecieron por primera vez de manera más precisa en el proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) presentado en el marco del IV Congreso realizado en 1993 (Ponce, 2012, p. 138).

Resaltar que la relación entre la RC y el liderazgo patriarcal de Rafael Correa (2007-2017), “con los indios fue desde el principio compleja y cruzada por desconfianzas mutuas, situación a la que contribuyó su propuesta jacobina y el rechazo a las formas de corporativismo plebeyo características de los sectores indígenas/populares” (Ponce, 2012, p. 140). Desde las organizaciones feministas en oposición al gobierno, denominaron a las organizaciones feministas de izquierda ligadas a la RC, como un feminismo desarrollista, que,

plantea a la mujer como categoría necesaria de ser reconocida en la estructura económica, y así mismo vuelve a situar las características “innatas” de las mujeres en su mayor capacidad de ahorro, y si bien cuestiona el neoliberalismo y se articula en la propuesta de su superación, consensua con la ideología liberal y el proyecto de modernización (Santillana, 2012, p. 29).

Consecuencia de los procesos llamados como progresistas ha sido la modernización del modelo moderno extractivista y de sobre explotación de la mano de obra empobrecida, racializada y sexualizada. Podemos concluir, que se dio la inserción política, económica y constitucional de los pueblos originarios en la vida republicana mediante la creación de los estados plurinacionales y el reconocimiento constitucional de la Pachamama como elemento fundamental para la vida. De manera concreta los feminismos se mueven entre las alianzas con otras subalternidades y la autonomía. Las demandas que unificaron a los feminismos andinos durante este periodo giraban en torno al debate sobre la despenalización del aborto y la resistencia en torno a la protección de la Pachamama como reivindicación de los pueblos originarios.

## **Aportes de las Epistemologías Feministas Comunitarias Andinas de Ecuador y Bolivia**

La epistemología comprendida como la reflexión sobre el conocimiento y los saberes posee las características propias de las ciencias y filosofías occidentales, caracterizadas por un racionalismo universalista, antropocéntrico y eurocéntrico. De forma imperial se ha establecido la técnica occidental como superior e ideal para la reproducción del progreso en los tiempos del capitalismo contemporáneo. El método histórico usado para la sociabilización de la técnica, ciencia y filosofía de occidente en otras latitudes de la tierra ha sido la colonización imperial. La condición colonial significa,

negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir -como es claro- que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando -pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución- los restos del anterior (Polar, 2003, p. 13).

En los siglos XVII – XVIII se configura el modelo subjetivo de los colonizados impulsado desde la Corona, que estimuló un proceso de mestizaje cultural, que niega o invisibiliza nuestros orígenes indígenas y valora como superior nuestros orígenes criollos y mestizos. Proceso en el que cada forma social,

para reproducirse en lo que es, intentaría ser otra, cuestionarse a sí misma, aflojar la red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas (Echeverría, 1988, p. 138).

Por otro lado, a nivel objetivo en el aspecto económico, la inserción en el tráfico internacional de mercancías favoreció la exportación de manufacturas y producto agropecuarios, lo que debilitó el tráfico ultramarino de minerales y esclavos,

una cosa decae al principio, el régimen de la encomienda, propio del feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalada, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la edad media en Europa (Echeverría, 1988, p. 50).

En este contexto la población indígena vive en condición de sobre explotación, exclusión y negación. Los feminismos comunitarios exponen la explotación que viven las mujeres indígenas por el régimen colonial patriarcal y capitalista. “La propuesta decolonial propone un

desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión democrática imperial” (Lugones, 2008, p. 57). Para pensar en las bases epistemológicas, trabajada por Patricia Hill Collins, Bell Hooks, Angela Davis, Gloria Anzaldúa, entre otras.

La interseccionalidad asume que existe una matriz de dominación, pero en esta matriz se interseccionan varias formas de opresión: raza, género, sexo, clase, con este análisis se ha demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer (Lugones, 2008, p. 77).

María Lugones realiza una crítica a la episteme moderna de origen occidental, “el análisis de categorías ha escondido la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres y a los negros” (Lugones, 2008, p. 76). En este sentido precisamente, “el concepto de interseccionalidad ha demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberadoras llevadas a cabo en el nombre de la Mujer” (Lugones, 2008, p. 77).

Julieta Paredes llama la atención, que el feminismo comunitario surge del encuentro entre el feminismo decolonial y el feminismo indígena. Es decir, los feminismos comunitarios se desprenden de la configuración histórica de las clases subalternas que resisten al sistema capitalista colonial. Las mujeres indígenas comprenden que “el feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (Paredes, 2010, p. 77). En Bolivia y Ecuador el feminismo comunitario se configura en los espacios simbólicos, materiales, físicos y políticos subalternizados; pueblos y comunidades, principalmente de la ruralidad, se articulan con las clases populares de las periferias de las grandes ciudades. Son un

conjunto de esperanzas y prácticas de transformación y subversión de relaciones de dominación y explotación, (...) en los Andes y Mesoamérica, desde principios de 1994 y durante las luchas más intensas de la primera década del siglo XXI (Gutiérrez, 2017, p. 67).

Los ejemplos son muchos, el levantamiento prolongado del Inti Raymi en Ecuador, la lucha por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) o la Guerra del Agua en Cochabamba – Bolivia. El feminismo comunitario,

reconceptualiza el feminismo con la idea de descolonizarlo, elaborando una teoría social propia, que explica el sistema de opresiones que no solamente vive la mujer sino la humanidad y la naturaleza, esta teoría también es fundamentalmente praxis (Guzman, 2019, p. 27).

Aparece la comunidad como un proyecto autónomo parte de un bloque histórico, parte de un horizonte utópico. “La enunciación de esta propuesta es a través del *feminismocomunitario*, en una sola palabra porque la comunidad no es una teoría o una ideología, la comunidad simple o complejamente es” (Guzman, 2019, p. 27). El feminismo comunitario, decolonial e indígena tienen una articulación común, se encuentran en una misma praxis, “los ejes de esta forma de lo político suelen ser el cuidado - conservación, así como la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente que garantizan la posibilidad de reproducción de la vida colectiva” (Gutiérrez, 2017, p. 72). A diferencia de occidente que prioriza lo universal los pueblos americanos priorizan las prácticas comunitarias,

cotidianas y locales que, para solucionar problemas específicos o para satisfacer necesidades urgentes, son desplegadas, reactualizadas, adaptadas y recreadas, una y otra vez, por diversos acuerdos —antiguos y modernos— de hombres y mujeres (Gutiérrez, 2017, p. 75).

El cuidado se expresa de manera política y pública en las luchas de resistencia por preservar y/o recuperar lo común, mediante huelgas y/o asambleas,

el uso sistemático de la palabra para la deliberación colectiva de los fines que buscan ser alcanzados, la delimitación de un perímetro que distingue a los que están incluidos en el sistema o red —los cuales toman parte en la asamblea y contribuyen a producir la decisión común— y, finalmente, la institución de conjuntos normativizados de obligaciones y compromisos con aquello que se está produciendo en común, a partir de cuyo cumplimiento se obtienen derechos de usufructo y garantías de posesión (Gutiérrez, 2017, p. 79).

Por ende, el feminismo comunitario, se define como la praxis descolonizadora y liberadora de la comunidad. Pretende, “romper con la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos, que ha implicado la exclusión y la invisibilización del saber de los sujetos subalternizados” (Curiel, 2014, p.57). El feminismo comunitario ha sido tratado tradicionalmente desde el esencialismo y/o exotismo, de forma similar al tratamiento dado a la mujer indígena como objeto monolítico a ser representado por su marido dentro de la comunidad o por las feministas de clase media o alta ante la institucionalidad política y/o económica nacional y/o internacional. La movilización de los feminismos comunitarios (en interacción con los feminismos autonomistas, decoloniales, desarrollistas, institucionales, parlamentarios) genera una crítica interna y cambios dentro de sindicatos, partidos políticos y principalmente dentro de las propias comunidades.

En este sentido descolonizar el género, “significa decir que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades pre coloniales” (Paredes, 2010, p. 73). Es



decir, se plantea la “desmitificación de la concepción armoniosa del chacha-warmi (hombre-mujer)” (Paredes, 2010, p. 78). Para los pueblos indígenas “lo femenino siempre estará junto a lo masculino, las personas, animales, plantas, y demás seres. Lo masculino y lo femenino diferentes, pero complementarios para formar el “ser” o “runa” (ser humano) y conformar el todo integral, cósmico y holístico” (Cotacachi, 2009, p. 43). Bajo esta concepción se esconde un “patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresiones contra las mujeres originarias. (...) Norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres, hombres y de estos en su relación con el cosmos” (Cabnal, 2010, p. 14). Concepción que fortalece la lógica binaria<sup>17</sup> impuesta por el pensamiento occidental.

En el caso del territorio-cuerpo, la comprensión de la opresión sexual y la dominación colonial como dos caras de una misma represión que se entreteje les permite a las feministas comunitarias oponerse a todas las formas de opresión del capitalismo patriarcal que saquea sus cuerpos y sus territorios pero, al mismo tiempo, les permite develar y desafiar la imposición del rol de cuidadoras y reproductoras que recae sobre sus vidas y cuerpos, y que se sostiene en los fundamentalismos étnicos de su propia cultura (Torres, 2018, p. 249).

Los feminismos comunitarios son parte del reencantamiento del mundo en contra del proceso de matematización racionalista de la realidad promovida por occidente, llamado por Max Weber como el proceso de desencantamiento del mundo. El feminismo comunitario propone, de forma similar que el feminismo chicano que explica Gloria Anzaldúa (2016) reinterpretar la genealogía de la espiritualidad indígena en profundidad, es decir, “resignificar lo comunitario o que la comunidad reconozca la autonomía y promueva relaciones de horizontalidad y reciprocidad entre sus miembros o entre los géneros (Torres, 2018, p. 254). En otras palabras, se plantea rastrear o redescubrir una genealogía compleja y creativa desde las transformaciones impulsadas por las mujeres en comunidad, aquí y ahora.

El feminismo comunitario emprende un proceso de desesencialización y desidealización de la comunidad, denuncia patriarcados de origen ancestral fortalecidos por la colonia y posteriormente por el capitalismo, identifica su mayor expresión en la dominación del territorio-cuerpo de las mujeres diversas, y promueve una praxis liberadora que defiende la tierra-territorio comunitario.

---

<sup>17</sup> Es necesario mencionar que los principios andinos de la reciprocidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad involucra una serie de relaciones dialécticas diferentes a la comprensión binaria occidental. “La dialéctica de la dualidad andina muestra muchos rasgos dinámico – contradictorios: 1) Yanantin, la paridad de los opuestos:  $A \leftrightarrow B$ . 2) Masintin, la paridad de iguales:  $C1=C2$ . 3) Tawantin, la paridad de pares:  $(A \leftrightarrow B) - (C1=C2)$ . 4) Tawapaqa, la relacionalidad, suma de todos los vínculos: ‘ $\leftrightarrow$ ’ + ‘ $\leftarrow$ ’ + ‘ $\rightarrow$ ’. 5) Ayninakuy, la correspondencia de A en B y de C1 en C2. 6) Tinkunakuy, la complementariedad armoniosa  $A \leftrightarrow B$  o encuentro violento de  $C1=C2$ . 7) Yanapanakuy, la reciprocidad  $A \rightarrow B + A \leftarrow B$ . 8) Chawpi, mediación ‘ $\leftrightarrow$ ’ entre A y B y síntesis que conserva  $A+B = A \leftrightarrow B$ . 9) Tukuymikuyun, el movimiento y flujo vital entre  $A \leftrightarrow B$  o entre  $C1=C2$ . 10) Pachakuti, la inversión catastrófica de la relación desequilibrada  $B \leftrightarrow A$  hacia  $A \leftrightarrow B$  en equilibrio” (Flores, 2021, pág. 158). En este contexto podemos profundizar en el debate sobre el machismo originario, pudiendo asegurar por ahora, que como parte de la colonización la concepción binaria occidental se ha impuesto sobre la comprensión y prácticas de la dualidad andina.

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (Cabnal, 2010, p. 23).

Podemos decir, “que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial” (Cabnal, 2010, p. 15). La violencia colonial se expresa y actualiza mediante las políticas neoliberales como recrudescimiento de los mecanismos capitalista de expropiación de la vida, “la administración de la capacidad de las mujeres para reproducir la vida humana es uno de los mecanismos centrales de la explotación/ dominación patriarcal. Expropiadas, las biomujeres parimos corporalmente sujetos que se inscriben en genealogías paternas” (Ciriza, 2015, p. 85).

“La penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo” (Cabnal, 2010, p. 15). Es muy interesante como se prolonga la concepción de sujeto a la comunidad, por tal motivo, el territorio-cuerpo tiene su memoria corporal e histórica. El objetivo de este feminismo es recuperar, sanar y liberar el territorio-tierra-cuerpo de la expropiación y las violencias de los diversos patriarcados y de la modernidad capitalista actual. La episteme producida desde el momento de la invasión y coloniaje sólo comprende a nuestros pueblos como objetos de estudio, máximo como sujetos en potencia que podrían llegar a ser tales, mediante el accionar caritativo o reflexivo del colonizador.

La restitución de la historicidad de los sujetos subalternos —indios, mujeres, entre otros— y el reconocimiento de otras modernidades se convierte en un proyecto descolonizador que permite la emergencia de otras epistemes que construyen y habitan estos sujetos y que desafían las lógicas dicotómicas de la modernidad - colonialidad – pensar - hacer; cuerpo - razón; naturaleza - cultura; Occidente - no Occidente, entre otros— (Torres, 2018, p. 254).

Los feminismos comunitarios proponen una alternativa a la objetivación e instrumentalización de la naturaleza y seres humanos, se expresa otro tipo de correspondencia “la relación con la Pachamama es recíproca, ella garantiza la vida en comunidad y, a su vez, la comunidad trata con respeto a la pachamama, sin depredarla, sin eliminar, torturar y perseguir a los seres que están [en] ella” (Torres, 2018, p. 249). En la Cumbre de los Pueblos sobre el

Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en Cochabamba (2010), se postula la absoluta no-propiedad del cuerpo y la tierra.

El feminismo comunitario nace de la resistencia a “definir las labores indígenas y femeninas como labores menores, que no alcanzan a ser productivas sino meramente reproductivas” (Cusicanqui, 2015, p. 9). La priorización de la producción se relaciona con la necesidad capitalista de generar plusvalor como garantía de la acumulación de riqueza en pocas manos y no el Buen vivir generalizado. “En el tejido las mujeres incorporan lo ajeno para domesticarlo, para suavizarlo, y éste es el acto femenino por excelencia. Esto está detrás de las relaciones mercantiles y de las mediaciones con el mundo externo” (Cusicanqui, 2015, p. 20). Es decir, el mercado es resignificado como comunidad ampliada, y el comercio se convierte, en el

nexo de la comunidad con el mundo, entonces la colocación de las mujeres en la estructura de la sociedad indígena les otorga el poder de mediar con el exterior y con las fuerzas desconocidas y caóticas de la fertilidad, de lo silvestre y del mercado (Cusicanqui, 2015, p. 15).

Los feminismos comunitarios promueven un proceso de tejido o encuentros diversos, que siembra la constitución de un bloque histórico de oprimidos, en contraposición con la lógica del privilegio y exclusivismo epistémico, económico, estético, político y sexual de los poderes herederos del imperialismo occidental.

### **Consideraciones Finales**

Los feminismos comunitarios, se caracterizan por la praxis de mujeres y géneros diversos de indígenas y sectores populares, cuya emergencia se da como parte orgánica de comunidades y organizaciones indígenas cuyo objetivo es la descolonización de sus comunidades, en articulación con organizaciones de izquierda, anarquistas, sindicatos y demás colectivos críticos buscan configurar resistencias y alternativas a los patriarcados, colonialismos y capitalismo que configuran la esencia de las sociedades andinas.

- Los feminismos comunitarios tienen dos orígenes fundamentales, 1. los feminismos decoloniales de izquierdas y 2. los feminismos indígenas surgidos de las experiencias de las mujeres como parte orgánica de las organizaciones indígenas. Es claro la influencia de los feminismos: autonomista, desarrollista, institucional, estatal e híbrido.

- El objetivo del feminismo comunitario es descolonizar el feminismo, para lo cual se propone crear una teoría social que, de cuenta de nuestra realidad inmediata, cuyo principal

propósito es resolver los problemas que sufren los sectores populares, construyendo desde lo local una alternativa a la modernidad vigente.

- La forma política del feminismo comunitario es el cuidado y la reapropia de los medios necesarios para la vida frente al avance del neoliberalismo. Lo que significa una política que entiende la comunidad como la praxis de volver común algo mediante la participación activa de todos los beneficiarios. Lo que significa pasar de una priorización de la producción a la reproducción, es decir, privilegiar el cuidado de la vida como horizonte ético político. Las praxis se relacionan con la Ñañaakay (forma política femenina que permite el encuentro entre explotados u oprimidos que de ninguna otra forma serian parte de un proyecto común en esas condiciones objetivas) encuentro que configura la posibilidad de articular un bloque histórico de los oprimidos en su quehacer revolucionario solidario.

- El feminismo comunitario identifica diversos patriarcados impulsados por los proyectos históricos de sociedades que han sido implementados a lo largo de nuestra historia: El proyecto colonial Inca, el proyecto colonial europeo, el proyecto republicano criollo - mestizo, y el capitalismo en su actualidad neoliberal.

- Desde el patriarcado originario se impone un machismo y binarismo cosmogónico, reforzado por el catolicismo colonial y por el capitalismo neoliberal. El feminismo comunitario profundiza en la cosmogonía andina, resignificando ritos y prácticas que fomentan la autonomía, horizontalidad y reciprocidad como fundamento tradicional de las comunidades andinas, extendiendo estos valores a las relaciones entre géneros diversos.

- La epistemología universalista, racionalista y abstracta kantiana se basa en una ética de la verdad, cuyos mecanismos terminan subsumidos en los requerimientos de la productividad capitalista como única verdad posible. Los feminismos comunitarios generan una ruptura conceptual y promueven una reconceptualización desde el cuerpo – territorio explotado, racializado, sexualizado, saqueado y violado (cuerpo-comunidad-cosmos) mediante una praxis que busca recuperar, sanar y liberar.

## Referencias

- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Caguana, A. R. (2018). Género e interculturalidad: Hacia la búsqueda de un feminismo indígena ecuatoriano. *Revista Pucara*, 29, 71-88.
- Carvajal, J. P. (2012). Las trampas del patriarcado. En C. F. Emancipación (Ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia*, (pp. 89-112). Creativa.
- Carvalho, M. M. (2005). Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador. En M. M. Carvalho, E. Quinatoa Cotacachi, E. León, L. Moscoso Cordero, & J. Carrasco Molina (Eds.).

*Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador*, (vol. 6, pp. 17-41). Imágenes de Identidades.

Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: Encrucijadas y tensiones. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, II(3), 83-104.

Colectivo Social Ñañakay (2022, 17 de sept.). *Colectivo Social Ñañakay*. Obtenido de Colectivo Social Ñañakay: <https://tejiendopuentes.org/nanakay/>

Cotacachi, E. Q. (2009). Mujeres e identidades étnicas. En E. B. Ortiz (Ed.). *Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador*, (vol. 6, pp. 42-104). Biblioteca Básica de Quito.

Cusicanqui, S. R. (2015). Violencia e interculturalidad: Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Telar*, 15, 49-70.

D'amico, P., & Pessolano, y. D. (2012). Diálogos entre feminismos y BuenVivir/Vivir: Distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro. *Revista-confluencia*, 13-35.

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador & La Academia de la Lengua Kichwa. (2022, 17 de sept.). *Kichwa Diccionario Online*. Obtenido de Kichwa Diccionario Online: <https://www.kichwa.net/glossword/index.php/term/1,32525.xhtml>

Echeverría, B. (1988). *La modernidad de lo Barroco*. ERA.

Echeverría, B. (2011). *Antología, Bolívar Echeverría: Crítica a la modernidad capitalista*. Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. (2022, 17 de sept.). *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=stRTzawyOG4>

Fernández, M. C. (2013). *Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: La política parlamentaria de los derechos de las mujeres*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Repositorio UAM <http://hdl.handle.net/10486/661759>.

Flores, A. C. (2021). Del Yanantin al Pachakuti: La dialéctica andina. *Disenso: Crítica y Reflexión Latinoamericana*, 4(1), 145-160.

Gal, I. E., López, J. E., & Turrión, P. I. (2007). El regreso de Túpac Katari. *Tabla Rasa*, 111-148.

Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(28), 17-34.

Grupo de Trabajo de Quechua en Internet. (2022, 17 de sept.). *Diccionario abierto y colaborativo*. <https://www.significadode.org/quechua.htm>

Guerrero, A. (2010). *Administración de Población, ventriloquia y transescritura*. Flacso.

Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitarios populares: Producción de lo común mas allá de las políticas Estado-céntricas*. Traficante de Sueños.

Guzman, A. (2019). *Descolonizar la memoria: Descolonizar el feminismo*. Qullasuyo Marka.

Herrera, G. (2005). *Sujetos y prácticas feministas en el Ecuador, 1980-2005*. FLACSO.

Lugones, M. (2008). Colonialidad e genero. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mariátegui, J. C. (2005). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Em J. C. Mariátegu (Ed.). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (p. 42). Orbis Ventures.

Mejía, M. (2011). *Teqse: La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina*. Editorial Universitaria.

Mohanty, C. T. (2017). Son os olhos do ocidente: Estudos feministas e discursos coloniais. Em I. Brandão, I. Cavalcanti, C. D. Costa, & A. C. Lima (Eds.). *Perspectivas críticas feministas, 1970-2010*, (pp. 309-353). UFSC.

Pacari, N. (2002). La participación política de la mujer indígena en el Parlamento. Em *Mujeres en el Parlamento: Más allá de los números*, (pp. 45-62). Institute for democracy and electoral assistance.

Paredes, J. (2010). *Hilando Fino: Desde un feminismo comunitario*, (1ª ed.). Cooperativa El Rebozo.

Pequeño, A. (2007). *Imágenes en disputas: Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Congreso de Latin American Studies Association.

Polar, A. C. (2003). *Escribir en el Aire*. Latinoamerica.

Ponce, S. C. (2012). Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador. En S. C. Ponce (Ed.). *Nueva Sociedad*, (pp. 134-147).

Ruiz, Ó. A. (2017). Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 16(2), 1-10.

Santillana, A. M. (2012). El movimiento de mujeres y feministas del Ecuador. *Observatorio del Cambio Rural*.

Torres, C. M. (2018). Feminismos del sur, abriendo horizontes, abriendo horizontes de descolonización: Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, 237-259. <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>