

Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario

Julieta Paredes: Spinning the Communitarian Feminism

Nataly Guzmán

Universidad del Rosario, Bogotá D.C., Colombia
nataly.guzman@urosario.edu.co

Diana Triana

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C., Colombia
diana.triana@javeriana.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Fecha de recepción: 15 de abril de 2019 · **Fecha de aprobación:** 12 de junio de 2019

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79125>

Cómo citar este artículo:

APA: Guzmán, N. y Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 23-49.

MLA: Guzmán, N. y Triana, D. "Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario". *Ciencia Política*, 14.28 (2019): 23-49.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

El feminismo comunitario boliviano es una perspectiva política y epistemológica alternativa frente a las formas tradicionales del feminismo, se origina y practica dentro del pensamiento contemporáneo del sur. El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la producción teórica de Julieta Paredes a partir de tres ejes de análisis. El primero muestra el vínculo entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, con el fin de proponer una ruta de acción política desde el feminismo comunitario que unifique las estrategias de lucha ante esta triangulación de dominación. El segundo presenta las discusiones y críticas que la boliviana efectúa a los feminismos eurooccidentales, al cuestionar su vinculación con el sistema capitalista y la condición de superioridad que aquellos asumen con respecto a los feminismos del sur. El tercero sitúa el proyecto emancipador del feminismo comunitario como una alternativa epistémica que retoma el concepto de comunidad. Esto le permite a la autora evidenciar la condición de dominación sobre la naturaleza impuesta por el sistema de producción capitalista, para salir de la relación dicotómica jerarquizada entre hombres y mujeres y proponer *la comunidad* como un cuerpo político transformador.

Palabras clave: comunidad; descolonialidad; feminismo; neoliberalismo; patriarcado.

Abstract

Bolivian communitarian feminism is an alternative both political and epistemological perspective to the traditional forms of feminism that are originated and practiced within the contemporary south American thought. The aim of this article is to reflect upon the theoretical work of Julieta Paredes from three analytical axes. The first one shows the link between capitalism, colonialism and patriarchy, with the intention of proposing a political path of action that springs from a communitarian feminism that brings together fighting strategies against this domination triangle. The second axis presents the discussions and critiques which Bolivian writer has against the Euro-western feminisms while questioning their relationship to the capitalist system and the condition of superiority they assume towards south American feminisms. Finally, it situates the emancipating project of communitarian feminism as an epistemological alternative that reclaims the concept of community. This allows the author to evidence the condition of domination over the nature imposed by the capitalist system of production in order to leave the hierarchized dichotomous relationship between men and women to propose the community as a transformative political body.

Keywords: Community; Decoloniality; Feminism; Neoliberalism; Patriarchy.

Introducción

El feminismo le dio a mi vida y a mi pensamiento alas de cóndor y cimas de montaña, elementos desde donde miro y entiendo mi tiempo, mi pueblo, mi historia.

(Paredes, 2006, p. 61)

Julieta Paredes, la activista boliviana, feminista y lesbiana de origen aymara; cofundadora del grupo Mujeres Creando en el año 1990 y actualmente integrante del grupo Comunidad-Mujeres Creando fundado en el año 2000, es una de las principales teóricas del feminismo comunitario (Alfaro, 2010; Monasterios, 2006). El eje central de la propuesta de Paredes presenta al feminismo comunitario como una matriz alternativa para comprender un pensamiento situado que parte desde los cuerpos indígenas y que ofrece una práctica política para erradicar toda forma de opresión, íntimamente vinculada con la idea de *Buen vivir* (Paredes, 2015, p. 101). Esta propuesta retoma la perspectiva reivindicativa de la larga tradición de las luchas populares contra el racismo y las diversas relaciones de poder producto del proceso colonial enlazadas a las relaciones de clase y género, asuntos que configuran el eje central de su propuesta teórica antisistémica y antipatriarcal: “Nuestro feminismo es despatriarcalizador, por lo tanto, es descolonizador, desheterosexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista” (Paredes, 2013, p. 120).

Paredes considera necesario para la propuesta del feminismo comunitario identificar algunos aspectos claves que permitan establecer el horizonte desde el que se sitúa la lucha, es decir, un análisis que permita “la recuperación de nuestros cuerpos, nuestras historias y nuestras propuestas de futuro” (Paredes, 2013, p. 50). Esto significa comprender el lugar de las mujeres dentro de un entramado histórico que les ha situado en una condición de opresión anterior al proceso colonial, en la que es preciso indagar, de cara a una participación política en el presente con potencial transformador, las formas de resistencia de las mujeres en el pasado (Paredes, 2006, p. 72). Este análisis solo es posible, para Paredes, desde la revisión del cambio en las políticas económicas neoliberales en Latinoamérica.

En el año 2010 aparece al público *Hilando fino*, un texto emblemático para el pensamiento feminista del sur, en el cual Paredes analiza las relaciones que requieren ser superadas dentro del modo de opresión del

sistema patriarcal.¹ Para ello, muestra las dimensiones que confluyen en la producción de la opresión de los hombres hacia las mujeres, explicando la incidencia del modelo capitalista neoliberal y de la condición colonial en relación con el sistema patriarcal. El vínculo entre el patriarcado y la colonialidad es uno de los ejes transversales de los análisis de varias investigadoras descoloniales (Curiel, 2010; Espinosa, 2016; Lugones, 2012, 2014; Paredes, 2013; Segato, 2014). El asunto que las ocupa es determinar si en las sociedades indígenas existía una organización patriarcal y de qué manera operaba. Las feministas comunitarias proponen evitar las idealizaciones de las culturas prehispánicas frente al machismo y la naturalización de los elementos patriarcales recientes como si no fueran un producto sedimentado históricamente. Paredes considera que con la colonización se consolidó una alianza con el patriarcado prehispánico a través del cual se comprende el *entronque patriarcal* (Falquet, 2016, p. 18). En este sentido, Paredes cuestiona la idea de que con la llegada de la colonia se instaló el sistema patriarcal, como lo sostienen otras autoras feministas del sur (Lugones, 2012, 2014).

Dentro del proyecto del feminismo comunitario, Paredes propone una apuesta teórica feminista que responde a las distintas fuerzas que operan en la opresión sobre las mujeres. Esta descripción implica, en principio, que un sistema global que oprime y trata a las mujeres como minoría, aun cuando corresponden numéricamente a la mitad de la población global, es un sistema que requiere diversas formas de dominación para construir una opresión de ese tipo. Por ello, el feminismo comunitario revisa la incidencia del capitalismo en su versión neoliberal y las estrategias que desde allí se establecen para mantener la relación con el sistema patriarcal.²

1 Paredes entiende el patriarcado como un sistema en el que convergen diferentes formas de opresión –explotación, violencia y discriminación– y que actúa sobre las mujeres, los hombres, las personas intersexuales y la naturaleza, pero que se constituye históricamente sobre el cuerpo de las mujeres (Guzmán y Paredes, 2014, p. 77).

2 Es importante aclarar que las posturas feministas del sur son múltiples y su relación con el sistema capitalista varía desde la incorporación de las teorías que ligan a la modernidad con el desarrollo del capitalismo (Quijano, 2014), hasta teorías que atacan al modelo capitalista considerando a la tierra como un ser autónomo; tal como aparece en las versiones de feminismo comunitario de las mujeres xikas, mayas y aymaras (Moore, 2018). En la obra de Paredes, la crítica anticapitalista se relaciona con una adaptación de la idea de Buen vivir o Bien vivir que se define como la búsqueda

Este artículo revisa la producción teórica de Julieta Paredes a partir de tres ejes de análisis: el primero, muestra el vínculo entre el capitalismo, colonialismo y patriarcado, con el fin de proponer una ruta de acción política desde el feminismo comunitario que unifique las estrategias de lucha ante dicha triangulación de dominación; el segundo, presenta las discusiones y críticas que la boliviana hace a los feminismos eurooccidentales, al cuestionar su vinculación con el sistema capitalista y la condición de superioridad que aquellos asumen con respecto a los feminismos del sur; el tercero, sitúa el proyecto emancipador del feminismo comunitario como una alternativa epistémica que retoma el concepto de *comunidad*, para salir de la relación dicotómica jerarquizada entre hombres y mujeres, y, proponer a la comunidad como un cuerpo político transformador. Finalmente, se muestra cómo a partir de la categoría de comunidad es posible esbozar una lectura ontológica que brinda nuevas rutas para la emancipación de la opresión conforme con la propuesta de Julieta Paredes.

Capitalismo, neoliberalismo y globalización

La evaluación propuesta por Paredes recuerda la incidencia del reajuste estructural que comenzó para América Latina en la década de los ochenta, el cual tenía por objeto modificar las políticas económicas de la región y justificar las causas del proceso de transformación del modelo económico como la hiperinflación y el endeudamiento externo, que los países de la región mantenían con los países del “primer mundo” y sus respectivas entidades financieras. Dicho cambio del modelo económico escondió que las políticas de desarrollo que se estimulaban solo desarrollaban la acumulación de capital de los países del “primer mundo”, a costa del trabajo de los países más pobres y de la apropiación de los recursos que esos países hacían en América Latina (Paredes, 2013, p. 23).

La globalización, la modernidad y el neoliberalismo entraron en nuestros pueblos con bombos y platillos [...] Anunciaban por todos los medios de comunicación del país el bienestar, el desarrollo de la producción y el vaticinio de una sociedad del futuro que nunca llegó. En ese contexto las mujeres fueron incorporadas al mercado laboral no precisamente como beneficiarias, sino más bien en calidad de colchón a las crisis económicas

de la armonía entre “los seres humanos y entre estos y la naturaleza, *pachamama* o madre Tierra” (Cruz, 2014).

generadas por una serie de factores: la privatización de las empresas públicas, los despidos masivos, la libre contratación y demás medidas antipopulares y antiestatales en nuestros países. (Paredes, 2015, p. 104)

En efecto, uno de los elementos centrales de la nueva política económica para América Latina consistió en una transformación de las leyes laborales, donde las mujeres tenían la peor de las posiciones posibles. De una parte, la remuneración de los trabajos fue menor a causa de la privatización y los despidos masivos y, por otra, los espacios, que ahora el Estado abandonaba en términos de garantías sociales, quedaban bajo la responsabilidad de las mujeres (madres, abuelas, tías y hermanas): “las mujeres, ya incorporadas desde la colonia a la matriz productiva del país, en el neoliberalismo tendrán multitareas muy importantes para el capital, como salir a paliar el hambre de sus familias” (Paredes, 2013, p. 57).

Como elemento adicional, la globalización, junto con el modelo económico, no solamente ejercieron la sobreexplotación laboral de las mujeres, sino que patrocinaron el desarrollo de políticas de género fomentadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Estas políticas capturaron el lenguaje de denuncia ante la opresión que el concepto de género intentaba evidenciar y lo convirtieron en un concepto útil para las políticas de Estado (Paredes, 2010, p. 118).³ Así, transformaron el contenido conceptual y diagnóstico que el concepto de género permitía, instalando cláusulas eficientes de lenguaje como “políticas de género” y “equidad de género”, que diferentes ONG ayudaron a reproducir en el escenario público (Paredes, 2015, p. 107). Este proceso de institucionalización globalizada del movimiento feminista funcionó como propulsor de los partidos políticos y de otras instituciones privadas organizadas en redes, que se atribuyeron el papel de representación de las mujeres, excluyendo a otras feministas de organizaciones sociales,

3 La aparición de la categoría de género en la década de los setenta marcó un giro metodológico, teórico y crítico en diversos campos de las ciencias sociales. La categoría de género dio una reinterpretación a la significación subjetiva y colectiva que se le otorga a lo masculino y a lo femenino dentro del marco social, para delinear las identidades de las mujeres y de los hombres (Scott, 1999, p. 6). Los análisis de género implican no separarse del análisis del poder en términos de las determinaciones económicas, sociales y políticas, lo que significa identificar la particularidad de tales condiciones dando cuenta de las múltiples y variadas intersecciones de la realidad social (Araya, 2014; Tarrés, 2013).

activistas y pobladoras de la región (Paredes, 2010, p. 118; Paredes, 2015, p. 108).

De acuerdo con Paredes, la consecuencia de la cooptación del discurso feminista de género fue uno de los bastiones del funcionamiento de la gobernabilidad neoliberal (Paredes, 2006, pp. 78-80). El efecto de dicha estrategia de control permitió que se tuvieran neutralizadas las revoluciones, las insurrecciones y las sublevaciones mediante diferentes instrumentos de gobernanza, que se promovieron en Latinoamérica desde las dictaduras hasta las llamadas democracias representativas y participativas (Paredes, 2015, p. 107). En síntesis, además de transmutar el concepto de género, el modelo neoliberal funcionó como mecanismo para romper el tejido de las organizaciones sociales y sindicales, pues al entrar en la dinámica de lo institucional a través de las políticas públicas, las organizaciones percibieron que los objetivos de sus luchas fueron parcialmente alcanzados. Este proceso según Paredes promovió una desarticulación que resultó en la muerte de los sueños y las utopías populares de diferentes organizaciones de resistencia (Paredes, 2015, p. 105).

Adicionalmente, en el marco de las nuevas políticas neoliberales, Paredes denunció que el Estado cumplió un papel puramente instrumental en relación con los intereses de las transnacionales, permitiendo que estas se desarrollaran libremente en el marco nacional. Al entregar sus responsabilidades sociales a las economías privadas, campos como la educación, la salud, la vivienda y los derechos de jubilación, entre otros, ampliaron la lista de bienes y servicios prestados por las empresas privadas. Ante esta situación de privatización y falta de recursos para cumplir la compra de bienes y servicios básicos, la labor de las mujeres se concentró en cubrir las funciones abandonadas por el Estado.

Un efecto adicional de la entrada de las transnacionales a los países de América Latina fue la continuación del proceso de fortalecimiento de la prestación de servicios en los centros urbanos, lo que marcó una radicalización en la distinción entre campo y ciudad. Esta centralización permitió que el libre mercado de servicios básicos dejara de prestarse por igual en todas las regiones. En este sentido, el proceso de “desarrollo económico” se centralizó y lo que pretendía ser un desarrollo necesario para los países del sur de América, resultó ser el desarrollo de las economías privadas de los países inversionistas del “primer mundo” (Paredes, 2013, pp. 55-56).

Junto a la globalización y a la liberación de la prestación de servicios básicos por parte del Estado, el análisis al modelo de democracia

inclusiva en Bolivia aparece como tercer elemento dentro de la crítica al sistema neoliberal. Para Paredes, los procesos democráticos construyeron una ilusión que requería reproducir la idea de mayor trabajo y esfuerzo en la mano de obra, sin tener en cuenta a quién servía esa producción laboral. Frente a estos procesos, las mujeres tuvieron que afrontar los desbalances económicos del modelo neoliberal, supliendo las necesidades alimentarias de sus familias y brindando mano de obra barata sin prestaciones sociales y con horarios que superaban las medias laborales.

En el campo local, Paredes cuestiona el abandono de la dignidad y la soberanía de Bolivia para someterse a las necesidades del mercado mundial, construyendo y desarrollando “un esquizofrénico imaginario de democracia participativa e inclusión” (Paredes, 2013, p. 56). En este modelo relacional, entre neoliberalismo y democracia participativa, se desplegó una propaganda que promocionaba y enaltecía los derechos humanos y, además, adjudicaba a las mujeres, los indígenas, los homosexuales, los jóvenes y los discapacitados, reconocimientos especiales que ya estaban estructurados y establecidos al servicio de esas dos fuerzas. En ese panorama, Paredes recuerda que el modelo democrático y liberal olvidó que “a las y los rebeldes revolucionarios no se les dio lugar en esa repartija de prebendas” (Paredes, 2013, p. 59).

En estas reflexiones, como demuestra Paredes, el modelo neoliberal usó a las mujeres como puntos de soporte para desarrollar las reformas económico-políticas que permitieron a los grandes empresarios atesorar ganancias sobre el empobrecimiento de los países del sur. Estas reformas implicaron a las mujeres asumir las responsabilidades de los entornos familiares, comunales y laborales para suplir los vacíos estatales. Además, se conformó una clase media-alta de mujeres que se sentían emancipadas por el proyecto aparentemente inclusivo de las minorías que proponía el neoliberalismo desde la estrategia democrática participativa de derechos especiales.

La estética neocolonial: otra forma de racismo

El modelo económico neoliberal, en vínculo con la sobredimensión de la democracia participativa y los derechos humanos, continuó con el proceso de segregación racial derivado de la colonia, enmascarando el viejo racismo bajo una nueva clasificación de la población. El papel que el colonialismo histórico, el de la invasión colonial, produjo sobre las

mentalidades locales, contribuyó a mantener y reproducir la base racial en el nuevo sistema económico-político.⁴

Según Paredes (2013), este proceso de neocolonización que se desarrolló en manos de los modernizadores del Estado permitió la fragmentación social y geográfica entre blancos y blancas habitantes de la ciudad, e indias e indios habitantes del universo rural. La fragmentación racial solo fue superada por el neoliberalismo para llevar a los y las habitantes de la ruralidad a las ciudades, con el fin de servir como empleados-esclavos a los intereses económicos de las transnacionales. En este sentido, Paredes denuncia que, en paralelo con el colonialismo (interno y transnacional), se reprodujo un esquema de segregación sobre los cuerpos. Desde una perspectiva que llamaremos estética, la boliviana enfatiza en la continuidad de la marca colonial, bajo la cual se dividen los cuerpos bellos, blancos y limpios, de los cuerpos feos, oscuros y sucios de los indígenas (Paredes, 2013, pp. 51-52). Esta forma de colonización que ha afectado a los cuerpos de hombres y mujeres también ha permeado el terreno del “erotismo, el deseo, la sexualidad, el placer y el amor” (Paredes, 2013, p. 25).

Bajo este sistema de discriminación racial estetizado, las mujeres de las clases alta y media podrían percibir mejoras en su condición de vulnerabilidad, aunque las clases más pobres continuaran en un estado sistemático de empobrecimiento. La estrategia más importante para desarrollar la doble colonización sobre los cuerpos de las mujeres se produjo por medio de las políticas públicas de género.⁵ Bajo esta estructura,

-
- 4 La relación raza y colonialidad ha sido ampliamente investigada en las ciencias sociales, particularmente desde las lecturas críticas y decoloniales (Curiel, 2007; Pérez, 2015; Safford, 1991; Viveros y Lesmes, 2014; Wade, 1997). En estas interpretaciones el racismo es una construcción conceptual que permitió promover desigualdades sociales e impulsar una partición social que en Latinoamérica se fundamentó desde la idea de civilidad, limpieza, orden y pureza que caracterizaba a la población blanca y masculina en oposición a la barbarie, la suciedad, el desorden y la impureza que encarnaban los indígenas, los negros, los pobres, los campesinos y las mujeres.
 - 5 Un punto importante de esta cooptación del lenguaje emancipatorio de las luchas de las mujeres por el sistema neoliberal se produjo por la mutación del concepto de *género*, entendido como un concepto descriptivo de la diferencia explotadora entre hombre y mujeres, al de *equidad de género* en la versión neoliberal. Desde esta perspectiva, las denuncias sobre el género pasaron a formar parte de un proyecto político

las mujeres de clases media y alta se beneficiaron de la entrada neoliberal para continuar explotando, en doble vía, a las mujeres más pobres, indígenas y oscuras: “Las ONG tramitaron leyes especiales, leyes de segunda para las hermanas, ahora llamadas trabajadoras del hogar, cuyos niveles de explotación no se han reducido como se esperaba” (Paredes, 2013, p. 52). Para Paredes, parte de esta doble explotación se generó porque las políticas públicas que se promovieron por parte de las feministas de ONG no debatieron sobre el trabajo manual y doméstico de las mujeres pobres e indígenas, porque eso les permitía continuar gozando de la labor de las “cholas”, sin ensuciarse las manos con esas labores.

El entronque patriarcal

El análisis de la dominación sobre las mujeres, como se ha visto, no se puede explicar en la obra de Paredes bajo la visión alejada de la dominación de los hombres hacia las mujeres, sino que requiere tener en cuenta diferentes relaciones de dominación, particularmente con el sistema capitalista. El proceso de estructuración del patriarcado ha tenido varias estrategias que transitan desde la disminución de los gastos públicos, llevando a las mujeres a asumir labores que corresponden a la responsabilidad colectiva y/o estatal, hasta la fijación de políticas de género e inclusión por medio de derechos especiales, que neutralizan sus luchas por la emancipación.

El patriarcado, para la boliviana, es un sistema que se recicla y se alimenta de los cambios sociales e incluso de las revoluciones, porque esas luchas no han sido construidas desde, para y con las mujeres. En la variante neoliberal del capitalismo en armonía con la democracia participativa liberal, la idea de igualar a los hombres con las mujeres (concebidos como ciudadanos de primera y segunda clase, respectivamente), supuso una fórmula exitosa que construyó una ilusión óptica de liberación bajo la cual, principalmente las mujeres de clases media y alta acompañantes de los hombres ciudadanos de primera clase, se reprodujo un falso discurso de mejora y superación de las condiciones de opresión de las mujeres (Paredes, 2013, p. 60).

con estrategias privadas de neutralización. En síntesis, de acuerdo con Paredes, las políticas neoliberales para las mujeres han significado la captación e institucionalización de las organizaciones sociales de mujeres.

Sumado a este nivel de relación entre el sistema del capital y el patriarcado, en el cual las mujeres siguen siendo funcionales al cumplir con los roles tradicionales asignados por la distinción de género, Paredes llama la atención sobre la falsa romantización del modelo precolonial en lo referente a la cuestión patriarcal. Es preciso, entonces, reconocer que hay también un patriarcado boliviano (latinoamericano), indígena y popular. Reconocer la existencia de un patriarcado histórico precolonial, permite retomar la denuncia que el género propuso para analizar las relaciones injustas entre hombres y mujeres desde sus líneas de continuidad, salvando, también, al concepto de género como elemento de denuncia del enfoque que desde el modelo neoliberal se le ha atribuido.⁶

Este *entronque patriarcal* no es otra cosa que asumir que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también “había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres [latinoamericanas]” (Paredes, 2013, pp. 72-73). Entender que pervive una dominación, tanto precolonial como occidental, del machismo, supone construir un cuerpo de análisis más amplio que evidencie los puntos en común que sirven a los intereses machistas, tanto indígenas y populares, como a los de la economía política neoliberal.

Que el machismo no sirva y corresponda únicamente a los intereses de Occidente y que no sea una forma de dominación propia de la colonia, marca una vía interesante para asumir la necesidad de la despatriarcalización en un campo más amplio. Asimismo, reconocer que el *entronque patriarcal* pervive, invita a que el feminismo reformule las estrategias para superar la opresión, y esa tarea es revolucionaria para Paredes. La

6 Si bien Paredes reconoce la preexistencia del sistema patriarcal en las sociedades prehispánicas, no es posible presentar ni una caracterización ni una definición de cómo operaban dichos sistemas. Sin embargo, la boliviana presenta una interpretación de la mitología andina, de la cuál infiere las relaciones jerarquizadas y opresivas entre hombre y mujeres, lo que le permite concluir que el sistema patriarcal antecede el periodo colonial. En el poema “Laga Titicaca” del libro *Del mismo barro*, Paredes (1996) invierte el mito de la Puruma en el que reinterpreta las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres y los traslada del tiempo mítico al presente. Así, amplía la interpretación del tiempo mítico desde la teoría literaria en clave feminista en Paredes y la Comunidad Mujeres Creando (Falconí, 2015).

despatriarcalización que se propone el feminismo comunitario y que convoca especialmente a las mujeres a la acción política, convive también con la necesidad de hacer un llamado a la memoria de las luchas de las ancestras de la región “a las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial” (Paredes, 2013, p. 71), y que después se juntó con la colonialidad de los cuerpos.

En conclusión, para Paredes las formas de opresión hacia las mujeres se alimentan de tres esferas, pues toda explotación patriarcal y colonial funcionan en beneficio del sistema económico. Por tanto, una acción política que tiende a superar los machismos coloniales y occidentales implica, al mismo tiempo, cuestionar el sistema del capital.

La acción política desde el feminismo comunitario

El programa de feminismo comunitario que intenta salvar el concepto de género, como una herramienta crítica útil para repensarnos como mujeres y como comunidad, busca proyectar la construcción de un mundo que celebre el cuidado de la vida (Paredes, 2013, p. 9). El programa de acción política propuesta desde la lucha feminista, en primer lugar, implica superar los esquemas de la competencia y la individualidad tan en boga en los programas políticos neoliberales y sus apuestas de desarrollo, para transitar hacia un verdadero proceso de despatriarcalización (Paredes, 2013, pp. 9-10).

En este entramado, la acción política requiere entender que las relaciones de dominación se retroalimentan desde los tres ejes descritos: el patriarcado, el colonialismo y el neoliberalismo. En este sentido, combatir uno solo de estos campos resulta una tarea insuficiente, porque para Paredes el sistema “opprime y hace sufrir a las mujeres y a los hombres, a las personas intersexuales y a la naturaleza, aunque históricamente se haya construido sobre los cuerpos de las mujeres” (Valencia, 2014).⁷ Esta

7 Una propuesta semejante en términos de la idéntica dominación de las mujeres y la naturaleza se encuentra en las diversas perspectivas ecofeministas (Mies y Shiva, 1997; Puleo, 2011; Triana, 2016 y 2017; Warren, 2003; Warren y Cheney, 1991). El ecofeminismo en Latinoamérica ha estado vinculado en muchos casos a la Teología de la Liberación, siguiendo la crítica de las jerarquías religiosas patriarcales y monoteístas. Para la venezolana Gladys Parentelli (Colectivo Con-spirando, 2003), integrante del colectivo Con-spirando, el ecofeminismo ha significado recuperar las imágenes heredadas de las comunidades indígenas como la *Pachamama*, figura de lo femeni-

apuesta implica, además, una crítica a los feminismos que se concentran en la lucha aislada contra el patriarcado, asumiendo que este es un subsistema del poder y la dominación de los hombres hacia las mujeres (Paredes, 2015, p. 101). Este cambio de órbita reflexiva sobre tres dimensiones funciona como una crítica frontal a las acciones políticas de lucha derivadas de las llamadas *políticas de la identidad* y al mismo tiempo, funciona como crítica de la lucha de clases como camino certero para la transformación de las opresiones, pues asume que una lucha contra el sistema patriarcal también debe anudarse a una lucha contra el capitalismo y el colonialismo.

Así, la postura antisistémica comunitaria, identifica en el patriarcado “el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad” (Guzmán y Paredes, 2014, p. 77). Descolonizar y desneoliberalizar el género es, a la vez, ubicarlo geográficamente y culturalmente en las relaciones de poder internacionales, planteadas entre el norte rico y el sur empobrecido, y cuestionar profundamente a las mujeres del norte rico y su complicidad con un patriarcado transnacional (Paredes, 2013, pp. 72-73).

Ellas y nosotras: la discusión norte-sur

Explicar la situación de subordinación desde diversas perspectivas teóricas y encaminar luchas para superar esta condición da cuenta de los desafíos del feminismo. De acuerdo con Paredes, el trabajo de las feministas occidentales ha sido fundamental; no obstante, los contextos particulares han causado que las relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales mantengan un estatus privilegiado de aquellas teorías feministas, ocasionando que se invisibilicen los aportes de otras realidades. En otras palabras, el feminismo eurooccidental ha mantenido una mirada racista con respecto a las luchas de las mujeres en otros

no y de la naturaleza, donde la tierra se comprende como un organismo vivo. Ivone Gebara (1998 y 2003), en cambio, ve en el ecofeminismo una manera adecuada de potenciar la enseñanza de la teología, en términos de plantear una justicia social vinculada a la ecojusticia. En cierto sentido, la propuesta de Julieta Paredes haría parte de la perspectiva ecofeminista en términos de la identificación de los marcos opresivos, cuestión que comparten las diferentes tendencias ecofeministas: espiritualista y social. No obstante, Paredes (2013) niega hacer parte de este grupo de ecofeminismos al considerar que se apoyan en una ontología de lo femenino.

continentes. Esto ha sido descrito por Paredes como un proceso neocolonial (Paredes, 2006, p. 68). El eurocentrismo ha sedimentado una relación de poder sobre las mujeres y ha llevado a las feministas europeas a imaginar que civilizan o representan las necesidades de las mujeres a nivel global (Valencia, 2014, p. 15).

Hay que reconocer la relación entre los feminismos occidentales y aquellas luchas antipatriarcales de las mujeres aymaras, quechuas y guaraníes que desde el sur se posicionan políticamente frente a la hegemonía occidental. Lo que aquí se presenta es, por un lado, un cuestionamiento epistémico y una apuesta de diálogo entre los diversos feminismos; y, por otro lado, un espacio de discusión ante los desafíos despatriarcalizadores en los que las feministas eurooccidentales deberían contribuir.

Para Paredes el feminismo eurooccidental se originó en la revolución francesa con la fundación de la República, la democracia y el Estado Moderno (Paredes, 2013, p. 76). El liberalismo burgués, de los derechos ciudadanos e individuales que garantizaron el derecho a la propiedad privada y al voto popular, dejaron a las mujeres fuera de la ecuación de la fraternidad, la igualdad y la libertad: “el feminismo en occidente surge para responder a una sociedad liberal burguesa, que afirma los derechos individuales de los hombres burgueses, pero no de las mujeres burguesas” (Paredes, 2013, p. 77). Una consecuencia de esta falta de reconocimiento dentro del liberalismo burgués fue el posicionamiento de las mujeres frente a los hombres en dos vías: las mujeres son iguales a los hombres o son distintas a ellos. Esto significó la emergencia del feminismo de la igualdad y del feminismo de la diferencia.⁸

En el marco de estas dos versiones de feminismo occidental, Paredes considera que es necesario efectuar un ejercicio de autonomía epistémica e histórica que permita comprender la situación de las mujeres del Abya Yala, en tanto las mujeres indígenas, pobres y del sur, tengan una relación distinta con el sistema patriarcal y el contexto burgués eurocentrado. Se considera a la tradición europea como el referente de todo proceso histórico en la medida en que se cree poseedora de todos los

8 La reconstrucción de Paredes sobre los feminismos de occidente atiende a una mirada reduccionista de los mismos. Esto se puede explicar por el propósito pedagógico de *Hilando fino* (Paredes, 2010). Es probable que la autora considere innecesario hacer una revisión rigurosa de la historia del feminismo occidental. Sin embargo, en *Para que el sol vuelva a calentarse*, Paredes (2006, pp. 69-72) hace una reflexión más rigurosa de los referentes generales de la historia del feminismo en occidente.

conocimientos, los pensamientos y las luchas válidas de la humanidad. Lo mismo ocurre con el caso del feminismo: a las europeas se les considera como el referente de las luchas de las mujeres del mundo, lo cual niega las luchas de las mujeres en otros contextos. De acuerdo con Paredes, las abuelas del sur lucharon contra las formas de dominación que les tocó vivir en sus contextos particulares.

Nuestras abuelas nos enseñaron el respeto, pero también la indignación cuando ya llegan a colmos y este es el caso de cómo andan las relaciones entre mujeres, especialmente en el espacio del feminismo eurocentrado, que continúa e insiste en erigirse como el paradigma de las luchas de las mujeres en el mundo, como las políticamente correctas. Y no es así, pues cada territorio tiene su historia de luchas y las mujeres de cada territorio por supuesto que también las tienen. (Paredes, 2017, pp. 8-9)

Lo que la autora defiende es que el feminismo occidental no da cuenta en su comprensión de las mujeres de los territorios de Abya Yala y presupone los deseos, las necesidades y los deberes de las mujeres del sur. Si bien muchos de ellos son parcialmente aceptados, estos no tienen que asumirse por extensión a las expectativas, las necesidades y los deberes de las mujeres eurooccidentales. Así lo señala Paredes en su ensayo *Qué nos van a enseñar que no sepamos*:

¡Claro que sabemos quiénes somos y lo que queremos! Nadie nos va a enseñar lo que sabemos desde nuestros cuerpos, nuestras vidas y nuestras luchas ancestrales. Claro que sabemos que nos duele que nos golpeen, humillen y maten a nuestros propios compañeros, pero eso no lo van a decidir desde afuera, desde una neocolonización o colonización feminista de nuestros cuerpos; el destino de nuestros cuerpos lo vamos a decidir nosotras, desde las mujeres en nuestras organizaciones y comunidades. Luchando al mismo tiempo contra las injusticias que vivimos hombres, mujeres, personas intersexuales y la naturaleza por parte de un sistema de dominio y hegemonía patriarcal y peleando contra el machismo en nuestras comunidades. (Paredes, 2017, p. 9)

Si bien la lucha de las mujeres contra el patriarcado en el mundo puede presentar una serie de coincidencias, también es cierto que el proceso colonial ha dejado unas huellas en la manera en que se posicionan las feministas occidentales ante los problemas de las mujeres en otros contextos geopolíticos. El problema de la lucha contra la violencia doméstica puede ilustrar la situación. Unas se ocupan exclusivamente de la

violencia doméstica sin ocuparse de cuestionar la violencia estructural que les beneficia como mujeres de clase media –algunas autoproclamadas feministas– en los países occidentales y que viven una serie de privilegios a costa del trabajo de mujeres del sur (Valencia, 2014, p. 15).

En este orden de ideas, el feminismo eurocentrado en sus diferentes versiones ha expulsado a las mujeres del sur de la discusión aludiendo a diversos argumentos: “desde decir que no hay nada nuevo bajo el sol, pues el pensamiento eurocentrado ya pensó en lo que nuestros cuerpos sienten, pasando por legitimar plagios y atizar competitividades y peleas entre indígenas, hasta servirse de calumnias y difamaciones” (Paredes, 2017, p. 9). En este sentido, existen dos visiones contrapuestas de lo que es el feminismo:

La matriz del feminismo europeo es el individualismo, la modernidad, la propiedad privada, la democracia, los derechos civiles, el maniqueísmo y la concepción lineal del tiempo, entre otras. Nuestra matriz como feministas comunitarias es la comunidad, el Vivir Bien, el tiempo considerado circular, el profundo amor y respeto por nuestras culturas ancestrales, la autonomía de nuestros cuerpos, territorios y conocimientos, la libertad y la política como compromiso con las luchas de nuestros pueblos, remarcando que las mujeres somos la mitad de cada pueblo. (Paredes, 2015, p. 110)

La propuesta descolonizadora de la temporalidad es una de las apuestas fundamentales de carácter epistemológico en términos de construcción alternativa y coherente con los propósitos de los feminismos del sur. La temporalidad occidental supone una comprensión lineal y unívoca que ha definido las relaciones entre los países del norte y los países del sur; una temporalidad colonial que impone un acontecimiento histórico originario, mientras oculta la memoria y determina una perspectiva de futuro. Las ideas de evolución y progreso, asociadas a esta idea de temporalidad, han cobrado un carácter moral que define lo civilizado y lo desarrollado, categorías rara vez vinculadas al sur, a lo indígena y a lo comunitario (Valencia, 2014, p. 27).

Por el contrario, la comprensión de la temporalidad de los aymara y los quechua supone una representación circular: “Timpuxajutirisariwa: el tiempo siempre viene y va, es constante, así como el círculo que no tiene punto de partida ni meta, no hay principio ni fin, todo es energía en movimiento” (Valencia, 2014, p. 29). Esta representación implica rechazar

las ideas de progreso y teleología ancladas a la temporalidad occidental. Igualmente, supone subvertir la manera en que se comprende la posición de la humanidad frente al tiempo. Hay que caminar mirando al frente mientras se visualiza el pasado, pues esto es lo que se tiene delante. Por el contrario, el futuro está detrás ya que no se puede ver aquello que se desconoce. En este sentido, la historia es lo que se puede dar por cierto y es ello lo que determina el andar.

Así, la comprensión lineal del tiempo, de acuerdo con Paredes, implica un posicionamiento político que cuestiona la idea de una historia universal. En ese sentido, es necesario indagar por la memoria de América Latina y el Caribe para reconocer una forma de feminismo antisistémico que se sitúe desde lo comunitario, más allá de los dualismos hombre/mujer e igualdad/diferencia. De ahí la importancia del feminismo comunitario como una acción política que permita una construcción epistémica e histórica, y que recupere la memoria mientras la descoloniza (Valencia, 2014, p. 19).

La crítica que Paredes hace a las feministas occidentales se da en tres vías: primero, el desconocimiento o irrelevancia del aporte histórico que el feminismo comunitario hace a la comprensión del lugar de las mujeres indígenas a la historia; segundo, el cuestionamiento de la historia lineal y progresiva que sitúa al feminismo del sur como un proceso incipiente en el que se requiere de la mano civilizatoria de las feministas occidentales; y, tercero, la visión individualista de las luchas feministas que se instala como parte de un sistema económico-político que no es cuestionado (Paredes, 2017, p. 10).

Feminismo Comunitario de Abya Yala: una misma piel

El proceso de descolonización del feminismo comunitario en Bolivia partió por cuestionar el uso del lenguaje hegemónico de los feminismos occidentales y encontrar las palabras precisas para definir sus propias prácticas políticas (Falquet, 2014; Paredes, 2015, p. 103). La reconceptualización del feminismo, desde el enfoque comunitario, supone salir del lenguaje hegemónico a través de expresiones propias, que den cuenta de la forma de pensar dentro de un contexto particular.⁹ Esta inicia-

9 Es necesario precisar que, aunque Julieta Paredes considera fundamental distanciarse del lenguaje hegemónico de la epistemología occidental, la autora incorpora algu-

tiva proviene del *feminismo autónomo boliviano* y su encuentro con los movimientos sociales en el proceso del cambio histórico (Paredes 2006, pp. 74-77; Paredes, 2010, p. 117; Valencia, 2014, p. 3). El feminismo comunitario es un movimiento orgánico con vocerías territoriales, que atiende a la manera de autonombrarse y situarse con respecto a su visión del mundo (Paredes, 2015, p. 111). En este sentido, lo comunitario está constituido por las mujeres, los hombres, la tierra, el territorio, los animales, la vida vegetal y mineral (Feminismo comunitario, 2010, p. 426). La *Pachamama* es una comunidad y existe en relación recíproca con los que formamos parte de ella, por tanto, no es una propiedad, como se le interpreta desde la óptica patriarcal capitalista. La *Pachamama* es mucho más que la tierra, la gente está incluida en ella y es ella la que garantiza la vida en comunidad.

La concepción de la comunidad adquiere un sentido particular en la propuesta de Paredes. Para la boliviana (Paredes, 2013), hablar de comunidad supone transformar la manera como occidente ha pensado la interacción entre hombres, mujeres y naturaleza. Entonces, la comunidad se comprende como un organismo donde cada uno de sus integrantes es único, necesario y autónomo (antipatriarcal y antijerárquico). La comunidad actúa como un cuerpo que merece un tiempo y un espacio concreto y simbólico por el solo hecho de estar en el mundo.

Adicionalmente, el concepto de comunidad propuesto por Paredes busca eliminar la propiedad privada sobre los medios de producción y modificar la distribución del trabajo conforme con las capacidades, las habilidades y los deseos de todos los integrantes de forma equitativa, lo que significa el reconocimiento de las labores domésticas como un tipo particular de trabajo. En este sentido, la comunidad no es una sumatoria de individualidades, sino un todo orgánico y dinámico que reconoce las capacidades y los talentos individuales para el beneficio comunitario.

Las labores y las necesidades de la comunidad no se resuelven a través de la competencia entre sus integrantes, sino que requiere fortalecer los espacios de pertenencia y afecto entre estos, es decir, un afecto por la otredad como valor comunitario. Eso significa que la reciprocidad aparece como una relación ética en la que se instala un sentimiento que

nas de las categorías básicas del feminismo occidental, pues es necesario reconocer los aportes que las feministas eurooccidentales han realizado. No obstante, es recomendable aguzar la mirada sobre las definiciones y reinterpretaciones que la boliviana hace de tales categorías.

asume a la otra y al otro como digno e igual. Esta forma de eticidad de la otredad es, en la perspectiva de Paredes, un impulso natural que busca garantizar la satisfacción del otro y la otra en comunidad: “el Vivir Bien del hermano o la hermana de la comunidad es una responsabilidad y un deseo de todos y todas” (Feminismo comunitario, 2014, p. 427).

La interpretación sobre las relaciones ético-políticas en la que se transmutan los roles atribuidos a hombres, mujeres y naturaleza, también afecta directamente a las estrategias de lucha contra el patriarcado y, en este sentido, los roles son parte fundamental de la apuesta del feminismo comunitario. Si bien se retoman valores como la reciprocidad, la igualdad, la dignidad y la autonomía, estos son reinterpretados de acuerdo con una visión de mundo en la que el *cuerpo comunitario* está fundamentado en la idea de complementariedad, una imagen que comprende la relación del hombre y la mujer como dos mitades imprescindibles, perfectamente coordinadas, recíprocas y autónomas una de la otra, pero no jerárquicas.

Este par comunitario actúa como un par político, distinto al género y al vínculo erótico-afectivo. Esta precisión es central en la medida en que permite distanciarse de los modelos dicotómicos entre lo femenino y lo masculino como complementariedad desigual en la que se establecen valores, roles y atribuciones patriarcales, al tiempo que añade la necesidad de cuestionar la heteronormatividad de la paridad complementaria, para dar lugar a la diversidad de deseos eróticos, sexuales y amorosos.

La comunidad es un cuerpo que pierde la mitad de su accionar si se niega la participación de las mujeres. En este sentido, negar la presencia, la producción y la participación de las mujeres en la comunidad supone –conforme con la idea del cuerpo– un cuerpo comunitario que está tuerto, manco y cojo, es decir, enfermo: “tenemos que usar nuestra mano faltante, nuestro propio ojo faltante, nuestro paso con nuestro propio pie para poder inaugurar el discurso de la comunidad” (Paredes, 2012, p. 184). La creatividad, los saberes y la memoria deben mostrar la presencia de las mujeres en la construcción de lo comunitario partiendo de sus cuerpos como territorios. Desde allí parte una lucha antisistémica que se reconoce desde las relaciones horizontales con los otros y las otras y dentro de las cuales ser indígena, negra y/o lesbiana no implica multiplicar las formas de existencia ni segmentar las luchas que construyen un único proyecto político, que no puede partir desde la existencia personal (Paredes, 2015, p. 112). En este orden de ideas, la opresión de las mujeres no es distinta a la lucha que se debe iniciar en contra de la opresión de

la naturaleza. El feminismo comunitario no fragmenta ninguna dimensión de la vida como modo de lucha; por el contrario, permite que el cuerpo ocupe el lugar central de la acción política para la transformación de las múltiples opresiones generadas por el sistema patriarcal.

De acuerdo con Paredes, el cuerpo forma parte de la naturaleza y por eso conforma junto con otros cuerpos la *Pachamama*. En contraposición, el sistema patriarcal, junto con el modelo capitalista y el pensamiento moderno, se han encargado de individualizar y fijar fronteras entre los cuerpos, de ahí que parte del trabajo del feminismo comunitario consiste en reposicionar el cuerpo-comunitario como el vínculo que crea relaciones entre los hombres, las mujeres y la naturaleza. El feminismo comunitario, en este sentido, rechaza no solo el sistema patriarcal, sino también la relación de la modernidad con el sistema del capital, debido a la reconfiguración teórica que se promueve sobre la naturaleza en sentido general.

Las escisiones que el pensamiento occidental produjo desde la modernidad se han concentrado en presentar e interpretar a la naturaleza desde un esquema de dominación. Esta posición ha permitido que la lógica binaria cobre fuerza desde una perspectiva jerarquizada y oposicional entre dominadores y dominados, lo que implica privilegiar uno de los pares: alma-cuerpo, hombre-mujer, cultura-naturaleza. En este sentido, la modernidad, no solo ha promovido las escisiones desde la epistemología, sino que ha enseñado una forma de pensar el universo político sobre esos presupuestos de oposición, que desde la década de los sesenta se transmutaron en una multiplicidad de identidades políticas, cuyo resultado fue la fragmentación de las luchas políticas.

Paredes logra hacer frente a la crisis de las luchas fragmentarias surgidas desde las *Identity politics*, al tiempo que cuestiona el nivel ontológico que esas estrategias promovieron. Algunas de las luchas antiopresivas parten de una ontología de corte hegeliano que considera la existencia de dos conciencias separadas que por naturaleza viven en oposición, pero que requieren de esa relación de confrontación para determinar el límite entre el Yo y el Otro. Esta perspectiva ha permeado a los feminismos eurooccidentales y ha delineado otras formas de acción política contrahegemónicas (Guzmán, 2016). Las ontologías relacionales de este tipo no pueden superar esa oposición en una relación de hermandad con el Otro, pues solo por medio de esa confrontación *son* en el mundo.

En clave feminista, esta ontología se expresa en la insuperable oposición entre hombre y mujer, cuya ruptura naturaliza la individualidad y solamente permite pensar a través de una lógica binaria oposicional. Esta naturalización ontológica tiene como consecuencia la división en la asignación de roles y funciones socialmente definidas, que serán útiles a los modos de dominación patriarcal. A partir de esta visión ontológica se explica por qué las propuestas feministas de la igualdad y de la diferencia son incapaces de trascender el antagonismo. Esta idea oposicional es criticada directamente por Paredes, al considerar que la *Pachamama* es aquel cuerpo que recoge las diferencias y las ordena en función del bienestar de la comunidad en términos de unidad.

La perspectiva de Paredes permite esbozar una interpretación ontológica que supera la dicotomía oposicional. La visión de mundo de la comunidad Aymara parte de la relación de complementariedad entre hombre y mujer en la que pervive una significación oposicional heredera de la tradición prehispánica. Paredes ofrece una reinterpretación de esta estructura oposicional para argumentar en favor de la idea de los pares complementarios, cuya unidad solo es posible con la comprensión de la *Pachamama*, lo que deriva en una nueva configuración ontológica. Así, los hombres y las mujeres no se construyen ontológicamente a través de su diferencia, sino de a partir de su complementación, que se produce de la interrelación con la *Pachamama*. Si esta se constituye como un todo que permite la relación complementaria entre hombre y mujer, entonces la relación binaria se disuelve.

En esa interpretación, la naturaleza no se entiende como un tercer elemento dentro de la configuración, al menos siguiendo la perspectiva Aymara, porque la *Pachamama* comprende al tiempo y al espacio, a los hombres, a las mujeres y a las personas intersexuales, tanto como a los animales, a los vegetales y a los minerales. Todos en conjunto forman la *Pachamama* porque comparten una misma piel y forman parte de un mismo cuerpo. En consecuencia, el vínculo complementario *Warmi-Chacha* puede entenderse como una *ontología de la piel*, en palabras de Paredes:

Nuestros cuerpos tienen un límite que no es frontera. El individualismo ha hecho de la piel el límite de los cuerpos. No solo nosotros los humanos tenemos piel. Las plantitas tienen piel, los animalitos también tienen piel. Pero no son fronteras en sus casos. La piel se vuelve frontera debido a un sistema patriarcal e individualista que ha hecho del cuerpo

un Estado [...] nuestros cuerpos son esta manera de existencia sensorial: de mirar, de sentir, de probar, de tocar, de compartir con la naturaleza, la *Pachamama* de donde venimos [...] Esos cuerpos son nuestros hermanos y nuestras hermanas, las plantas, los animales, las otras personas, las otras comunidades. (Paredes, 2015, pp. 182-183)

La ontología de la piel, en la cual la consciencia no es individual como en la ontología relacional, considera a la piel como aquel elemento que todos los cuerpos comparten. Dentro del universo de la *Pachamama*, la piel es compartida por todos los seres del mundo como una continuidad. En consecuencia, esta idea de unidad *ontológica de la piel* potencia el concepto de comunidad, al tiempo que desvela las limitaciones de otras formas de relación.

Conclusiones

En el marco del pensamiento feminista del sur es importante destacar el trabajo de diferentes colectivos que proponen rutas de reflexión sobre nuestras realidades y que contribuyen a la desmitificación del imaginario del trabajo individualista de las y los intelectuales. La obra de Julieta Paredes, enmarcada en el colectivo Mujeres Creando y Comunidad-Mujeres Creando, se constituye como un trabajo destacado en cuanto se distancia de otras propuestas descoloniales y feministas que parten de una naturaleza reactiva y que terminan por producir teorías contra las propuestas de interpretación occidentales, al tiempo que romantizan las experiencias precoloniales latinoamericanas. Por el contrario, Paredes retoma y reelabora categorías de diferentes campos de investigación para proponer un análisis orgánico desde lo comunitario.

Este artículo mostró, en primer lugar, los efectos nocivos de la desarticulación de las luchas contra la opresión y la necesidad de un análisis que considere al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado como tres dimensiones que operan sincrónicamente para mantener las injusticias sobre las mujeres. La apuesta teórica que considera la relación de estos sistemas de dominación le permite a Paredes destacar la necesidad de unificar las estrategias de lucha ante dicha triangulación de dominación. En tal sistema patriarcal se instalan las formas de dominación del capitalismo y del colonialismo, por ello, se entiende la necesidad de atacar su estructura a partir de una acción política del feminismo

comunitario. En este sentido, ningún feminismo que se presente como despatriarcalizador puede renunciar a las luchas antirracistas, anticlasistas y desheteronormativas.

En segundo lugar, Paredes cuestiona el vínculo de los feminismos eurococcidentales con el sistema capitalista evidenciando que es necesario desarticular desde el feminismo cualquier forma de opresión, de modo que la opresión que el capitalismo ejerce sobre la naturaleza debe ser transformada y todo feminismo que se niegue a dimensionar el impacto sobre la naturaleza es reprochable. En esta misma vía, la boliviana propone dismantelar la opresión neocolonial que las feministas eurococcidentales ejercen sobre las feministas del sur. Por ello, el feminismo comunitario revela la funcionalidad que cultiva el capitalismo y el colonialismo con respecto a la opresión sobre las mujeres, especialmente, aquellas geopolíticamente situadas en el sur. En este sentido, el feminismo comunitario no solo señala la articulación de esquemas opresivos, sino que su acción política despatriarcalizadora permite superar otras formas de feminismo, desde una condición situada, que reivindica el pensamiento que se origina desde el sur.

En tercer lugar, uno de los aportes más significativos de Paredes tiene que ver con la propuesta epistemológica que rechaza todo marco opresivo. La noción de comunidad como cuerpo, junto con la noción de complementariedad, le permite a la autora extender los sujetos del feminismo –incluidos en la *Pachamama*– para establecer una lucha orgánica antifragmentaria. En buena medida, la propuesta epistemológica de Paredes parte de la reflexión sobre el uso del lenguaje como un eje central de la lucha feminista comunitaria, motivo por el cual la boliviana reinterpreta tanto las categorías básicas del feminismo –patriarcado, género y opresión–, como las nociones de la comunidad Aymara –*Pachamama* y *Warmi-Chacha*–.

Finalmente, el proyecto emancipador del feminismo comunitario como una alternativa epistémica, que retoma el concepto de *comunidad*, abandona las relaciones dicotómicas jerarquizadas y supera la relación norte-sur al proponer a la comunidad como un cuerpo político transformador. En consecuencia, el concepto de comunidad permitió esbozar, conforme con la propuesta de Paredes, una lectura *ontológica de la piel* como una alternativa frente a la ontología relacional, en la que nos reconocemos sin fronteras porque estamos constituidos de un mismo sustrato, compartimos la misma piel y venimos *Del mismo barro*.



Reconocimientos

Este artículo hace parte de las discusiones de trabajo de la línea de Pensamiento político del sur del grupo de Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia, desde donde se viene promoviendo un ejercicio de reflexión y difusión de propuestas teóricas desligadas del pensamiento hegemónico europeo y norteamericano. Debemos un agradecimiento especial a Sylvia Cristina Prieto Dávila por sus valiosos comentarios a versiones previas de este artículo.



Nataly Guzmán Useche

Candidata a doctora en Derecho de la Universidad del Rosario. Magíster en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia y miembro del grupo de investigación de Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la misma universidad. Filósofa y abogada de la Universidad Libre.



Diana Triana Moreno

Doctora en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y miembro del grupo de investigación Problemas de Filosofía de la misma universidad. Magíster en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Filósofa de la Universidad Libre e historiadora de la Universidad del Rosario.

Referencias

- Alfaro, R. (2010). Mujeres creando comunidad. Feminización de la comunidad. *Revista de estudios bolivianos*, 15(17), 211-236.
- Araya, S. (2014). La categoría analítica del género: notas para un debate. *Hallazgos*, 12(23), 287-305.
- Colectivo Con-spirando. (Ed.). (2003). *Virgenes y diosas de América Latina: La resignificación de lo sagrado*. Santiago de Chile: Autor. Recuperado de <http://digitalcommons.lmu.edu/con-spirando/43>
- Cruz, E. (2014). Prolegómenos al vivir bien-buen vivir: una evaluación normativa y práctica. *Revista Finanzas y Política Económica*, 6(2), 387-402. Doi: <https://dx.doi.org/10.14718/revfinanzpolitecon.2014.6.2.8>
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.

- Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa (Dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano* [Tomo 1] (pp. 69-76). Buenos Aires: En La Frontera.
- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171.
- Falconí, D. (2015). Una puruma compartida: una revisión desde la teoría literaria de la autoría feminista, comunitaria y aymara de Julieta Paredes y la Comunidad Mujeres Creando. *Revista Andina de las letras*, 37(1), 25-54.
- Falquet, J. (2014). Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas humanística*, (78), 39-64.
- Feminismo Comunitario. (2014). Pronunciamiento del feminismo comunitario latinoamericano en la Conferencia de los pueblos sobre cambio climático. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 425-434). Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAEO50587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAEO50587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)
- Gebara, I. (1998). Brazilian Women's Movements and Feminist Theologies. *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*, 5(4), 83.
- Gebara, I. (2003). Ecofeminism: A Latin American Perspective. *Cross Currents*, 53(1), 93-103.
- Guzmán, N. (2016). Las rutas del viaje en la cuestión del reconocimiento. Un diálogo con la obra de Judith Butler. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(114), 133-148.
- Guzmán, A. y Paredes, J. (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres creando comunidad.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En P. Montes (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (57-74). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mies, M. y Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Monasterios, E. (2006). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. La Paz: Plural.
- Moore, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, (53), 237-259. Doi: <https://dx.doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>
- Paredes, J. (1996). *Del mismo barro*. La Paz: Mujeres Creando.

- Paredes, J. (2006). Para que el sol vuelva a calentar. En E. Monasterios (Comp.), *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* (pp. 61-96). La Paz: Plural.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (Dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano* [Tomo 1] (pp. 117-120). Buenos Aires: En la Frontera.
- Paredes, J. (2012). Las trampas del patriarcado. En P. Montes (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 89-112). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. CDMX: Cooperativa el Rebozo.
- Paredes, J. (2015). “Despatriarcalización”. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de estudios bolivianos*, (21), 100-115.
- Paredes, J. (2017). Qué nos van a enseñar que no sepamos. *Corpus*, 7(1), 8-12. Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1872>
- Pérez, A. (2015). *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes, Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Safford, F. (1991). Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870. *Hispanic American Historical Review*, 71(1), 1-33.
- Scott, J. (1999). *Gender and the Politics of History*. New York, NY: Columbia University.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 57-74). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Tarrés, M. (2013). A propósito de la categoría género: leer a Joan Scott. *Estudios sociológicos*, 31(91), 1-26.
- Triana, D. (2016). Éticas ecofeministas: la comunidad de la vida. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (37), 117-131.
- Triana, D. (2017). Karen Warren: la ética ecofeminista. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 8(2), 158-168.
- Valencia, R. (2014, junio 24). La boliviana Julieta Paredes explica en Canadá el feminismo comunitario indígena. *Radio Canadá Internacional*. Recuperado de <http://www.rcinet.ca/es/2014/06/24/la-boliviana-julieta-paredes-explica-en-canada-el-feminismo-comunitario-indigena/>

- Viveros, M. y Lesmes, S. (2014). Cuestiones raciales y construcción de Nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas Humanistica*, 77(77), 13-31. Doi: 10.11144/Javeriana.UH77.cryc
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre.
- Warren, K. (2003). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icara.
- Warren, K. y Cheney, J. (1991). Ecological Feminism and Ecosystem Ecology. *Hypatia*, 6(1), 179-197. Doi: 10.2307/3810040