

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EPISTEME COSMOGÓNICA: TEJIENDO DESDE EL FEMINISMO COMUNITARIO INDÍGENA*

JUAN DIEGO AGUDELO**

RESUMEN

Este artículo monográfico busca socializar la experiencia del Feminismo Comunitario Indígena (FCI) en América Latina. En dicha propuesta se llevó a cabo un trabajo de revisión documental sobre esta corriente del feminismo. Posterior a ello se condensaron en el artículo acercamientos epistemológicos y en conceptos claves del FCI para el lector. Por último, en el escrito se describen las problemáticas de las mujeres indígenas con los imaginarios de mujer occidental que las desconocen. También las tensiones con un feminismo hegemónico que no se correspondía con su realidad, ni violencias y con ello como emerge la necesidad de que se configurara un movimiento propio.

PALABRAS CLAVE

Cosmogonía, poscolonialismo, patriarcado, comunidad, feminismo.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Agudelo, J. (2019). La construcción de una episteme cosmogónica: tejiendo desde el feminismo comunitario indígena. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, 15-16, 42-53.

-
- * El artículo surge de las reflexiones y trabajo realizado en los semilleros de investigación asociados al grupo de investigación "Poder y nuevas subjetividades. Otros lugares de lo político" de la facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UdeA.
- ** Estudiante del pregrado de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia, Actualmente curso el octavo semestre. Correo electrónico: Juan.agudelo57@udea.edu.co

INTRODUCCIÓN

El Feminismo Comunitario Indígena nació hace 29 años (Paredes, 2014), como respuesta a la violencia estructural y patriarcal de la que eran objeto las mujeres indígenas. Pero, también, ante un feminismo occidental hegemónico. Entonces, el Feminismo Comunitario Indígena se ha constituido como una alternativa para las mujeres indígenas tanto como cosmovisión y movimiento social que establece puntos de intersección con otros feminismos emergentes, feminismos que han ampliado los horizontes teóricos del mismo y la forma de relacionarse con el saber. En la actualidad el FCI se encuentra nutrido por diferentes sistemas de saberes de los pueblos indígenas de Abya Yala y se perfila como una alternativa para la vida en comunidad de los pueblos indígenas de América Latina.

El objetivo del texto es realizar una aproximación a su propuesta epistemológica y como movimiento social para dar respuesta a una serie de interrogantes: ¿Por qué se da un tránsito de un feminismo occidental a un feminismo comunitario?, ¿Cuáles son los campos de acción del feminismo comunitario indígena?, ¿Esto constituye una propuesta transversal a la cosmogonía? Mediante estas interrogantes se espera hacer un recorrido a través del Feminismo Comunitario Indígena introduciendo al lector tanto en esta apuesta epistemológica, como en el carácter organizacional de su movimiento y campos de acción.

PLURALIZANDO EL SUJETO POLÍTICO: DE UN FEMINISMO OCCIDENTAL A UN FEMINISMO COMUNITARIO.

El FCI al igual que otros feminismos disidentes nace en contraposición a un feminismo eurocentrífugo que ha tenido intereses monopólicos sobre el imaginario de la mujer y sus reivindicaciones. Es por eso que se han invisibilizado las diferencias intergeneréticas existentes y las diferentes subcategorías de la palabra “mujer”.

El imaginario del feminismo clásico y hegemónico ha tenido un sesgo hacia las mujeres occidentales, blancas y burguesas, las mismas que desarrollaron su teoría, dejando por fuera las demandas de mujeres cultural o étnicamente diferentes. Es decir, otras textualidades de lo que es una mujer, tales como: la mujer campesina, afrodescendiente, indígena y la mujer que habita la periferia. Esto ha derivado en que grupos de mujeres que habitan sociedades pluriétnicas

o multiculturales y no se reconocen en este imaginario ni en las demandas de la mujer blanca occidental se encuentran en un proceso de reivindicación propia, conformando espacios comunes donde identificarse (Cano, 2017). De esta manera germinan otros feminismos que postulan axiomas propios en los cuales se producen unas identidades individuales y colectivas. Es decir, se abre una ventana para que mujeres culturalmente diversas y desde lugares de enunciación geográficamente distintos puedan generar herramientas que respondan a su realidad.

En consecuencia, el surgimiento de los feminismos poscoloniales ha expandido el espectro respecto a los motivos de violencia hacia la mujer, ampliando las conexiones a aspectos como: género, sexo, raza, nacionalidad, capitalismo, democracia liberal; y en el caso de Latinoamérica ha permitido complejizar el mestizaje como base de los estados-nación latinoamericanos, mediante el cual se niega y excluye del presente de la nación a la población indígena y afro (Montanaro, 2016).

Con esto el FCI se presenta como un movimiento que nace al interior de otro movimiento, el feminista, y en su momento una revolución al interior de la revolución que significó el feminismo precedente. Esta postura busca descolonizar el feminismo del monopolio occidentalizado y reconceptualizar las opresiones a la luz de la realidad de las mujeres indígenas.

Así pues, esta teoría ha encontrado otros factores explicativos de su realidad revistiéndola de identidad. Factores tales como, el colonialismo y su influencia en el desarrollo del patriarcado en Latinoamérica, del cual las mujeres europeas en ocasiones fueron cómplices en el despliegue de la violencia sobre las mujeres indígenas. Con esto al partir del reconocimiento de ese pasado se profundizan los puntos de quiebre con el feminismo hegemónico (Cano, 2017).

En consecuencia, el FCI como movimiento se inscribe en la corriente de los nuevos movimientos sociales, ya que la lectura propuesta por los movimientos sociales clásicos con base en exigencias de clase es opaca (Cano, 2017). Los Nuevos Movimientos Sociales, por su parte, proponen una óptica más compleja que es pertinente para abordar el FCI y sus exigencias, ya que podemos encontrar características que son la base de su constitución, tales como: la identidad, autonomía y horizontalidad.

Por otro lado, este movimiento se ha encaminado en desligarse de las concepciones individualistas y de luchas intergeneréticas (Cano, 2017). Esto mediante el reconocimiento de la multiplicidad de luchas y propuestas políticas de vida que se han rebelado para enfrentar el patriarcado (Paredes, 2014). Por

consiguiente, concibe la pluralidad de identidades de mujer, reconoce como importante la interseccionalidad con otros feminismos y la capacidad de nutrirse mutuamente. Ejemplo de ello, la conservación de una categoría occidental como “patriarcado” y resignificarla, reinterpretarla desde la mirada de mujeres indígenas para analizar los nudos problemáticos y las desigualdades en las relaciones intercomunitarias y en últimos acordes a su realidad. Por lo tanto, en ese escenario donde se pretende hacer uso de herramientas que respondan a su realidad, se han desplegado una amalgama de categorías epistémicas propias, tales como, la de patriarcado originario ancestral (Cabnal, 2010).

Este feminismo, es una de las nuevas teorías que da pie para escribir ya no “sobre” la periferia, sino que sitúan la producción de conocimiento “desde” la periferia (Cano, 2017) con todo lo que ello acarrea, como una cosmovisión diferente al feminismo blanco y hegemónico. También, una mujer con características fisiológicas, culturales e históricas distintas.

Para algunas académicas una de las principales diferencias entre el feminismo hegemónico y el FCI es el fuerte sentimiento anti neoliberalista de este último. A su vez, este es uno de los principales puntos de disyunción entre los dos movimientos. Por una parte, se encuentra la complicidad del feminismo hegemónico con la concepción de democracia neoliberal, relación que hasta el momento no han logrado interpelar sus militantes. Por su parte desde el FCI, activistas como Julieta Paredes manifiestan la necesidad de “desneoliberalizar el género” por el carácter influyente que ha tomado en las relaciones de intergéneros la posición geográfica norte-sur, relegando nuevamente las mujeres de las periferias. Sin embargo, el Patriarcado representa el antagonismo principal ya que supera con creces su antigüedad sobre el neoliberalismo o el capitalismo (Cano, 2017).

Ese tipo de expresiones como la del FCI han logrado plantear nuevos debates en el feminismo desde otras cosmovisiones y abordar sus necesidades y problemas específicos como la construcción de comunidad. En palabras de (Cabnal, 2010), este feminismo permite

Abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque anti patriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones (Cabnal, 2010, pág. 7).

Es un feminismo que germina influenciado por su idiosincrasia y raíces, pero también, que se piensa las relaciones de la mujer indígena en la comuni-

dad; este último es un aspecto de suma importancia en el mundo andino. Por ello, la comunidad hace parte de su paradigma ancestral y se conoce como el *Ayllu* un espacio donde hombres y mujeres viven en igualdad de condiciones y reciprocidad (Cabnal, 2010). También, es una práctica que aún conservan diferentes pueblos.

No obstante, estas condiciones de igualdad y reciprocidad han sido problematizadas desde el FCI, por el hecho de derivarse de una construcción cosmogónica masculina, lo cual ha permitido la connivencia con costumbres y prácticas que están en disonancia con el *Ayllu* (Cabnal, 2010). Por ejemplo, las costumbres misóginas, que han sido un punto de partida para que las activistas de esta corriente desplieguen su análisis sobre la sociedad, abogando por identificar este tipo de costumbres y construir una equidad cosmogónica. La activista Victoria Aldunate, feminista del cono sur, relata como en Bolivia existe la creencia dentro de comunidades indígenas, según la cual las mujeres indígenas no deberían tocar instrumentos debido a que su rol es el de bailar y al tocar instrumentos, actividad que corresponde a los hombres, se les seca la leche materna (Cabnal, 2010, pág. 10).

Por último, el FCI concibe a mujeres y hombres en condiciones de horizontalidad en torno de sus relaciones intercomunitarias (Paredes, 2014) tal como señala la activista Juliana Paredes, la comunidad está conformada por “mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria [...] sino de par de representación política” (Paredes, 2014, pág. 87). Por lo tanto, se resaltan valores que parten de la comunidad como un principio integrador, una visión contrapuesta al individualismo inherente del que parte el feminismo occidental.

AXIOMAS Y CAMPOS DE ACCIÓN DEL FEMINISMO COMUNITARIO INDÍGENA

La conformación de movimientos sociales remite a la construcción identitaria, es decir, a la formación de una subjetividad colectiva. La importancia de esta subjetividad colectiva radica en que se habla de una movilización de códigos y un entendimiento común sobre unas situaciones que serán objeto de demandas sociales (Retamozo, 2005). Con base en ello se abordarán los principios transversales al movimiento en aras de comprender sus demandas o ejes de lucha y también sus campos de acción.

En el momento que se habla de los principios o axiomas de este movimiento, se puede reconocer que gira en torno a tres axiomas principales, que son: 1) respeto a la autonomía individual, 2) la reciprocidad de unos y unas con otros y otras, y 3) la comunidad como principio incluyente que cuida la vida (Robles, 2013). Dichos axiomas vertebran su praxis como movimiento y su vocación transformadora en las relaciones intercomunitarias de las comunidades indígenas.

El primer axioma busca reconocer la autonomía e independencia de los cuerpos de mujeres y hombres que conforman la comunidad, problematizando entonces la subordinación que reconocen como histórica. Por su parte, el segundo punto va de la mano con la equidad cosmogónica, ya que manifiesta la intención de romper la disparidad entre los géneros en los espacios de decisión. Por último, el tercer punto, busca promover un principio ancestral de los pueblos indígenas que propone la comunidad como principio integral de la vida.

Por otro lado, los axiomas se pueden interpretar como la base de este movimiento, con ello una vez aclarado se puede abordar los campos de acción. Dichos campos de trabajo para la mujer indígena en las comunidades, según Julieta Paredes se clasifican en: Cuerpo, Espacio, Tiempo, Movimiento y memoria (Paredes, 2014).

Al momento de problematizar el cuerpo es importante abordar la realidad encarnada. Dicha teoría fue desarrollada por feministas en la segunda mitad del siglo XX, con esto buscaban problematizar y situar en el debate público lo personal como político, ante ello no hay nada tan personal como el cuerpo (Rodríguez, 2014). Por ende, se plantea el cuerpo como medio para la adquisición de conciencia en el mundo (Rodríguez, 2014). También, como la primera propiedad y para las mujeres ha sido objeto de dispositivos que buscan dominar o suprimir sus cuerpos durante su despliegue en el mundo. Por ejemplo, las diferencias construidas en la sociedad, tales como, las diferencias raciales o lugar de procedencia norte/sur. Estas divisiones terminan por afectar tanto los imaginarios como los pensamientos y las prácticas.

La experiencia corporal busca visibilizar las diferencias sexuales en las sociedades patriarcales y reivindicar la diferencia y pluralidad. De esta manera desde algunas posiciones feministas se han desdibujado del referente de mujer abstracto, que plantean algunas ciencias, rescatando la importancia que tiene la corporalidad y la experiencia (Rodríguez, 2014). Dicha experiencia corporal se le reivindica como un lugar de lo político, un espacio de resistencia y de contrahegemonía ante dispositivos que buscan expropiar a las mujeres los derechos de decidir sobre su cuerpo (Rodríguez, 2014).

El cuerpo como primer territorio que se habita, ha soportado la arremetida de las violencias estructurales y las disputas patriarcales, es por lo tanto el territorio vital que defender. Desde el FCI se plantea como una necesidad prioritaria la recuperación y defensa del territorio-cuerpo tanto de un patriarcado originario ancestral como el que llega con la colonización (Cabnal, 2010). Esto conlleva dotar el cuerpo de una vida digna, vestirlo, comer bien y tener capacidad de decisión sobre cuestiones a las que ha sido sometida forzadamente, como la maternidad. Por otra parte, construir un cuerpo no sólo como ser autónomo sino también como miembro de la comunidad (Paredes, 2014). Es importante tener presente que, a diferencia de la mujer occidental, las mujeres indígenas fueron objeto del entronque patriarcal entre dos sujetos de poder, el patriarcado indígena ancestral y el colonial. Por lo tanto, se vieron sometidas a ambas estructuras (Robles, 2013) y al acoplamiento de sus intereses para asegurar su acceso ordenado sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, lo cual problematiza aún más los lugares de enunciación de la mujer indígena.

Por lo tanto, la etapa colonial supuso la apropiación de tierras, recursos y saberes, pero, también la apropiación de los cuerpos de las mujeres nativas como botín derivado de la conquista del territorio (Dorronsoro, 2013). Es entonces que, se permite plantear el territorio-cuerpo de las mujeres indígenas como un territorio que ha sido objeto de control de invasores. Así pues, es el primer territorio que debe ser liberado (Dorronsoro, 2013).

Por otra parte, una vez se libera el territorio-cuerpo se plantea la necesidad de un espacio o territorio-tierra como escenario para el desenvolvimiento de esos cuerpos autónomos en el amparo de un territorio para una vida plena (Cabnal, 2010). De igual manera, esta es a su vez, una reivindicación histórica de los pueblos indígenas que integra la recuperación y defensa del territorio-tierra para poseer garantía alguna sobre un espacio concreto que habitar (Cabnal, 2010). Sin embargo, conlleva otras implicaciones como la lucha por una representación política equitativa en la comunidad y la defensa del territorio-tierra.

Así pues, se manifiesta como necesaria la conformación de un cuerpo comunitario para la defensa del territorio-tierra contra el dominio capitalista y patriarcal. De esta manera, las luchas en defensa de la vida del territorio, tales como: la resistencia contra la mega minería o la construcción de represas son actividades que de manera directa afectan la armonía del territorio. Por ende, las luchas para rearmonizar el territorio involucran enfrentar el neoliberalismo que saquea sus cuerpos y el territorio (Moore, 2018).

Con lo anteriormente mencionado, cuestiones como el tiempo, se convierten en una de las necesidades más importantes que ha reivindicado la mujer. Ya

que supone la ruptura con las cadenas que históricamente las han relegado a labores domésticas y las han alejado de espacios de decisión. Esta reivindicación aboga por otorgar la posibilidad de destinar su tiempo a la participación en los espacios políticos y la construcción de sus saberes (Cabral, 2010).

Por su lado, el movimiento se piensa como la capacidad para desarrollar un cuerpo común que pueda establecer relaciones con otros movimientos e instituciones (Paredes, 2014). Por consiguiente, las feministas comunitarias indígenas han realizado una pluralidad de encuentros durante sus 29 años de existencia, con el propósito de conocer y tejer desde sus experiencias de lucha, encuentros tales como: el Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones del Continente, cumbres continentales de mujeres indígenas. También, se ha articulado con otros movimientos como el Movimiento Mujeres del Sur^{<>}.

Por último, la memoria ha sido objeto de la dominación de una heterorealidad que ha ocultado y silenciado sus experiencias de lucha y rebeliones (Rodríguez, 2014). Por consiguiente, es un espacio que se debe despatriarcalizar, también un escenario para rescatar voces de resistencia al interior de las comunidades. Dicha situación supone remitirse a una memoria autóctona como pueblo y utilizar las herramientas de sus saberes para descolonizarlo y reconocer el patriarcado precolonial (Paredes, 2014). A su vez rescatar la memoria de las tatarabuelas, con ello sus ejercicios y rebeldías asumidas contra las diferentes manifestaciones del patriarcado y en la defensa de la comunidad.

Estos cinco ejes se encuentran entrelazados como parte de la construcción de una propuesta de trabajo desde la comunidad, que propende por la construcción de una equidad cosmogónica que defienda la integralidad de la vida (Cabral, 2010). También implica un despliegue de una propuesta alternativa en sus sociedades que busca trastocar la realidad, evidenciando un fuerte potencial transformador.

LA CONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA COMO PROPUESTA COSMOGÓNICA

El FCI como corriente que se desprende de la tradición de feminismos latinoamericanistas, ha incorporado nuevas metodologías de investigación a la par que los feminismos de la corriente poscolonial. La mirada desde el FCI ha permitido reconceptualizar las opresiones más allá del eurocentrismo e identificar otra tipología de las violencias como las violencias epistémicas. A su vez otorgó la posibilidad de hablar sobre otras realidades y abordar conocimientos de manera distinta (Montanaro, 2016).

La mujer indígena desde su realidad encarnada ha sido objeto de diferentes tipologías de las violencias. Entre ellas se encuentra una muy problemática: la dualidad opresiva de su cosmogonía. Dicha dualidad se encuentra en los elementos opresivos dentro del mundo indígena y su cultura, que han dado pie para el reconocimiento de la existencia de un patriarcado precolonial; un patriarcado ancestral indígena que ha fundamentado un sistema asimétrico en las relaciones entre mujeres y hombres, que tiene como base principios y valores de la cosmogonía indígena (Cabnal, 2010). En consecuencia, han desarrollado categorías que les permite la comprensión de fenómenos del mundo indígena. Tales como, la heterorealidad cosmogónica y la victimización histórica. La heterorealidad cosmogónica se emplea para referirse al contenido patriarcal del paradigma ancestral que camufla y justifica las actuales relaciones de dominación existentes en las comunidades indígenas. En la misma línea, la heterorealidad cosmogónica ha promovido un discurso de victimización histórica. Dicho discurso consiste en situar todos los males de Abya Yala en un espacio tiempo que inicia con la llegada de la colonización. Por lo tanto, exaltando como un escenario ideal todo tiempo atrás para la comunidad y con ello hombres y mujeres indígenas. (Cabnal, 2010). Sin embargo, desde el FCI reconoce: en primer lugar, un patriarcado ancestral con unas características propias, más antiguo que el colonial y el capitalismo, ya que en la América precolonial hubo violencia “sobre” otros cuerpos y comunidades.

Las activistas han abordado conceptos como el Chacha-Warmi, una categoría inherente al paradigma ancestral. Traduce el binomio hombre-mujer (Paredes, 2014), binomio que posee la autoridad en la medida de que hombre y mujer están casados (Dorronsoro, 2013). Por tal motivo se excluye personas solteras y disidencias sexuales. No obstante, es un estado precolonial al cual aluden las autoridades tradicionales como un escenario “ideal” al cual regresar en el que no existía el machismo ni violencia de ningún tipo, por ende, dan a entender que es la única teoría necesaria para la mujer indígena. Sin embargo, para las activistas feministas e indígenas el Chacha-Warmi (Hombre-mujer) devela las relaciones ancestrales de dominación. Pues, dicha autoridad aparenta ser conjunta, pero, en el seno del matrimonio relega a la mujer de los escenarios de discusión, decisión y la sitúa como compañera del hombre (Dorronsoro, 2013).

Es de esta manera que la activista indígena Juliana Paredes decidió proponer un giro hacia al Warmi-Chacha, donde se invierte el orden de las palabras y se plantea un nuevo contenido sin que ello plantee un nuevo desbalance (Dorronsoro, 2013). Dicha propuesta resalta cualidades como horizontalidad y reciprocidad entre hombres y mujeres como las dos mitades indivisibles del cuerpo

de la comunidad (Robles, 2013). Dicho cuerpo de la comunidad conformado por pares políticos, aunará diferentes niveles de las luchas en pos de la defensa del territorio-tierra (Dorronsoro, 2013). Por consiguiente, el Warmi-Chacha se ha convertido en una declaración política de un tiempo nuevo, un tiempo donde se parte de la comunidad en condiciones de horizontalidad (Paredes, 2014).

A modo de cierre, esta es una breve introducción de categorías que han sido reconceptualizadas, repensadas desde la posición de mujeres indígenas y otras que en su propio desarrollo han fundado. Esta propuesta feminista ha permitido la construcción de una propuesta de reciprocidad e igualdad en las comunidades, una equidad cosmogónica. De igual manera, el FCI está construyendo una cosmovisión liberadora; una epistemología que irrumpen en espacios tan diversos como la forma en que se piensa, observa y se relaciona con el mundo, propugnando porque sea una óptica liberada. (Cabnal, 2010) Es decir, marcado por la deconstrucción de los poderes que históricamente las han oprimido como mujeres y la construcción con las memorias de sus abuelas como luchadoras ancestrales. También, la defensa de la naturaleza ante un capitalismo y neoliberalismo que ha atentado contra su territorio y cuerpo. (Cabnal, 2010).

CONCLUSIONES

1. En esta línea se puede concluir que el FCI es un movimiento social de carácter horizontal que trata de rebasar los marcos analíticos propuestos por la colonialidad. También, se posiciona como una teoría que se nutre por las experiencias de las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios de América latina, un movimiento que si bien es joven da unos importantes pasos en la reivindicación de la mujer indígena, sus problemáticas y demandas, lucha, no sólo, contra el patriarcado y el capitalismo, sino también, las defensas que asumen, de su cuerpo y de la tierra.
2. Es una de las teorías que se caracteriza por construir conocimiento desde la periferia. Por ende, también realiza un cuestionamiento a dónde y de qué manera se puede producir el conocimiento. Esta teoría ha servido para resignificar y generar contenidos conceptuales que se correspondan con su realidad encarnada de las mujeres indígenas. De igual manera, contribuye a la comprensión de los saberes en América Latina. Para las mujeres indígenas es la posibilidad de reivindicarse y reapropiarse por medio de su voz ante no sólo los patriarcados sino otros grupos de mujeres eurocéntricos o que narran su experiencia de vida desde otros contextos como lo urbano.

3. Las mujeres indígenas han situado el FCI como un feminismo plural y heterodoxo que se sirve de diferentes herramientas tanto exógenas como ancestrales para leer su realidad. De esta manera han podido categorizar, nombrar desigualdades y violencias estructurales que se esconden en relaciones interpersonales, culturales o en aspectos cosmogónicos.
4. Por último, el FCI es a su vez una propuesta de episteme cosmogónica que se reivindica frente a otras teorías que niegan las ontologías y epistemologías del mundo andino. Otras teorías que incluso son replicadas desde la América eurocéntrica. El FCI no es la negación de la sabiduría milenaria, es un camino para el binomio mujer-hombre en la construcción del buen vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Momento de paro Tiempo de Rebelión, 116. Recuperado de: <https://porunavidavivable.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
2. Cano, J. E. (2017). Feminismo comunitario: pluralizando el sujeto y objeto del feminismo= Community feminism: pluralizing the subject and object from feminism. Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia, (12), 55-65. https://www.researchgate.net/publication/318391432_Feminismo_comunitario_pluralizando_el_sujeto_y_objeto_del_feminismo
3. Dorronsoro, B. (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. IV Coloquio Internacional de Doctorandos/as do CES, 6-7.
4. Giménez, J., & Bravo Sánchez, E. (2017). La indígena desterrada por feminista. El País, 9. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2017/06/06/planeta_futuro/1496756692_101038.html
5. Montanaro Mena, A. M. (2016). Hacia el feminismo decolonial en América Latina.
6. Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Espinosa Miñoso, Y (Comp), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano, 117-120. Recuperado De: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>

7. Retamozo, M. (2005). Movimientos sociales y orden social. Sujetos, antagonismo y articulación en tiempos neoliberales. *Desde el fondo.*, (28), 27-35.
8. Robles, M. A, (2013). Los feminismos comunitarios de ABYA YALA. Una aproximación. *Memorias del 50º Congreso de Filosofía Joven Horizontes de Compromiso: LA VIDA*, Granada: Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales, 2015, pp. 59-77.
9. Rodríguez, R. P. La vida encarnada: Significaciones sobre la experiencia corporal de las mujeres *Incarnate life: Significations on bodily experiences of women*. Special Issue, 2014 “Gender and Citizenship”, 115.
10. Torres, C. M. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, (53), 9. [http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11\[1\]](http://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11[1])