

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS**  
**FACULDADE DE DIREITO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**  
**GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**Nathaly de Almeida Pedrini**

**O feminismo comunitário como força motriz da transformação político-social e epistemológica de Abya Yala**

**DOURADOS / MS**  
**NOVEMBRO / 2022**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS**  
**FACULDADE DE DIREITO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS**  
**GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**Nathaly de Almeida Pedrini**

**O feminismo comunitário como força motriz da transformação político-social e epistemológica de Abya Yala**

**Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Banca Examinadora da Universidade Federal da Grande Dourados, como pré-requisito para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais, sob orientação do Prof. Dr. Mário Teixeira de Sá Junior**

**DOURADOS / MS**

**NOVEMBRO / 2022**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).**

P372f	<p>Pedrini, Nathaly de Almeida.</p> <p>O feminismo comunitário como força motriz da transformação político-social e epistemológica da Abya Yala. / Nathaly de Almeida Pedrini. – Dourados, MS : UFGD, 2022.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Mário Teixeira de Sá Junior. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Eurocentrismo. 2. América Latina. 3. Feminismo comunitário. I. Título.</p>
-------	---

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.**

**©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE DIREITO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS



---

**ATA DE DEFESA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

Em 10 de novembro de 2022, compareceu para defesa pública on-line do Trabalho de Conclusão de Curso, requisito obrigatório para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais, a aluna **Nathaly de Almeida Pedrini** tendo como título “**O Feminismo Comunitário como força motriz da transformação político-social e epistemológica de Abya Yala**”.

Constituíram a Banca Examinadora os professores **Dr. Mario Teixeira de Sá Junior** (orientador), **Dra. Janiffer Tammy Gusso Zarpelon** (examinadora) e **Dra. Liane Amin Lima da Silva** (examinadora).

Após a apresentação e as observações dos membros da banca avaliadora, o trabalho foi considerado aprovado.

Por nada mais terem a declarar, assinam a presente Ata.

Observações: \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Assinaturas:

**Dr. Mario Teixeira de Sá Junior**

Orientador

**Dra. Janiffer Tammy Gusso Zarpelon**

Examinadora

**Dra. Liane Amin Lima da Silva**

Examinadora

*Dedico este trabalho à minha amada mãe, Mara dos Santos Almeida Pedrini (in memoriam). O meu viver e o meu caminhar são construídos em sua honra. Os meus pensamentos e a minha fala voam sempre de encontro a você. O amor à comunidade é o que move, porque o amor coletivo foi o que você soprou em mim. Minha amada, eu te amo por todos os meus dias – para além de tudo o que é dito. Obrigada.*

## **RESUMO**

O colonialismo deu início à uma nova estrutura de poder que tornou o pensamento europeu universal. Isso afetou, sobretudo, a construção de gênero e raça em áreas como a América Latina. Grande parte dos estudos sobre feminismo na atualidade, por exemplo, são vistos sob uma ótica que se propõe universal, mas acabam por isolar e excluir determinados grupos, como mulheres negras e indígenas. Com o propósito de superar esse pensamento eurocêntrico, que ainda hoje invisibiliza determinadas lutas, temos visto nos últimos anos o surgimento de uma pluralidade de feminismos. Dessa forma, o que se propõe com esse trabalho é um exercício de pensarmos em um processo de superação da ideia individualista e eurocêntrica de feminismo, de maneira a construirmos uma nova prática feminista que contemple todas as mulheres que foram apagadas da história. Assim, busco demonstrar como a autonomia feminina na América Latina representa uma forma de transformação político-social e epistemológica de nossa sociedade, ao dismantelar a estrutura patriarcal que nos subjuga. Para tanto, abordarei o Movimento Feminista Comunitário de Abya Yala, que tem como idealizadora Julieta Paredes, ativista boliviana Aymará. Quanto à metodologia, o presente trabalho consiste numa análise qualitativa, que se traduz no levantamento bibliográfico, audiovisual e documental do tema abordado.

**Palavras-chave:** eurocentrismo; América Latina; feminismo comunitário.

## RESUMEN

El colonialismo marcó el comienzo de una nueva estructura de poder que hizo universal el pensamiento europeo. Esto afectó, sobre todo, a la construcción de género y raza en áreas como América Latina. La mayoría de los estudios sobre feminismo en la actualidad, por ejemplo, son vistos desde una perspectiva que se propone ser universal, pero terminan aislando y excluyendo a ciertos grupos, como las mujeres negras y indígenas. Para superar este pensamiento eurocéntrico, que aún hoy invisibiliza ciertas luchas, en los últimos años hemos asistido al surgimiento de una pluralidad de feminismos. De esta forma, lo que se propone con este trabajo es un ejercicio de reflexión sobre un proceso de superación de la idea individualista y eurocéntrica del feminismo, para construir una nueva práctica feminista que contemple a todas las mujeres que han sido borradas de la historia. Así, busco demostrar cómo la autonomía femenina en América Latina representa una forma de transformación político-social y epistemológica de nuestra sociedad, al dismantelar la estructura patriarcal que nos subyuga. Para ello me acerco al Movimiento Feminista Comunitario Abya Yala, cuya idealizadora es Julieta Paredes, activista aymará boliviana. En cuanto a la metodología, el presente trabajo consta de un análisis cualitativo, que se traduce en un levantamiento bibliográfico, audiovisual y documental del tema abordado.

**Palabras clave:** eurocentrismo; America Latina; feminismo comunitario.

## Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	08
2. O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO E O EUROCENTRISMO.....	12
2.1. <i>O eurocentrismo na construção do saber e viver na América Latina</i> .....	13
2.2. <i>O discurso eurocêntrico no pensamento e prática feminista latinoamericana</i> .....	17
3. UM FEMINISMO PENSADO “A PARTIR” E “PARA” A AMÉRICA LATINA.....	23
3.1. <i>Feminismo latinoamericano</i> .....	23
3.2. <i>Feminismo Comunitário</i> .....	26
4. FEMINISMO COMUNITÁRIO DE ABYA YALA TECIDO PINDORAMA-BRASIL....	30
4.1. <i>Até a comunidade sempre!</i> .....	31
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	37
REFERÊNCIAS.....	39

## 1. INTRODUÇÃO

O característico etnocentrismo europeu, denominado eurocentrismo, representou por um longo tempo [e representa ainda hoje] um modelo de concepção europeu que se propunha intelectual, cultural e racialmente superior às experiências mundiais diversas, sobretudo à experiência latinoamericana. Essa visão de mundo eurocêntrica, excludente por natureza, não contempla de forma positiva a todos os povos, se pautando, acima de tudo, numa relação desigual explícita que separa o colonizador, e o colonizado. O civilizado e o não civilizado. E, em termos de raça, o branco e o não branco. Tal concepção legitimou, durante todo o processo de colonização da América Latina, a dominação e o extermínio contínuo dos povos escravizados e não escravizados.

Tal como Quijano (2005) nos mostra, esse novo padrão europeu de poder mundial controlou e suprimiu todas as formas de subjetividade, de cultura e, principalmente, da produção de conhecimento. Os colonizadores forçavam os colonizados a aprender, ainda que parcialmente, a cultura europeia em todos os aspectos que fossem úteis para o controle de seus corpos, de forma que a dominação fosse reproduzida em todo o novo continente. Segundo o autor,

[...] todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento. (QUIJANO, 2005, p. 121)

Não é estranho notar que esse processo e, conseqüentemente, a exclusão e invisibilidade de determinados povos persistem ainda hoje na prática e Instituições latinoamericanas, através da prática do colonialismo interno. A invenção de uma suposta superioridade racial, representado na clara distinção entre o branco civilizado e o índio incivilizado, faz com que determinados grupos permaneçam em uma posição marginalizada e que suas experiências e intelectualidades sejam descaracterizadas. Dessa forma, nossas histórias, técnicas e culturas originárias são perdidas e nos tornamos dependentes de um pensamento exterior (QUIJANO, 2005). Não é errado dizer que isto influenciou, portanto, a construção de poder e os feminismos na América Latina.

Nesta perspectiva, a dominação afetou, sobretudo, a vida e a representação das mulheres indígenas na sociedade que, se antes do processo colonizador gozavam de relativa igualdade com os homens (o que não as livrava de um patriarcalismo ancestral), a partir da conquista se

tornaram meros objetos de venda, estupro, abandono e rapto. A nova estrutura colonial relegou às mulheres uma posição secundária e lhes tirou o direito à terra (MONTROYA, 2008).

O presente trabalho se justifica, essencialmente, pela necessidade de se pensar o espaço que ocupamos enquanto América Latina bem como sua retomada e ressignificação histórica, de forma a pensar em formas de contribuir na mudança da estrutura capitalista patriarcal que nos foi imposta. Assume-se que, a partir da autoorganização e autonomia das mulheres, de forma que suas intelectualidades, vivências e identidades sejam incorporadas na literatura de reconstrução histórica, Abya Yala – palavra descolonizada para América, que significa “Terra em florescimento” na língua Kuna (PORTO-GONÇALVES, 2009) - poderá, enfim, promover uma mudança social que coloque fim às amarras coloniais.

Neste sentido, com o propósito de superar esse pensamento eurocêntrico, que ainda hoje invisibiliza determinadas lutas e intelectualidades, temos visto nos últimos anos o surgimento de uma pluralidade de feminismos. Destes cabe aqui destacar, para fins de análise, o Feminismo Comunitário. O movimento feminista comunitário foi idealizado por Julieta Paredes, ativista boliviana Aymará. Em seu livro, “Hilando fino desde el feminismo comunitario”, Paredes (2010) afirma que as mulheres são a metade de cada povo e, portanto, devem ter garantido seu espaço de atuação. Nesse contexto, defende a existência das comunidades – sejam elas urbanas, rurais, religiosas e políticas. Estas estão presentes em todas as partes do mundo e são necessárias para a criação de um novo feminismo que não o do Ocidente, pois são constituídas de diferentes mulheres com diferentes lutas. Neste sentido, a abordagem através do Feminismo Comunitário é importante porque as mulheres de Abya Yala devem pensar a transformação social a partir de sua própria luta, e não através de um feminismo europeu hegemônico que, por séculos, invisibilizou a realidade das mulheres não-brancas e perpetuou um sistema de opressão neoliberal.

Assim sendo, a presente pesquisa busca contribuir em responder a tais questionamentos: como superar essa herança colonial que, dentre outras coisas, fez com que as mulheres indígenas fossem duplamente marginalizadas na sua terra, através da prática do feminismo comunitário? Ainda, se a experiência europeia na América Latina, de caráter individual e individualizante, relegou à região esse papel de subalterno e subdesenvolvido, como a autonomia das mulheres originárias, pensada por e para elas, pode se converter num mecanismo de transformação social da estrutura capitalista patriarcal?

Assim, ao longo deste trabalho percebi que, longe de haver uma resposta dada a tais questionamentos, aponta-se um caminho: a prática feminista comunitária. Ora, veja bem, se foi o processo colonizador e a incorporação do pensamento neoliberal, práticas individualizantes e

eurocentradas, que contribuíram para a subserviência e o subdesenvolvimento de Abya Yala, não será a partir de uma comunidade baseada nestes processos que iremos nos libertar das amarras coloniais. Pelo contrário, a mudança tem que partir da nossa própria história, mas não apenas das construções e vivências dos homens que se propõem a re-escrever nossa bibliografia. Mas, principalmente, a partir das memórias, intelectualidades e das identidades das mulheres de Abya Yala que, em conjunto com sua comunidade, movem as estruturas. A libertação da mulher é, assim, condição primária para a libertação do grupo.

Desta forma, me propus, neste escrito, a trazer para reflexão o tema da colonização e do feminismo comunitário. Isso porque acredito que, para que possamos gerar uma transformação profunda na forma com a qual nos apresentamos e nos relacionamos em nossa vida, a fim de criar uma sociedade solidária e coletiva, é preciso (re)conhecer quais as histórias e as vidas que compõem o nosso povo e qual a nossa importância para a comunidade.

Durante a minha vida a comunidade sempre se fez muito presente. Vivenciando experiências dentro de sindicatos e partidos, na companhia de meus pais, o ambiente coletivo se tornou um espaço comum a mim. E, envolta nesse meio, me associei desde muito cedo a movimentos que debatiam questões comuns aos trabalhadores e trabalhadoras que reivindicavam desde a educação popular até a garantia de habitação a todas as pessoas. Por conta disso, já na minha juventude, busquei por movimentos que me permitissem reviver aquilo que tomei como central desde a infância, que era a preocupação com as mais variadas temáticas que tecem nossa vida: educação, saúde, habitação, direito à alimentação, etc. O caminho que encontrei foi o da organização comunitária, que me levou a tecer este projeto.

Ademais, quanto à metodologia, o presente trabalho consiste, principalmente, numa análise qualitativa, que se traduz no levantamento bibliográfico, audiovisual e documental do tema abordado. Assim sendo, busca-se por meio da leitura de livros, teses e artigos acadêmicos, bem como da pesquisa em eventos e debates audiovisuais, demonstrar como a prática feminista decolonial e comunitária opera enquanto um mecanismo de superação da dominação colonial e patriarcal, que permanece ainda hoje na América Latina, de forma a ressignificar não apenas a posição das mulheres indígenas originárias na região, mas a própria Abya Yala.

Pensando desta forma, o estudo foi dividido em três capítulos. No primeiro, abordo como o processo de colonização em território latino-americano forjou nosso modo de vida, de forma que nossos conhecimentos, pensamentos e viveres foram atrelados a um ideal europeu branco-cristão-neoliberal. Conseqüentemente, nossos debates e formas de fazer a luta feminista foram forjados a partir de um feminismo ocidental que se propunha universal, o que, como veremos ao discorrer do estudo, não foi, e não tem sido, suficiente para responder aos anseios,

demandas e saberes de nosso território. Já no segundo capítulo é introduzido o conceito de feminismo decolonial latino-americano. Isto se explica pela necessidade de pensarmos a prática e o saber feminista em nosso território a partir de mulheres militantes e pesquisadoras latino-americanas. Mulheres que vivem, pensam e reivindicam a memória de suas ancestrais. Neste sentido, na segunda parte do capítulo, apresento o Feminismo Comunitário de Abya Yala como uma resposta à luta das mulheres e, também, de todos aqueles que compõem as comunidades, de forma a garantir uma transformação político-social profunda em nossa sociedade que seja baseada no princípio da solidariedade.

Por último, no terceiro capítulo, apresento, de forma breve e com o objetivo de instigar cada vez mais a busca pelo tema, o movimento Feminista Comunitário de Abya Yala Tecido Pindorama-Brasil. O Feminismo Comunitário tem se organizado por tecidos ao longo do continente latino-americano, se construindo de forma orgânica em comunidades de mulheres e homens trabalhadores do campo, da cidade, indígenas, caiçaras, quilombolas, entre outros grupos, que se ocupam com a construção de uma sociedade preocupada com os povos e a Mãe e irmã Natureza, que seja antipatriarcal, antirracista e anticolonial. E, aqui no Brasil, tal movimento recebe o nome de Tecido Pindorama-Brasil por suas integrantes, mulheres do campo e da cidade, de diferentes povos e grupos, justamente como uma forma de resgatar a memória de um povo que, desde muito tempo, luta contra as injustiças impostas pelo moderno Estado Nação, que ignora a memória e o bem viver dos povos originários.

## 2. O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO E O EUROCENTRISMO

**“[...] a primeira condição para modificar a realidade consiste em conhecê-la.”**

**Eduardo Galeano, “As veias abertas da América Latina”.**

O “descobrimento”, a “conquista” e a “colonização” da América Latina foram as figuras que marcaram o início de uma relação violenta entre o Velho e Novo Mundo, que terá desdobramentos pelos séculos seguintes. O descobrimento, nesta perspectiva, traduz-se numa invasão violenta e, ainda, num processo de encobrimento da América Latina, à medida que o europeu enxerga o outro como uma projeção de si mesmo, e não um ser dotado de consciência, saberes e cultura própria. Este outro, desconhecido até então pelo conquistador europeu, se apresenta como aquele prestes a ser conquistado, colonizado e modernizado de acordo com o ego moderno (eurocêntrico). De forma consequente a conquista, neste sentido, foi um processo militar e prático que negou o Outro enquanto outro, colocando-o como submisso e dominado. Ao mesmo tempo, a subjetividade, o ego do conquistador, se constituiu ao longo de tal processo. É o momento de encontro de dois mundos, o “moderno” e o “místico” dos índios, e, mais do que isso, é o momento de extermínio de um mundo (DUSSEL, 1993). Se estabelecia, pela primeira vez, a relação com o outro.

A figura da colonização é mais um resquício do processo de “descobrimento”. A América Latina, considerada periferia do mundo, foi a primeira colônia da Europa, tendo seus povos nativos e, posteriormente, os africanos escravizados, explorados e colonizados pelos conquistadores europeus em seu processo de “civilização” e “modernização”. Mas agora, não mais através da prática violenta e de extermínio, como no momento da conquista, mas sim através do que Dussel irá chamar de “práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas, [...] da dominação do Outro” (1993, p. 50). É o início da colonização, da “domesticação” do modo de vida e do modo de ser da América Latina e de seus povos. É neste momento que se lança as bases do que a América Latina viria a ser em seus anos posteriores, subjugada e explorada pelo modo de vida europeu, tendo suas instituições e suas relações moldadas de acordo com uma lógica que se propunha universal e universalizadora, ao tempo que era, na verdade, uma lógica extremamente individual e individualizadora. É a origem da Modernidade.

Dussel (2005), quando aborda o conceito de Modernidade, nos apresenta uma primeira visão constituída de forma essencialmente eurocêntrica, na qual a modernidade representaria a “saída” da imaturidade, da não civilidade, através do exercício da razão. Este processo data o século XVIII na Europa, e três eventos principais são tomados para explicar a implantação de tal conceito: Reforma, Ilustração e Revolução Francesa. Observa-se que todos os pontos de partida da Modernidade são os eventos intra-europeus.

Empiricamente, nunca houve uma História Mundial até o ano de 1492, quando ocorreu a descoberta (lê-se encobrimento) da América. Até esta data os sistemas culturais coexistiam em uma intrincada relação, não havendo uma única história mundial (DUSSEL, 2005). É a Espanha quem inaugura as nações modernas, dando início à etapa do mercantilismo mundial. Este processo é o que dará bases para a expansão do poderio europeu para além de suas fronteiras, e faz com que, a partir de 1492, a Europa se torne o centro da História Mundial. Mas esta racionalidade europeia que surge do processo de descoberta, na verdade, traz consigo um caráter violento que é irracional e produz vítimas (a mulher, o indígena, o negro). Tais vítimas foram, e são, sistematicamente excluídas por não se adequarem ao ideal europeu.

Assim sendo, podemos afirmar a predominância de concepções eurocêntricas nas diversas áreas de nossa vida cotidiana, uma vez que nossa visão de mundo foi moldada pelo eurocentrismo. Por conta desta visão o modelo de desenvolvimento racial branco, judaico-cristão e capitalista foi, e ainda é, visto como superior. Surge, então, a necessidade de compreendermos os impactos de tal processo na constituição do pensar e do viver latinoamericanos. Portanto, o atual capítulo tem por objetivo mostrar como a colonialidade foi incorporada no saber e viver da América Latina e, conseqüentemente, moldou o conceito de feminismo em nosso território, a fim de expor as falhas deste pensamento europeu que se vende como universal.

## **2.1. O EUROCENTRISMO NA CONSTRUÇÃO DO SABER E VIVER NA AMÉRICA LATINA**

Todorov (2010) aponta como o primeiro contato entre a Europa e o “novo mundo”, que virá a ser a América, através de Colombo, se converteu em uma atitude de “posse”, uma vez que este iniciou um processo de renomeação do território. Como o autor nos mostra, esta nova nomeação representou uma declaração de que o território “descoberto” era, agora, de posse europeia. Segundo o autor,

Colombo sabe perfeitamente que as ilhas já tem nome, de uma certa forma, nomes naturais (mas em outra acepção do termo); as palavras dos outros, entretanto, não lhe interessam muito, e ele quer rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta, dar-lhes nomes justos; a nomeação, além disso, equivale a tomar posse. [...]

O primeiro gesto de Colombo em contato com as terras recentemente descobertas (consequentemente, o primeiro contato entre a Europa e o que será a América) é uma espécie de ato de nomeação de grande alcance: é uma declaração segundo a qual as terras passam a fazer parte do reino da Espanha. Colombo desce à terra numa barca decorada com o estandarte real, acompanhado por dois de seu capitães, e pelo escrivão real, munido de seu tinteiro. Sob os olhares dos índios, provavelmente perplexos, e sem se preocupar com eles, Colombo faz redigir um ato. “Ele lhes pediu que dessem fé e testemunho de que ele, diante de todos, tomava posse da dita ilha - como de fato tomou -em nome do Rei e da Rainha, seus Senhores...” (11.10.1492). Que este tenha sido o primeiro ato de Colombo na América nos diz bastante da importância que tinha para ele as cerimônias de nomeação. (TODOROV, 2010, p. 27 - 28)

Após o reconhecimento do território, passava-se à conquista dos corpos e dos povos para, dessa forma, ocorrer o domínio concreto. É o “conquistador”, o primeiro homem moderno prático, que impõe a sua individualidade de forma violenta sobre o outro (Dussel, 1993).

Caminhando neste sentido, a América é considerada a primeira identidade da modernidade, pois sua descoberta instituiu um novo padrão de poder a nível mundial. Quijano (2005) identifica dois eixos fundamentais na construção deste novo padrão: a diferenciação entre conquistadores e conquistados através da ideia de raça, o que os dividiam entre superiores e inferiores e justificavam as relações de dominação; e a articulação de todas as relações e formas de trabalho em torno do capital internacional.

A ideia de raça surge com a descoberta da América. Seu conceito foi moldado a partir da defesa de diferenças fenotípicas e, também, biológicas entre conquistadores e conquistados. Esta nova formação social, fundada na ideia de raça, criou identidades sociais completamente novas na América: índios, negros e mestiços; à medida que redefiniu outras identidades e deu ao termo “europeu” uma nova conotação racial. Uma vez que estas novas relações estavam pautadas na ideia de dominação, as identidades foram associadas a papéis sociais correspondentes (QUIJANO, 2005).

Assim, a ideia de raça foi o que atribuiu legitimidade às relações de dominação pós conquista. Com a criação das identidades americana e europeia em paralelo ao crescimento do colonialismo europeu ao redor do mundo, viu-se surgir o conceito eurocêntrico de conhecimento, pautado, sobretudo, na ideia de raça e sua consequente separação entre o superior x inferior / o europeu x não europeu. Desse modo, a raça foi o que permitiu a divisão social universal da população mundial na modernidade, relegando à inferioridade todo o conhecimento cultural, mental e também os traços fenotípicos do não europeu / não branco.

Ainda, para que a conquista tivesse sucesso absoluto, não bastava somente o controle dos corpos e dos territórios dos ameríndios, mas também do seu pensar. A conquista não se realizaria apenas pela força e pela violência bruta, mas, sobretudo, por um critério ético absoluto, o qual os europeus acreditavam possuir. E a forma principal de expressar essa superioridade moral era através da religião. Deus se tornava, agora, a base de todo o processo civilizatório moderno, cujo sucesso dependia, essencialmente, da incorporação da lógica moderna cristã ao imaginário indígena (DUSSEL, 1993).

A leitura do “Requerimiento”, do jurista real Palacios Rubios, era realizada aos habitantes da terra a ser conquistada sempre antes da batalha, garantindo-lhes o conhecimento acerca do Evangelho e assegurando os “direitos” dos indígenas, pois, caso estes aceitassem os escritos do documento, não deveriam ser feitos escravos (A BACIA DAS ALMAS, 2015). Mas, caso contrário, se os indígenas não aceitassem esta versão dos fatos apresentado pelos espanhóis, seriam duramente castigados e reduzidos à escravidão. Aqui fica claro o caráter de inferioridade imposto aos indígenas, cuja única saída era se submeter às regras e crenças dos espanhóis - se não de forma espontânea, através da força.

Ainda que o Requerimiento não tenha sido mantido como base jurídica da conquista, ele possuiu um grande papel neste processo. Isso fica explícito quando pensamos em algumas das explicações teóricas que surgem a partir do documento, como o conceito de guerra justa. É o teólogo e jurista Francisco de Vitoria, por vezes ilustrado como “defensor dos índios”, quem nos apresenta tal conceito. As causas da guerra se dividem em duas, das quais cabe a nós aqui ressaltar a segunda. Nesta, Vitoria justifica as guerras em nome de uma defesa contra a tirania dos chefes e das leis indígenas. Porém, são os espanhóis quem definem o que é tirania, bem como os conceitos de barbárie e civilização. Logo, são eles quem ditam o que é ou não aceitável e justificável, demonstrando, assim, a desigualdade entre indígenas e os europeus - neste caso, em evidência, os espanhóis. Vitoria vendeu seu discurso como uma garantia de direito internacional que é pautado na reciprocidade, mas, numa ação contrária, tal discurso se converteu em uma base legal das guerras de colonização. Algo que então inaugurou, pela primeira vez de maneira eficaz e segura, a defesa das “guerras justas” contra os povos “bárbaros” (TODOROV, 2010).

Nesse contexto, o imaginário indígena era encarado como algo demoníaco e perverso. Logo, sendo a religião europeia o oposto disto, esta última era tida como divina e pura. Esta configurava mais uma das “razões” para a negação total do Outro. Ao longo de 30 anos, contando a partir de 1524, a disseminação da prática cristã irá ocorrer em território americano, “desde o norte do império asteca, no México, até o sul do império inca, no Chile” (DUSSEL,

1993, p. 61). Era o início da conquista espiritual, um processo de extrema violência contra os habitantes indígenas. Era, mais uma vez, a “racionalidade moderna” mostrando sua face irracional.

Deste encontro entre dois mundos surgiu uma nova cultura latino-americana, mas agora pautada em sua dominação e subjugação. Ademais, como visto ao longo desta exposição, não é errado afirmar que tal dominação se justifica, principalmente, por uma argumentação religiosa, onde a ética cristã se põe superior às religiosidades indígenas. Como haver uma troca sincera, um encontro de fato, se todos os ritos e crenças dos indígenas eram considerados errados e diabólicos e, conseqüentemente, eram descartados? Não era possível.

Neste contexto, Todorov (2010) aponta como os indígenas são considerados, na visão do colonizador, um ser sem cultura e religião. O autor mostra como esta percepção está atrelada ao fato de que os indígenas, quando Colombo aqui chegou, não possuíam vestes e, logo, para o Almirante, não possuíam uma religião. Isto porque, na visão cristã, a partir da expulsão do Paraíso os homens passaram a se vestir. Logo, se os nativos destas terras não se vestiam, não eram religiosos e não se caracterizavam como os seres civilizados da Europa. O autor, ao analisar os escritos de Colombo, nos mostra como suas percepções acerca do Outro são deturpadas e tem origem em nada mais que seu ponto de vista limitado.

Através dos relatos mostrados por Todorov (2010), tendo como base os escritos dos conquistadores, a compreensão dos espanhóis estava mais ligada aos objetos, às mercadorias e jóias em si, do que aos indivíduos que o fabricavam – os indígenas. O ego europeu não os permite visualizar o outro como sendo um indivíduo semelhante, logo eles não são comparáveis ao “eu” espanhol. Assim, temos a seguinte relação dessa equação: compreender este novo mundo implica em tomar para si seus artefatos, cultura e bens preciosos. E este ato de tomar para si implica, nesta relação, ao ato de destruir o Outro – que não é plenamente sujeito. O que também demonstra o papel central da América Latina na constituição da Modernidade: a superioridade europeia muito deve à acumulação de riquezas e conhecimentos adquiridos em território americano. Para Dussel (2005, p. 64), “a América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta”.

Neste mesmo sentido, Lander (2005) nos chama atenção à primazia do neoliberalismo e, em semelhança, do capital nas relações sociais no mundo moderno. O autor defende que a teoria neoliberal não deve ser pensada apenas enquanto uma teoria econômica, mas sim como um discurso de um modelo civilizatório que, hoje, se tornou hegemônico. Esta hegemonia garantiu que o neoliberalismo fosse encarado como a única ordem social possível e desejável. Tal superioridade do modo de vida está diretamente ligado à conquista e, de forma conseqüente,

à submissão dos demais povos do mundo à razão europeia. Esta organização colonial, na visão do autor, se estende às diversas áreas da vida e do saber, assim, ela é a constituição colonial “dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário” (LANDER, 2005, p. 26).

É a partir desta organização que cria-se a ideia de história universal, na qual a Europa se converte no centro do mundo. É o momento de separação entre o europeu x índio; eu x outro; civilidade x barbárie. Como mostrado por Dussel (1993), o conquistador é um violento, que reduz o “índio” à escravidão e a “índia” ao seu “valor sexual”, como expressão máxima de seu domínio sob estes corpos. O corpo da mulher indígena é dominado sexualmente, como um território de conquista, ao passo que cria-se uma nova moral econômica ao corpo masculino indígena, sendo utilizado unicamente para o trabalho servil. Era seu o trabalho de resgatar o ouro e a prata para a Europa, enquanto a desolação se alastrava por todo território latinoamericano. Os sacrifícios eram feitos, agora, ao “deus-capital”, e a caminhada até o “ego cogito” moderno continua com a exploração e o extermínio dos corpos indígenas. É a modernização se fazendo presente.

Assim, a partir da exposição acima, vemos como a narrativa criada ao longo do processo de colonização relegou à Europa o papel de centro do mundo ao passo que as demais culturas dentro deste período moderno colonial foram tidas como bárbaras, incivilizadas e, logo, suscetíveis a serem colonizadas. Ao constituir uma ideia de universalidade a partir de uma cultura específica, criou-se uma universalidade que é, em essência, excludente. A ideia é que, uma vez que apenas os europeus são seres racionais, e sua racionalidade é universal, todo e qualquer povo que são externos a esta cultura tem sua autonomia e soberania negadas. Disto iremos analisar, a seguir, como a construção do pensamento feminista ocidental se vendeu sob essa ideia de universalidade, ocupando uma posição de hegemonia frente aos demais feminismos - aqui em destaque o feminismo latinoamericano pensado por mulheres indígenas - a fim de expor suas falhas e insuficiência para pensarmos em termos de América Latina e suas mulheres.

## **2.2 O DISCURSO EUROCÊNTRICO NO PENSAMENTO E PRÁTICA FEMINISTA LATINOAMERICANA**

Para Yuderkys Miñoso (2019), os feminismos do Sul devem trazer consigo uma crítica ao mito da unidade interna do sujeito “mulher” por parte dos feminismos do Norte ao fazer o apontamento das inúmeras violências impostas àquelas cujos corpos são marcados por

processos de racialização e exploração, principalmente ao pensarmos na América Latina pós-independências.

Neste sentido, a autora defende a descolonização do feminismo, isto é, a desvinculação da prática feminista deste discurso moderno e eurocêntrico que contribuiu para a expansão do pensamento colonial em regiões como a América Latina. Busca, desta forma, expor a verdadeira face da modernidade ocidental: um projeto racista de domínio e morte. Miñoso (2019) elabora, então, uma proposta metodológica que vai de encontro a esta colonialidade do pensamento feminista.

A autora encontra nos escritos do filósofo Santiago Castro-Gómez um ponto de partida para o seu entendimento do que caracterizava a identidade latinoamericana em contraponto à razão moderna ocidental. Castro-Gómez (1996, apud MIÑOSO 2019) se propôs a observar e revisar a produção do pensamento filosófico na América Latina a fim de criar uma “genealogia localizada das práticas” que explicasse como a filosofia na região contribuiu para a própria ideia de “latinoamericano”. Assim, o filósofo mergulha na obra de Foucault para se utilizar de seu método genealógico, uma vez que este permite visualizar as tecnologias de domínio usadas pela modernidade para disseminar suas “verdades”. Ou seja, Castro-Gómez utiliza de tal método para desvendar a colonialidade na América Latina.

Neste sentido, afirmamos que o método genealógico, ao abordar os eventos do presente a fim de “identificar os interesses e os condicionamentos históricos e culturais que o determinam e a vontade de poder que o produz”, permite que desnaturalizemos as práticas para entendê-las. Desta ideia surge a análise de Miñoso (2019) acerca da prática feminista na América Latina.

Miñoso (2019) defende que há uma colonialidade da razão feminista ao afirmar a existência de uma razão feminista universal compromissada com o projeto de modernidade europeu. A partir disso, ao falar de colonialidade da razão feminista, a autora fala diretamente de uma série de práticas e discursos de mulheres no centro do debate que contribuíram para a universalização da categoria “mulher”. Uma construção que desconsidera os efeitos do tempo e espaço na vida de cada uma, é a ideia de que estamos sempre em uma posição de sujeição e as consequências disso independem da classe e raça a qual cada uma de nós estamos inseridas. Esta ideia, que desconsidera a vivência de mulheres que não ocupam um espaço privilegiado na sociedade, corrobora para a disseminação da razão eurocêntrica e seu mito da modernidade.

Para explicar a ideia da razão feminista como uma razão moderna eurocêntrica, Miñoso (2019) se debruça a explicar pelo que entende o conceito de “razão”, da qual aqui cabe ressaltar duas definições apresentadas pela autora.

A primeira explicação sobressai com o surgimento do Iluminismo e é a noção da saída de um estado de tutela a partir do conhecimento verdadeiro. Este conhecimento seria adquirido a partir do momento que o “homem” usasse de sua própria inteligência, sem interferências externas e agindo de acordo com princípios universais “não contaminados”, para o entendimento acerca do mundo. É um conceito que advém da modernidade e, portanto, é produto exclusivo da Europa. Neste sentido, ainda que o feminismo tenha surgido a partir de um discurso de libertação da sujeição histórica das mulheres, representando uma contraposição a uma ciência moderna que, até então, se propunha “neutra”, ele ainda se moldou à validação do que seria um saber legítimo ou não. Assim, as feministas estabeleceram uma agenda global de como deveria ocorrer esta libertação, impondo seus saberes sobre as demais mulheres que possuíam diferentes reivindicações e ocupavam diferentes lugares, sem considerá-las na equação. Criou-se um movimento hegemônico que desconsiderava as particularidades das mulheres fora do centro europeu e norte global.

A segunda noção de razão citada aqui, baseada nos escritos da autora, é justamente a que segue esta ideia de “linha evolutiva” do feminismo - a razão verdadeira surge e atinge seu ápice na Europa, logo, as demais mulheres de diferentes lugares ao redor do mundo devem seguir tal régua para a sua libertação. A autora critica esta visão pois representa uma ação de negar e reprimir outras formas de pensamento, lutas e organização fora da lógica eurocêntrica de saber.

Curiel (2019), nesta mesma linha, traz à análise dois conceitos fundamentais para entendermos esta modernidade ocidental eurocêntrica que permitiu tal feminismo colonizado. O primeiro é o conceito de colonialidade do ser (Nelson Maldonado-Torres, 2007 apud, CURIEL, 2019). A autora nos mostra que tal conceito serviu para a negação da humanidade de certas populações, aqui em específico as populações indígenas, uma vez que estas eram consideradas um obstáculo para a disseminação do cristianismo ao redor do mundo e, logo, para o avanço da modernidade. Assim, justificava-se sua crescente exploração, expulsão de suas terras e consequente extermínio - de seus corpos e culturas. O segundo conceito é o da colonialidade do saber, como bem abordado por Miñoso (2019). A partir desta visão, supõe-se a existência de um conhecimento científico universal, neutro, objetivo. O único conhecimento considerado verdadeiro. Esta é uma narrativa que contribui para a defesa da Europa e do Norte global como o centro do mundo - o modelo a ser seguido. Consequentemente, os demais saberes e modos de viver são ignorados e invisibilizados sistematicamente, criando uma defesa da “intervenção necessária e justa” para seu desenvolvimento.

Almeida (2021) é quem vai se propor a explicar, mais profundamente, o porquê do pensamento eurocêntrico ser epistemologicamente racista e sexista e, para isso, parte da crítica ao cartesianismo. Sendo considerado por muitas décadas como o fundador da filosofia moderna, o cartesianismo se baseia na ideia de autorreflexão do indivíduo que, em constante diálogo consigo mesmo, chegaria a uma resposta segura e verdadeira. Grosfoguel (2016, p. 29, apud ALMEIDA, 2021) vai contra esta visão, uma vez que o conhecimento produzido a partir das relações e experiências sociais isoladas de cada indivíduo não seria o suficiente para criar uma verdade absoluta. Porém, podemos sugerir que a ideia de um conhecimento divino acima dos demais saberes proporcionou ao homem europeu conquistador o convencimento de sua superioridade. Isto gerou uma série de consequências das quais, aqui, destacamos o papel do racismo e sexismo epistêmico nas formas de conhecimento do mundo moderno (e, por extensão, colonial).

Neste sentido, o pensamento moderno eurocêntrico se apropriou das diversas lutas e debates sociais, deturpando conceitos e categorias como mulher, feminismo, direitos humanos, entre outros. A decolonialidade é a proposta de redefinição de tais termos que convida à pluralidade das filosofias e conceitos (ALMEIDA, 2021). O feminismo decolonial, nesta perspectiva, busca contestar e superar estas formas de dominação e garantir espaço e voz àquelas mulheres que, histórica e sistematicamente, são negadas na construção do saber.

O feminismo decolonial também resgata o conceito de colonialidade do poder, de Quijano (2005), porém, como bem nos mostra Lugones (2014, apud CURIEL, 2019), não apenas a raça determina a configuração da colonialidade, mas também o gênero e a sexualidade. Por outro lado, Lugones defende que o gênero é um conceito moderno e colonial, ao passo que foi criado para ser aplicado aos homens e mulheres brancos europeus, enquanto que as mulheres escravizadas não eram nem mesmo consideradas humanas. É a partir deste aspecto que o feminismo decolonial resgata o conceito de colonialidade do ser.

Assim, as colonialidades do poder, do ser e do saber são esta face obscura da modernidade. Essa universalização da categoria mulher, através da abordagem do conceito de gênero (visão binária e heterocêntrica), reforça o racismo e a prática colonial ao excluir as demais variáveis presentes nas análises feministas.

Com base nos parágrafos acima, observamos como a razão feminista moderna tem se apresentado como um projeto de universalização da categoria mulher e do feminismo. Miñoso (2019) traz algumas indagações sobre quais são as falas e as práticas que as mulheres feministas na América Latina levantam e, ao construir suas análises a partir destes discursos e identificar a existência desta “razão feminista” universal e eurocêntrica, defende como a prática feminista

na América Latina tem sido pensada a partir dos ideais feministas do Norte global, o que nos leva a um pensamento e prática paralisantes quando pensamos em termos de transformação social. Isto demonstra o pacto entre a razão moderna e a colonialidade.

O discurso feminista moderno, que tem se vendido como uma ideia universal que engloba todas “nós, mulheres”, encobre as particularidades e características daquelas que, historicamente, possuem suas vivências atravessadas pelas mais diversas formas de exploração. É a ideia, errônea e deturpada, de que a modernidade nos traz a libertação necessária destes ideais e amarras coloniais, negando, sistematicamente que, na verdade, quem impôs tal jugo opressivo foi ela própria.

Ao longo dos estudos feministas pensados durante o século XX, a questão da raça foi pouco ou nada abordada quando discutidos temas como classe e gênero. Ao pensar a partir da vivência da mulher branca burguesa, o feminismo deste século não incorporou as lutas de mulheres racializadas à sua organização, ignorando e, mais que isso, ocultando a relação entre o discurso da mulher branca frágil e passiva com a vivência da mulher negra escravizada e da indígena dizimada. Para Lugones (2008) isso demonstra como apenas as mulheres brancas eram consideradas mulheres. Ou, pelo menos, as mulheres “que valiam a pena”.

Ainda no século XIX já houve algumas intervenções que denunciavam essa desumanização das mulheres racializadas pelo feminismo branco. Em seu discurso no *Women's Rights Convention em Akron*, Ohio, Estados Unidos, em 1851, Sojourner Truth fez uma poderosa fala que denunciava a abordagem com as mulheres racializadas à época

[...] Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? [...] (GELEDÉS, 2019)

Assim, como nos mostra Lugones (2008), ainda que as mulheres racializadas tenham sido incorporadas a essa posição de inferioridade que acompanha a categoria universal mulher,

elas não receberam nenhum dos privilégios que gozavam as mulheres brancas burguesas. Todo o pensamento feminista universal pensado até a sua segunda onda, em meados da segunda parte do século XX, representa as reivindicações apenas de mulheres brancas ricas, a partir de seu lugar e vivência. Ao não incorporar outras variáveis como a de raça em suas análises, essas feministas assumiram uma igualdade entre todas as mulheres, ocultando da história o saber e viver de mulheres racializadas.

Com esta ideia em mente, podemos visualizar como a análise social a partir apenas do olhar da mulher branca não é o suficiente para o enfrentamento das opressões. Isto porque esta visão branca e eurocentrada não se destina às problemáticas enfrentadas pelas mulheres racializadas que estão na base da pirâmide social, assim não somos capazes de vermos todas as relações envolvidas nos projetos de dominação. Há de nos atentarmos ao feminismo pensado por aquelas mulheres que estão numa posição subalterna, aqui na América Latina representado pelas mulheres indígenas, negras, camponesas, quilombolas, caiçaras, trabalhadoras e empobrecidas. É um feminismo pensado a partir das mulheres latinoamericanas e suas diversas vivências que Miñoso (2019) se propõe a compor. Segundo a autora,

el punto de vista que quiero producir a partir de mi experiencia de paso por el feminismo en América Latina, es un punto de vista que se produce desde ser/habitar un cuerpo sometido al empobrecimiento, al despojo y la negación sistemática de su capacidad de producir saber, crítica y proyecto de futuro (MIÑOSO, 2019, p. 2021)

### 3. UM FEMINISMO PENSADO “A PARTIR” E “PARA” A AMÉRICA LATINA

**“A memória guardará o que valer a pena. A memória sabe de mim mais que eu; e ela não perde o que merece ser salvo.”**

**Eduardo Galeano, “Dias e noites de amor e de guerra”.**

Seguindo o que tem sido exposto até o momento, meu trabalho tem sido construído e justificado pela necessidade de se pensar o espaço que ocupamos enquanto América Latina bem como nossa retomada e ressignificação histórica, de forma a mudar a estrutura capitalista patriarcal que nos foi imposta. Assume-se que, a partir da auto organização e autonomia das mulheres, de forma que suas intelectualidades, vivências e identidades sejam incorporadas na literatura de reconstrução histórica, Abya Yala – palavra descolonizada para América, que significa “Terra em florescimento” na língua Kuna (PORTO-GONÇALVES, 2009) - poderá, enfim, promover uma mudança social que coloque fim às amarras coloniais.

As feministas decoloniais buscam explicar como a colonialidade moldou nossa organização social a partir do gênero e, também, fundamentada em termos de raça. É necessário que compreendamos tal processo para, assim, sermos capazes de transformar esta sociedade patriarcal e violenta em uma nova comunidade solidária. No enfrentamento às dificuldades vividas pelas mulheres indígenas, negras, pobres e camponesas latino-americanas, o que vimos surgir a partir da década de 80 nas diversas organizações feministas latino-americanas foram um conjunto de discursos e ações que buscavam dar conta, de forma eficaz e efetiva, de uma transformação político-social na vida das mulheres desde o sul global

Neste sentido, a abordagem através do Feminismo Comunitário é importante porque as mulheres de Abya Yala devem pensar a transformação social a partir de sua própria luta, e não através de um feminismo europeu hegemônico que, por séculos, invisibilizou a realidade das mulheres não-brancas e perpetuou um sistema de opressão neoliberal.

Assim, este capítulo tem por objetivo, num primeiro momento, abordar brevemente os aspectos gerais do feminismo latinoamericano e, posteriormente, verificar como o Feminismo Comunitário pode assumir um papel central na superação da ideia individualista e eurocêntrica do feminismo, criando assim uma nova prática decolonial e antipatriarcal.

#### 3.1. FEMINISMO LATINOAMERICANO

O feminismo latino americano é fruto de uma série de transformações ao longo das décadas quanto às suas reivindicações e, sobretudo, sua prática política. Ainda que o combate ao colonialismo tenha ocorrido por parte dos grupos de pessoas diretamente atingidas pelas suas práticas excludentes, o enfrentamento por parte das mulheres camponesas, indígenas e negras aos ideais liberais individualizantes ainda é pouco, ou nada, reconhecido. Isso se deve muito à invisibilização e desumanização destas mulheres, cuja exclusão encontra suas raízes, essencialmente, na ideia de raça.

Gargallo (2007) nos mostra como, ainda no século XIX, mulheres ricas e urbanas latino-americanas do México, Brasil, Argentina e Venezuela iniciaram uma ação de publicar periódicos abordando os mais diversos assuntos referente às suas vidas, bem como passaram a exigir maior igualdade salarial entre homens e mulheres. Uma postura que leva, a partir do séc. XX, à incorporação das reivindicações feministas a demais organizações mistas que atuavam na frente de lutas por igualdade em diferentes setores. O que, segundo a autora, serviu para atrasar a constituição de uma organização autônoma de mulheres focada em um movimento próprio de libertação.

A partir do séc. XXI o feminismo latino americano traz ao foco a crítica às sequelas do racismo e da colonização em território americano, denunciando seus resquícios nas instituições e práticas políticas neoliberais. Julieta Paredes (2010) critica, de forma enfática, tais políticas de ajuste neoliberal adotadas em Abya Yala a partir da década de 1980, tendo em vista que este sistema perpetuou [e perpetua] a prática do colonialismo interno.

O colonialismo interno mantém um modelo de produção próximo à escravidão, se nutrindo economicamente da mão de obra barata dos jovens homens e mulheres indígenas, ao passo que reduz ao baixo custo os produtos agrícolas produzidos nas comunidades rurais. Não apenas isto, reforça também um estereótipo estético que é racista e discriminador, ao fazer a divisão entre as feias, mal educadas e sujas mulheres indígenas, em contraponto com as bonitas, bem educadas e limpas mulheres brancas (PAREDES, 2010). Portanto, é certo dizer que as mulheres de classe média brancas seguem se beneficiando da prática neoliberal e da marginalização das demais mulheres indígenas. Segundo a autora,

El peso pesado de las reformas económicas neoliberales cayeron fuertemente sobre las mujeres de clases bajas e indígenas empobrecidas, en el llamado tercer mundo, del cual es parte nuestro país. Por eso, desde nuestro feminismo autónomo boliviano de aquellos años, solíamos decir respecto al mito del “desarrollo sostenible”, que el desarrollo es de los países del primer mundo y a nuestros pueblos toca sostenerlo (PAREDES, 2010, p. 4)

É através desta análise do patriarcado colonial-neoliberal que Paredes (2010) vai discorrer sobre a categoria do gênero, identificando-o como uma “categoria política relacional de denúncia, de uma relação injusta, opressiva e exploradora, que os homens estabelecem com as mulheres em benefício do sistema de opressão” (p. 62). Despojado de seu caráter revolucionário nos anos de 1970, o gênero serviu às mulheres de classe média latino americanas para impor políticas neoliberais.

Veja bem, quando o feminismo ocidental finalmente adentra em território latino, junto ao neoliberalismo, é logo denominado a partir de uma perspectiva de gênero e cooptado pelas feministas brancas de classe média e alta, onde se converteu em equidade de gênero. Este, entretanto, foi um movimento de descaracterização de seu caráter revolucionário, visto que tal termo buscava instituir um imaginário de que os papéis relegados aos homens e mulheres pelo patriarcalismo poderiam, algum dia, se igualarem. Isto vai contra a própria denúncia que o termo gênero se propõe a fazer na definição acima: que o gênero masculino se constrói às custas do gênero feminino (PAREDES, 2010; GARGALLO, 2007).

O que Paredes (2010) defende, e que é visto como essencial neste trabalho para a superação da lógica colonial patriarcal, é que o gênero deve ser superado enquanto uma realidade histórica e cultural. Nós devemos transcendê-lo para que as relações de poder tenham fim. E, para isto, há primeiro que descolonizá-lo. Entendermos que, por mais que a opressão europeia contra as mulheres tenha condenado-as a uma situação marginalizada e de subserviência, já existia um machismo pré-colombiano que as ancestrais lutavam contra (MONTROYA, 2008). É necessário retomar a memória e a história de luta dos antepassados para ressignificar o presente e o futuro. Assim, mais do que apontar as contribuições do feminismo latinoamericano à teoria e prática política, com as ações de combate ao racismo, machismo, conflitos de poder e terra, entre outros, é importante também entender como tal movimento transformou o imaginário do ser mulher.

Se seguirmos a visão academicista ocidental que, por muitas vezes, considera que a história se inicia com a escrita, e desconsiderarmos o conhecimento que é passado adiante através da oralidade, teremos menor acesso e conhecimento acerca da história das mulheres latinoamericanas. Junta-se a isso o fato de que cerca de 90% da população originária foi exterminada, levando consigo muitas de suas tradições. Como aponta Gargallo (2007),

De hecho, no hay continuidad cultural posible entre el antes y después de la masacre, si tomamos en consideración que una cultura es siempre un conjunto fáctico de ideas dominantes y resistentes, de habilidades y conocimientos, que son patrimonio de un conjunto de personas, de un pueblo, porque pocos individuos no pueden contenerla, abarcarla y recordarla toda. ¿Cuántas condiciones del ser mujeres existían antes de la invasión y la masacre europea y cuántas condiciones quedaron para las mujeres

después de su incorporación forzada y sometida al mundo occidental? (GARGALLO, 2007, p. 27-28)

É neste sentido que a autora defende que há uma estereotipização da mulher indígena latinoamericana, que é sempre o da mulher submetida e explorada, quando, na verdade, por muitas vezes elas ocupam um espaço de decisão em suas comunidades. Isto foi o que acabou levando a um estranhamento entre as mulheres indígenas e as feministas do séc. XX, uma vez que, até mesmo o feminismo latinoamericano, não tem, historicamente, mergulhado em seus conhecimentos ancestrais para lutar contra as opressões que lhes são impostas. Por isso, Gargallo (2007), assim como Paredes (2010), defende a descolonização do próprio feminismo latinoamericano, de forma que se torne um movimento essencialmente revolucionário e comprometido com o enfrentamento aos resquícios coloniais na sociedade latinoamericana.

No Brasil, os críticos à organização política e social contemporânea apontam para a relação íntima entre patriarcado, racismo, colonialismo e capitalismo na criação de um todo opressor (GARGALLO, 2007). Assim, observamos a importância da defesa de uma nova perspectiva feminista latinoamericana que incorpore lutas essenciais para a libertação do seu povo, e que contemple a luta por terra, educação, saúde e tantas outras reivindicações necessárias à criação de uma nova forma de ser, estar e saber em combate à política universal neoliberal. É esta proposta que o Feminismo Comunitário nos apresenta.

### **3.2. FEMINISMO COMUNITÁRIO**

No final do século XX vimos surgir diversas articulações que faziam frente aos resquícios da colonização em território latino-americano. Como Barbosa (2019) argumenta, esta articulação se fez mais evidente a partir da Campanha Continental 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular (1989-1992), do qual emergiram diferentes organizações populares de enfrentamento à ofensiva neoliberal internacional, como é o caso da Via Campesina Internacional (LVC).

Neste contexto, as mulheres de Abya Yala têm exercido um papel essencial na luta em defesa de sua terra, sua comunidade, sua cultura e identidades, sobretudo a partir dos anos de 1970/80, época em que viram sua região ser acometida pelos efeitos arrasadores da agenda neoliberal em nome de uma suposta reestruturação econômica. Tal movimento, na visão de Federici (2020), levou a uma maior movimentação nas atividades realizadas e lideradas por mulheres, que passaram a se envolver cada vez mais nas lutas em defesa do bem comum.

Diante do que tem sido exposto é notável que, para falarmos do movimento feminista latinoamericano, é necessário que falemos também do movimento indígena. E, aqui em

específico, do feminismo comunitário indígena. Tal movimento, que se apresenta na prática cotidiana, mas, também, na teoria, surgiu no início do século XX a partir de organizações populares indígenas da Bolívia.

O feminismo comunitário nasceu enquanto uma teoria social preocupada com a interpretação e combate às raízes do patriarcado e do seu impacto opressivo sobre a vida das mulheres indígenas (BARBOSA, 2019). Dessa forma, visa contribuir para a pluralidade de feminismos com o objetivo de romper com o patriarcado tanto ancestral quanto ocidental.

Um dos fundamentos do Feminismo Comunitário se encontra na relação chacha-warmi, ou o par Homem-Mulher. Como Barbosa (2019) argumenta, o patriarcado representa um “sistema organizado por uma matriz de pensamento que nega a palavra das mulheres e as expressões do feminino nas esferas simbólico-ideológica, espiritual e material da vida” (BARBOSA, 2019, p. 205). Assim, busca em Galindo (2013, apud BARBOSA, 2019) argumentos que demonstram ser o patriarcado o principal responsável pelas violências sentidas pelas mulheres, uma vez que estão submetidas às relações patriarcais desde antes da Conquista. Isto é, a autora diz que há um encontro, um entroncamento, entre um patriarcado ancestral e, com a vinda da colonização, um patriarcado da Conquista, que reforça e alimenta a opressão contra a vida da mulher latinoamericana.

É neste sentido, a partir da ideia de entroncamento patriarcal, que falamos sobre o chacha-warmi e o seu ideal de vida em uma sociedade emancipada. Pois é entendido que os povos de Abya Yala vivem sob o jugo de um duplo patriarcado que afeta não somente as mulheres, mas também os homens, uma vez que estão submetidos às ramificações patriarcais advindas do processo de colonização. Sendo assim, a luta contra as opressões se faz coletivamente.

Para o feminismo comunitário, não será apenas a mudança de um sistema a outro que irá pôr fim aos privilégios concedidos aos homens. Para haver, de fato, uma mudança efetiva, é necessário a despatriarcalização e a descolonização das relações a partir do que chamamos de “Quatro D”. A primeira D defende que é desde os povos originários e as organizações populares que se constroem os caminhos para uma sociedade livre e autônoma; a segunda D se refere à despatriarcalização dos Estados e seus povos (de forma a enfrentar a lógica racional destruidora do capitalismo); a terceira D é a descolonização dos corpos, espiritualidades, territórios; e, por último, a quarta D se preocupa com a desneoliberalização anticapitalista das economias, do trabalho e da produção (BARBOSA, 2019).

Neste contexto, o feminismo comunitário tece sua crítica ao feminismo ocidental universal uma vez que não enxerga o patriarcado como uma simples relação de dominação do

homem (universal) contra a mulher. Nesta linha crítica, ainda debate sobre como o feminismo em Abya Yala não pode, e nem deve, residir apenas na discussão abstrata de igualdade de gênero, mas sim preocupar-se com questões e lutas travadas pelos povos originários há séculos, que têm buscado outras formas de vida e viver bem. Um modo de vida preocupado com a terra, com as águas, com os povos, com os territórios. E este modo de vida deve ser pensado em conjunto, essencialmente, com as mulheres, que são parte de cada povo. É a defesa de um feminismo útil para o povo. E não uma defesa individual de um grupo seletivo de mulheres (BARBOSA, 2019).

A comunidade é o local comum onde a luta se forja a partir da memória ancestral. A comunidade é um “princípio de inclusão que cuida da vida” e é o espaço no qual as pessoas convivem. Portanto, para construir um feminismo comunitário é necessário romper com a dicotomia chacha-warmi (homem-mulher), e começarmos a pensar mulheres e homens em relação à comunidade, e não numa perspectiva individual que sobrepõe um sobre o outro (PAREDES, 2010). E essa comunidade pode ser criada em qualquer lugar do mundo, afinal, cada um possui sua própria história, e as mulheres são metade de cada povo. Elas podem ser urbanas, sociais, religiosas, rurais, políticas, culturais, territoriais, educacionais, de luta, etc. Segundo Paredes (2010), “é compreender que de todo grupo humano podemos fazer e construir comunidades. É uma proposta alternativa à sociedade individualista” (p. 87). O que não quer dizer, porém, que cada um não tenha suas peculiaridades. Entretanto, a partir da construção de diferentes identidades autônomas, se procura construir uma identidade comum na comunidade. Construir a comunidade das comunidades. O patriarcalismo, ao gerar um desequilíbrio dentro da comunidade criando categorias de hierarquização dos sujeitos subalternos, deve ser combatido a fim de garantir a emancipação da coletividade.

E este processo passa, essencialmente, pelo reconhecimento da alteridade da mulher. As mulheres indígenas estão se preparando para descolonizar a palavra que assumiram na luta política de seus povos e onde decidem coletivamente restabelecer suas relações entre si e com os homens, através de sua própria educação e comunicação (GARGALLO, 2014).

Ademais, Paredes (2010) identifica cinco eixos de ação que o Feminismo Comunitário contempla, os quais representam um movimento de resistência direta à estrutura de poder criada pelo pensamento colonial e patriarcal do feminismo neoliberal. O primeiro é o corpo, que deve ser visto como uma unidade entre alma e carne, dois elementos que não se dissociam como propôs a cultura européia colonizadora. O segundo eixo é o espaço, entendido como “um campo vital para que o corpo se desenvolva” (p. 102); é onde a comunidade se constitui. O terceiro é o tempo, que Paredes distingue entre o que o patriarcado considera o “tempo importante”, que

é onde se situam os homens e o “tempo não importante”, onde as mulheres desenvolvem suas atividades. O quarto eixo de ação é o movimento, onde se classificam a organização e as propostas políticas; é o movimento do corpo que luta e vive bem. O quinto eixo é a memória, que é vista como o caminho já percorrido pelas antecessoras.

Note-se a partir desses pontos que, ainda que seja importante a memória ancestral para entendermos como se constrói a resistência e lutas dos povos no território de Abya Yala, o que as feministas comunitárias querem é a construção de um mundo que, resguardando seus valores culturais, parta em busca a um novo vocabulário político na construção de novos comuns (FEDERICI, 2020). Uma comunidade baseada na solidariedade.

Assim, se queremos que a estrutura patriarcal e colonizadora tenha fim, devemos pensar nesse processo a partir da autonomia da mulher que foi escravizada. Sem uma mudança real que rompa com a organização capitalista patriarcal estabelecida, nós iremos apenas mudar superficialmente a sociedade. Seu alicerce, pautado na exclusão do Outro, que aqui se apresenta na figura da mulher originária descaracterizada, permanece.

Ora, veja bem, se foi o processo colonizador e a incorporação do pensamento neoliberal, práticas individualizantes e eurocentradas, que contribuía para a subserviência e subdesenvolvimento de Abya Yala, não será a partir de uma comunidade baseada nestes processos que iremos nos libertar das amarras coloniais. Pelo contrário, a mudança tem que partir da nossa própria história, mas não apenas das construções e vivências dos homens que se propõem a re-escrever nossa bibliografia. Mas, principalmente, a partir das memórias, ações, intelectualidades e das identidades das mulheres originárias de Abya Yala que, em conjunto com sua comunidade, movem as estruturas. Como bem defendido pela feminista comunitária Aymaré Adriana Guzmán (CATARINAS, 2021), a unidade deve ser, antes de tudo, política frente ao sistema patriarcal. Somente a partir disso se garantirá a libertação da comunidade.

#### 4. FEMINISMO COMUNITÁRIO DE ABYA YALA TECIDO PINDORAMA-BRASIL

**“no quiero sin tu mano caminar por la vida sin razón  
 quiero tener un mundo de color entre los cielos y el mar  
 quiero sembrar en tu corazón una esperanza de amor  
 no quiero ver más llanto ni dolor, quiero que tengas calor  
 quiero ser libre contigo, quiero a tu lado vivir  
 quiero ser libre contigo, quiero en tus brazos soñar  
 quiero ser libre contigo, quiero a tu lado crecer  
 quiero ser libre contigo, quiero volver a creer  
 quiero a tu lado crecer  
 quiero entregarte mi amor”**

– Jaime Junaro, na canção “Quiero ser libre contigo”.

O feminismo comunitário é, antes de tudo, ação política. É um movimento comprometido com a potência coletiva e com o combate ao racismo, ao patriarcado e às demais formas de dominação da comunidade. A auto-organização das mulheres é parte indispensável no enfrentamento às mazelas e crises que se apresentam no cenário atual – e que têm se apresentado ao longo de nossa história. Assim, afirmamos que o feminismo comunitário é construído em nosso dia a dia, forjado nas / pelas ruas e comunidades onde vivem os trabalhadores e povos oprimidos. Por isso, suas ações e políticas não dependem essencialmente dos Estados e suas “casas de lei”, mas sim do povo comprometido com o combate à exploração do capitalismo e suas nuances. O povo que, em conjunto, move as estruturas da sociedade.

Termos em mente que o feminismo comunitário está diretamente atrelado ao princípio da solidariedade nos faz compreender sua ação política ao longo do território latino-americano, sobretudo no contexto da pandemia. A solidariedade é princípio ativo da comunidade, o que a mantém e a constrói. É o que vemos na sua prática.

Neste contexto, em entrevista ao portal Catarinas (2021), a feminista comunitária indígena Aymara Adriana Guzmán relata sobre como o movimento se consolidou ao longo dos anos e como tem sido presente em decisões políticas importantes no tocante à comunidade.

Portanto, neste capítulo, me dediquei a pesquisar e conhecer mais de que forma o feminismo comunitário atua entre as comunidades em território brasileiro, sobretudo em momentos sombrios de retrocesso. As suas mobilizações são, desde muito tempo, uma constante. A seguir, então, está uma exposição do movimento feminista comunitário que vem sendo construído no Brasil, sob o nome de Feminismo Comunitário de Abya Yala Tecido Pindorama – Brasil. Por ser ainda um movimento recente em nosso país, mas nem por isso imaturo, é pouco o conteúdo disponível. Porém, através de mesas de debates e eventos organizados em diferentes ambientes e disponibilizados para domínio público, podemos ter uma noção de como tal movimento tem se moldado e se apresentado na prática e como sua atuação parte, principalmente, do exercício de construir um novo pensar, podendo, dessa forma, ser incorporado em nosso dia-a-dia.

#### **4.1. ATÉ A COMUNIDADE SEMPRE!**

O Feminismo Comunitário tem construído tecidos em diferentes territórios de Abya Yala, podendo ser encontrado em pleno florescimento hoje no Chile, México, Peru, Guatemala, Bolívia, Colômbia, no tecido migrantes (mulheres de Abya Yala que vivem fora do continente) e, finalmente, no Brasil sob o nome de Feminismo Comunitário de Abya Yala Tecido Pindorama - Brasil. Ao longo do território latino-americano já são mais de 305 povos com mais de 274 idiomas que conhecem e compartilham dos princípios do movimento internacional feminista comunitário, segundo informações da feminista comunitária indígena Pataxó Tamikuã Txihí (SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DE SÃO PAULO, 2021). Nas redes sociais, os melhores veículos para acompanhar o movimento têm sido através de páginas oficiais do movimento no facebook e instagram.

Em nosso país o movimento leva o nome de Tecido Pindorama-Brasil justamente como uma forma de resgatar a memória de um povo que, desde muito tempo, luta contra as injustiças impostas pelo moderno Estado Nação, que ignora sistematicamente a memória e o bem viver dos povos originários. Em um debate proposto pela Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo, em 2021, sobre o feminismo comunitário de Abya Yala, as feministas comunitárias do Tecido Pindorama-Brasil Tamikuã Txihí, indígena Pataxó e moradora da Terra indígena Jaraguá, e Adriana Lima, caiçara da comunidade Guarau, em Peruíbe, bem como a

idealizadora do feminismo comunitário Julieta Paredes, boliviana Aymara, falaram um pouco sobre como tem sido a construção do movimento em território brasileiro e como suas ações têm sido moldadas ao longo desse processo.

Primeiramente, um dos pontos principais a ser abordado aqui é justamente o nome que as feministas comunitárias dão a este tecido. Para Tamikuã e demais militantes do movimento, o país deve buscar reconhecer e se ligar intimamente à sua memória ancestral, a fim de reconstruir sua história de forma não colonizada. E isso passa justamente por reconhecer o nosso território por seu nome próprio, seu nome antes da conquista e da colonização, num ato de negar esta ação de posse que o colonizador estabeleceu ao renomear o território conquistado. Renomear nosso território é, nas palavras de Julieta Paredes, uma ação de “descolonização epistêmica”, pois ressignificamos algo que, por muito tempo, foi lido como inferior (CATARINAS, 2020).

Caminhando nessa linha, falamos da importância do território para o feminismo comunitário. É no território que a vida se constrói, e a sua emancipação está intimamente ligada à emancipação da comunidade, uma vez que as feministas buscam a autonomia das mulheres, dos homens, das pessoas intersexuais e, também, da Mãe e irmã Natureza. Note-se que a aproximação das mulheres que viriam a formar hoje o Tecido Pindorama-Brasil com o feminismo comunitário iniciou-se em 2018 em dois importantes momentos de organização política no Brasil. Para Tamikuã, a aproximação veio durante o Fórum Alternativo Mundial das Águas, em Brasília, onde se discutia a questão da privatização e, conseqüentemente, da mercantilização da água. Para Adriana Lima, tal contato se deu durante a Assembleia das Assembleias de Abya Yala, em São Paulo, quando Julieta Paredes esteve no Brasil para apresentar e disseminar o feminismo comunitário como um importante mecanismo de transformação social popular a partir de nossos corpos e territórios (PREFEITURA DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DE SÃO PAULO, 2021).

Neste contexto, como visto no capítulo anterior, o Feminismo Comunitário trouxe em seu âmago a crítica ao sistema neoliberal e suas opressões, sobretudo quando falamos da defesa da vida em comunidade. Uma comunidade que é corpo-território, que é coletivo. Nessa visão, a própria vida humana é extensão do território: é política e também epistemologia. Nosso corpo é uma junção dos afetos, das memórias e dos recursos coletivos, que não são somente humanos (GAGO, 2020 apud, FONTES, 2021). Assim, a defesa da vida é, também, a defesa da terra.

É a defesa desta terra que vem sofrendo com os ataques do agronegócio, do extrativismo e da mineração há décadas, mesmo centenas de anos. As reivindicações que já perduram por longos anos foram intensificadas nestes últimos anos durante o governo Bolsonaro, sobretudo

com o avanço do agronegócio em áreas tradicionais, fortalecido por falas do presidente que, desde o início de sua corrida eleitoral, deixou exposto que não demarcaria “um centímetro quadrado a mais de terra indígena” (O GLOBO, 2018). Ao ferir as suas comunidades, as mulheres e feministas de Abya Yala se colocam contra essa violência e exploração capitalista em seus territórios. Em 2019, durante a I Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília, mobilização vinculada à ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade) e à APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), foi redigido, por mulheres indígenas de diferentes movimentos, um documento final em defesa do seu bem comum que é, indissociavelmente, a vida e o território. De acordo com o documento, as mulheres se colocam

[...] totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. [...] (CIMI, 2019)

A defesa do território é uma defesa não somente dos povos originários, mas de toda a humanidade. Assim como o Feminismo Comunitário é uma proposta para todos aquele que, nas palavras de Julieta Paredes, buscam “construir trilhas de esperança, comunidades com a memória ancestral de homem e mulher dos povos originários que aqui lutaram e seguem lutando enquanto existam opressões” (SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DE SÃO PAULO, 2021).

Dessa forma, pensando na comunidade enquanto um ser composto tanto por homens quanto por mulheres, bem como por pessoas interssexuais e pela Natureza, observamos como a defesa de uma prática feminista comunitária revela um caráter de transformação profunda em nossa sociedade. Para as feministas comunitárias, não basta que apenas uma mulher consiga acesso ao território e à moradia digna. Não basta e, mais que isso, pela garantia do bem viver, não é tão relevante que uma pequena parcela de mulheres consiga receber acima da média salarial. Não basta um discurso vazio e midiático da liberalização feminina. O que importa, o que o Feminismo Comunitário de Abya Yala, bem como o Tecido Pindorama-Brasil, busca garantir é que todas as pessoas, que todas as comunidades, discutam e reiviniquem o acesso a uma habitação que respeite a sua relação com os corpos, o território e a ancestralidade. O acesso

à saúde que leve em consideração as práticas tradicionais de cada povo, seja ele indígena, caiçara, do campo ou da cidade. O acesso a uma educação que resgate a memória de luta e resistência de todos os povos que compõem Abya Yala. É por isso que o Feminismo Comunitário não pode, e não deve, partir apenas das mulheres - mas sim de todos aqueles que se comprometem a criar uma nova sociedade que, baseada na solidariedade, atenda as demandas e compartilhem os valores que são, primordialmente, coletivos.

A feminista comunitária Adriana Lima, caiçara da região da Jureia, em Peruíbe-SP, que compõe o Tecido Pindorama-Brasil, mostra como sua organização através de fóruns, encontros e assembleias dispostas a discutir as dificuldades impostas às comunidades tradicionais após a criação da Estação Ecológica Jureia, acabou por levá-la a conhecer demais comunidades que sofriam com as mesmas dificuldades. A partir disso, começou a se estabelecer diálogos intercomunitários que, nos anos de 2018 e 2019, culminaram no seu encontro e formação junto ao Feminismo Comunitário de Abya Yala (MÃES DE FOGO DOCUMENTÁRIO, 2021). Foram se construindo tecidos deste movimento. Assim, o Tecido Pindorama-Brasil é uma orgânica que reúne uma multiplicidade de comunidades de mulheres e homens trabalhadores do campo, da cidade, indígenas, caiçaras, quilombolas, entre outros grupos, que se ocupam com a construção de uma sociedade preocupada com os povos e a Mãe e irmã Natureza, que seja antipatriarcal, antirracista e anticolonial.

Atualmente, o Tecido Pindorama-Brasil se concentra principalmente na região sudeste do país, com o apoio e divulgação da rede Sempreviva (MÃES DE FOGO DOCUMENTÁRIO, 2021). O motivo de se concentrar principalmente nesta região está diretamente ligado ao fato de que o movimento se constrói organicamente, a partir da organização dos territórios. O que não impede que novas comunidades surjam ao longo do território brasileiro para compor o tecido. Hoje, o movimento feminista comunitário em Pindorama é composto por povos caiçaras, indígenas de diferentes etnias, sindicalistas, quilombolas, trabalhadores do campo, mães, entre outros. Pensando nisto, é também importante termos em mente que, ainda que não organizado sob o nome de feministas comunitárias de Abya Yala, há muitos movimentos comunitários que discutem e conversam estas temáticas compartilhadas entre os povos e compõem uma prática solidária ao longo de nosso território. Assim, a prática comunitária pode ser encontrada em diferentes movimentos e articulações. Por ser um movimento ainda recente no país, é pouco o conteúdo que encontramos por via documental, mas é possível ter acesso às suas ações e formações participando ativamente de suas assembleias, regionais ou internacionais, compondo mesas de debates e videoconferências e acompanhando os seus moveres através das suas redes sociais.

Em uma oficina organizada pelo projeto Mães de Fogo Documentário, em 2021, Adriana Lima compartilhou um pouco de como tem sido a construção do Tecido Pindorama-Brasil. Foi dado início ao processo de escrita sobre o Feminismo Comunitário em Pindorama, que conta com o apoio de Julieta Paredes e demais integrantes do tecido. As feministas comunitárias deste tecido também seguem um manifesto da internacional, lançado em julho/2020. Também são fortalecidos os encontros com a internacional através de assembleias, onde são discutidos temas relevantes à vida das comunidades e pensado práticas políticas de rompimento com o patriarcado. Neste ano de 2022, a V Assembleia das Assembleias do Feminismo Comunitário de Abya Yala acontece em Buenos Aires, na Argentina, de 01 a 05 de novembro, com o tema “El Amor nos alimenta, la comunidad nos mueve y la historia nos convoca”. São nestes espaços, bem como na convivência no dia a dia, que as ações do movimento são pensadas, de forma a se envolver com as mais diversas áreas que impactam a vida das mulheres. Neste sentido, como bem apontado por Tamikuã (MULHERES NAS QUEBRADAS, 2021), discutir o trabalho na plantação, a não privatização da água, a demarcação de territórios e a garantia de acesso à saúde, educação e habitação, respeitando as culturas e formas de viver bem de cada povo, são temas e reivindicações centrais do movimento feminista comunitário.

Pensando nisso, o Tecido Pindorama-Brasil está presente nas diversas mobilizações e lutas travadas em território nacional, tanto aqueles pensados em questão de recursos, quanto na própria luta pela memória ancestral dos povos. O tecido esteve presente nas Marchas das Mulheres Indígenas, no Acampamento Terra Livre, no Fórum Alternativo Mundial da Água, entre outros, sempre se colocando contra as ações e iniciativas que visam atacar seus corpos e territórios. É o caso, por exemplo, dos projetos de lei 490/2007 (marco temporal), 191/2020 (autorização de mineração em terras indígenas), 6299/2002 (flexibilização do uso de agrotóxicos), 2159/2021 (desconsidera a necessidade de licenciamento ambiental) e os projetos que visam autorizar a grilagem de terras públicas, 2633/2020 e 510/202, os quais tem recebido constante mobilização e luta contrária às suas aprovações (BRASIL DE FATO, 2022).

Finalmente, chego ao fim deste capítulo reforçando a importância e a capacidade revolucionária que o Movimento Feminista Comunitário de Abya Yala apresenta a nós na caminhada rumo a uma nova forma de se organizar política, econômica e socialmente. De forma que o lucro, o patriarcalismo, o racismo e o colonialismo não sejam mais o ponto de partida das relações que se constroem hoje. Mas, pelo contrário, que ressignifiquemos o espaço que hoje conhecemos e chamamos por Abya Yala. Que a auto-organização e a autonomia das mulheres se apresente enquanto uma superação para este sistema patriarcal. A caminhada é longa, e o

trabalho de ser porta-voz em espaços que, por muitas vezes, não são gentis conosco é doloroso, mas temos que criar as possibilidades de tecer cada tecido feminista comunitário nas nossas comunidades. O feminismo está na nossa fala, na nossa ação, na criação de nossos filhos, nos relacionamentos que estabelecemos e, principalmente, na nossa memória e no resgate aos ancestrais.

Finalmente, que possamos entoar, em conjunto com os povos de Abya Yala, os dizeres deste novo amanhã que irá florescer: Até a comunidade, sempre!

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mostrado ao longo deste trabalho, a colonização foi um processo de contínuo extermínio e supressão das epistemologias, das formas de vida e do próprio povo latinoamericano. Tal processo gerou inúmeras consequências e acabou por moldar a forma como pensamos e vivemos em nosso território. A imposição do modo de vida eurocêntrico foi o que permitiu que, ainda hoje, nós sofremos com uma cultura e saber que é externo a nós.

Porém, tal processo violento não pôde ser capaz de impedir o (re)florecimento da força ancestral de um território que insiste em resgatar a memória de um povo que nunca se resignou. Essa violência que não foi capaz de fazer com que as mulheres desta terra, exploradas, subjugadas e violentadas pelo conquistador, deixassem de tecer os seus relacionamentos em comunidade através do princípio da solidariedade.

E é pensando nessa luta que tem sido travada há mais de cinco séculos que me propus, neste escrito, a trazer para reflexão o tema da colonização e do feminismo comunitário. Isso porque acredito que, para que possamos gerar uma transformação profunda na forma com a qual nos apresentamos e nos relacionamos em nossa vida, a fim de criar uma sociedade solidária e coletiva, é preciso que nos conheçamos profundamente. Isso significa (re)conhecer quais as histórias e as vidas que compõem o nosso povo e qual a nossa importância para a comunidade, que é o caminho que o feminismo comunitário nos aponta.

Durante a minha vida a comunidade sempre se fez muito presente. Fui forjada por uma mãe professora e um pai trabalhador do campo e da cidade, então o ambiente coletivo, sobretudo dentro de sindicatos e partidos, sempre foi um espaço comum a mim. E, envolta nesse meio, me associei desde muito cedo a movimentos que debatiam questões comuns aos trabalhadores e trabalhadoras que reivindicavam desde a educação popular até a garantia de habitação a todas as pessoas. E é por isso que, quando tive o primeiro contato mais aprofundado com o movimento feminista, já em um ambiente acadêmico, senti o estranhamento de uma prática que parecia externa à minha própria formação.

O discurso feminista ao qual tive meu primeiro contato, cooptado pelo sistema neoliberal, gastou minha formação em temas que não discutam, ou quando muito, superficialmente, os problemas concernentes à vida do trabalhador e trabalhadora, sobretudo das mulheres empobrecidas e racializadas. Por isso, busquei por outras visões que me permitissem reviver aquilo que tomei como central desde a infância, que era a preocupação com as mais variadas temáticas que tecem nossa vida: educação, saúde, habitação, direito à alimentação, etc. E assim, a partir do estágio que desenvolvi, no Núcleo de Assunto Indígenas

da Universidade Federal da Grande Dourados (NAIN - UFGD) e dos movimentos que compus nos últimos cinco anos de graduação, entre organizações estudantis e populares, tive a chance de me aproximar da temática indígena, onde fui apresentada ao feminismo comunitário em 2018. E essa é a resposta que penso que devemos dar às nossas inquietações e movimentações.

Observando a construção orgânica dos tecidos feministas comunitários aqui em Abya Yala, vejo a preocupação com o bem viver e o saber do povo. O povo que é trabalhador, é indígena, é caiçara, é quilombola, é homem e é mulher. Nós precisamos nos envolver. Quando me propus a pensar neste trabalho, queria uma resposta concreta do que teríamos que fazer para romper com essa lógica colonial que desconsidera a realidade de seus povos.

E, ao longo do caminho, percebi que não há uma resposta embrulhada e pronta para ser entregue de presente. A nossa resposta se constrói no caminhar diário: e podemos nunca ter um ponto final na sua escrita, mas é a prática comunitária que nos aponta ao caminho certo. E é assim, atuando na solidariedade coletiva, que caminhamos rumo à transformação dessa estrutura capitalista patriarcal.

Hoje, podemos florescer - e reflorescer - um saber que é ancestral, mas que também é novo na medida em que se reconstrói no viver de seu povo. Podemos fazer isso porque nos recusamos a ser limitados por essa herança colonial: hoje, carregamos a força daqueles que há séculos foram forjados no sol e na luta de Abya Yala e, por isso, sabemos quem somos.

## REFERÊNCIAS

A BACIA DAS ALMAS. Requerimento, o documento que os conquistadores espanhóis liam para informar os índios de que suas terras não eram mais suas. 2015. Disponível em: <https://www.baciadasalmas.com/requerimiento/>. Acesso em: 13 out. 2022.

ALMEIDA, Danubia Faria. O feminismo como crítica ao colonialismo. **Revista Estudos Libertários Ufrj**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 170-184, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39567>. Acesso em: 21 ago. 2022.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e camponesas da América Latina. **Novos Rumos Sociológicos**, [S.L.], v. 7, n. 11, p. 205, 30 ago. 2019. Universidade Federal de Pelotas. <http://dx.doi.org/10.15210/norus.v7i11.17048>. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/17048>. Acesso em: 05 set. 2022.

BRASIL DE FATO. Documento final do Acampamento Terra Livre 2022 traz propostas e demandas dos povos indígenas. 2022. Gabriela Moncau. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/18/documento-final-do-acampamento-terra-livre-2022-traz-propostas-e-demandas-dos-povos-indigenas>. Acesso em: 17 out. 2022.

CATARINAS, Portal. Adriana Guzmán: O feminismo comunitário antipatriarcal é ação política, não teoria. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/adriana-guzman-o-feminismo-comunitario-antipatriarcal-e-acao-politica-nao-teoria/>. Acesso em: 13 out. 2022.

CATARINAS, Portal. Julieta Paredes debate a força das mulheres indígenas e o feminismo comunitário. 2020. Vandrezza Amante. Disponível em: <https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/>. Acesso em: 13 out. 2022.

CIMI. Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida”. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 17 out. 2022.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: MELO, Paula Balduino [et al] (orgs). **Descolonizar o feminismo: VI Sernegra**. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, 2019, p. 32-51.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade** : Conferência de Frankfurt / Enrique Dussel; tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. p. 25-34.

FEDERICI, Silvia. “Na luta para mudar o mundo: mulheres, reprodução e resistência na América Latina”. Tradução de Luciana Benetti Marques Valio. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 2, e70010, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/MqrkMq7hHybFzZcgTwPbvqd/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 5 set. 2022.

FONTES, Giovanna Soares. Corpo-território: a luta anti-extrativista das mulheres latino-americanas. 2021. Disponível em: <https://ofri.com.br/corpo-territorio-a-luta-anti-extrativista-das-mulheres-latino-americanas/>. Acesso em: 17 out. 2022.

GARGALLO, Francesca. Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* [online]. 2007, vol.12, n.28. Disponível em: [https://www.mapuche.info/wps\\_pdf/gargallo160308b.pdf](https://www.mapuche.info/wps_pdf/gargallo160308b.pdf). Acesso em: 8 set. 2022.

O GLOBO. Não demarcarei um centímetro quadrado a mais de terra indígena”, diz Bolsonaro. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/expresso/nao-demarcarei-um-centimetro-quadrado-mais-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-23300890>. Acesso em: 17 out. 2022.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 7-24.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Tábula Rasa* [online]. 2008, n.9, pp.73-102. ISSN 1794-2489. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 13 ago. 2022.

MÃES DE FOGO DOCUMENTÁRIOS. Julieta Paredes - Feminismo Comunitário de Abya Yala - Oficinas Ecologia de Saberes. São Paulo. Youtube, 2021. Son., color. Disponível em: <https://youtu.be/YMGhdkb1I5M>. Acesso em: 23 out. 2022.

MIÑOSO, Yuderky Espinosa. Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. **Revista Direito e Práxis**, [S.L.], v. 10, n. 3, p. 2007-2032, set. 2019. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/FYW97NwqWXXXGH33NzBt9qP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 21 ago. 2022.

MONTOYA, Victor. La mujer en América, antes y después de la conquista. In: **ALAI, America Latina en movimiento**. 02 set. 2008. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/active/26017> Acesso em: 13 jun. 2019.

MULHERES NAS QUEBRADAS. Feminismo Comunitário #mesa1 | Com Julieta Paredes, Rafaela Vilaça e Tamikuã Txihi. Rio de Janeiro. Youtube, 2021. Son., color. Disponível em: <https://youtu.be/ipaxB3LTGaI>. Acesso em: 23 out. 2022.

NETO, João Baptista Pimentel. Feminismo comunitário: Uma resposta ao individualismo. In: **Diálogos do Sul**. 05 abr. 2016. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/mulheres/51908/feminismo-comunitario-uma-resposta-ao-individualismo>. Acesso em: 13 jun. 2019

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo comunitario. *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*, La Paz, Primera edición, enero de 2010.

GELEDÉS, Portal. **Sojourner Truth**. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>. Acesso em: 22 ago. 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala. 2009. Disponível em: <http://hernehunter.blogspot.com/2009/07/entre-america-e-abya-yala.html>. Acesso em: 13 jun. 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. Colección Sur Sur. p. 227-278.

SECRETARIA DE DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA DE SÃO PAULO. Agosto Indígena - Cinedebate: Feminismo Comunitário Abya Yala. São Paulo. Youtube, 2021. Son., color. Disponível em: <https://youtu.be/gZP0Nc8ukGU>. Acesso em: 22 out. 2022.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: A questão do outro. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes - Wmf, 2010. 400 p.