

COLONIALIDADE E DESENVOLVIMENTO: Uma Crítica a Partir do Feminismo Comunitário

<http://dx.doi.org/10.21527/2237-6453.2022.58.11920>

Recebido em: 11/1/2021

Aceito em: 5/7/2022

Renata Borges Kempf¹, Liz Meira Góes²,
Josiane Carine Wedig³, Carolina dos Anjos de Borba⁴

RESUMO

A imposição do colonialismo e da colonialidade de raça, gênero e classe é marcada pela violência e pelo genocídio-epistemicídio sobre os povos da América Latina desde o final do século 15 e início do século 16. Essas relações de poder são perpetuadas pelas narrativas e práticas desenvolvimentistas euro-nortecentradas que classificam hierarquicamente os outros povos, definindo-os como subdesenvolvidos. Contraopondo-se a essa lógica, os feminismos do Sul apresentam alternativas ao desenvolvimento por meio de propostas descolonizadoras. O presente artigo propõe-se a mostrar de que modo o feminismo comunitário – mobilizado pelas teorias e práticas de mulheres indígenas – emerge como uma dessas experiências críticas ao desenvolvimento por meio de ações de corpos e saberes latino-americanos. As resistências efetuadas por essas mulheres ampliam as lutas feministas contra-hegemônicas e anticapitalistas, que visam ao rompimento com a ideologia do desenvolvimento.

Palavras-chave: desenvolvimento; descolonização; feminismo comunitário; feminismo decolonial.

COLONIALITY AND DEVELOPMENT: AN ANALYSIS BASED ON COMMUNITY FEMINISM

ABSTRACT

The imposition of colonialism and coloniality of race, gender and class has been marked by violence and genocide-epistemicide of the peoples of Latin America since the end of the 15th century and the beginning of the 16th century. These power relations are perpetuated by Euro-North-centered developmental narratives and practices that hierarchically classify other peoples, defining them as underdeveloped. In opposition to this logic, the feminisms of the South present alternatives to development through decolonizing proposals. This article proposes to show how community feminism – mobilized by the theories and practices of indigenous women – emerges as one of these experiences critical of development, through the actions of Latin American bodies and knowledge. The resistances generated by these women amplifies counter-hegemonic and anti-capitalist feminist struggles, which aims to break with the ideology of development.

Keywords: development; decolonization; community feminism; decolonial feminism.

¹ Autor correspondente: bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Brasil. Universidade Federal do Paraná (UFPR). Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Rua XV de Novembro, 1299 – Centro, Curitiba/PR, Brasil. CEP 80060-000. <http://lattes.cnpq.br/9112033821550895>. <https://orcid.org/0000-0002-1998-5343>. renata_bk@hotmail.com

² Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Brasil. Universidade Federal do Paraná (UFPR). Programa de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Curitiba/PR, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/1778417269714332>. <https://orcid.org/0000-0002-9241-8767>

³ Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Pato Branco/PR, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/1237451314892734>. <https://orcid.org/0000-0003-4569-6956>

⁴ Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba/PR, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/1778417269714332>. <https://orcid.org/0000-0003-3690-9411>

INTRODUÇÃO

Neste artigo discutimos a relação entre colonialismo, colonialidade e desenvolvimento e algumas das alternativas contra-hegemônicas e anticapitalistas que se contrapõem ao modelo desenvolvimentista eurocêntrico, apontando para as resistências de mulheres latino-americanas que se organizam por meio do feminismo comunitário, que realiza práticas descolonizadas e de transformação social.

O processo de colonização, compreendido no final do século 15, no território que foi denominado América, foi marcado pela violência e pelo genocídio de povos ameríndios e a escravidão de povos africanos. Para Aníbal Quijano (2005), nesse período foram estabelecidas relações de poder centradas nas instituições eurocêtricas do Estado e da Igreja, que realizaram a classificação racial dos povos. Além disso, nos termos de María Lugones (2014), o colonialismo impôs, também, a colonialidade de gênero associada à ideia de raça, na qual os povos indígenas e africanos foram considerados não humanos, classificados como machos e fêmeas, em um processo de desumanização em que ocorreu a exploração e a violação brutal de seus corpos e de seus modos de vida.

A violência colonial, portanto, marca os povos que foram classificados racial e sexualmente e tiveram os seus territórios transformados em colônias. Eles enfrentaram relações de dominação, muitas delas vivenciadas até hoje, pois, mesmo após os processos de independência dos países, manteve-se a colonialidade do saber, do poder e do ser, estruturada por meio de classificações étnicas, raciais, de gênero e de classe, centradas no padrão de dominação do homem branco, europeu, cristão, heterossexual, concentrador de riquezas.

Os colonizadores elaboraram um mito fundacional – a versão eurocêntrica da modernidade – em que todos os povos deveriam percorrer um caminho linear de um ponto de partida do suposto estado de natureza para a civilização, que culminaria no modelo de vida europeia ou ocidental (QUIJANO, 2005). Esse tipo de narrativa, com algumas adaptações, foi a base das concepções de progresso, de crescimento e de desenvolvimento.

Desse modo, a colonialidade é atualizada pela noção de desenvolvimento – difundida em meados do século 20 –, a qual reproduz os dualismos e hierarquias da lógica colonial. A ideologia desenvolvimentista reforça as categorias de divisão sexual do trabalho que encarrega as mulheres do serviço doméstico, delegando aos homens o trabalho remunerado no espaço público. Mesmo quando elas também trabalham em atividades remuneradas, as tarefas domésticas seguem sob sua responsabilidade, provocando dupla jornada de trabalho. As críticas feministas pós-coloniais, decoloniais e comunitárias (dentre outros feminismos contra-hegemônicos), denunciam a lógica colonizadora do desenvolvimento, que segue estabelecendo relações de domínio e violências sobre as mulheres e a natureza (BARRAGÁN; CHÁVEZ; LANG, 2020).

A criação de alternativas descolonizadoras, que se afastem da perspectiva eurocêntrica e antropocêntrica, depende de rompimentos com as concepções de evolução social, progresso, crescimento e desenvolvimento. O feminismo comunitário é abordado aqui como uma dessas alternativas, que parte, principalmente, de práticas de mulheres indígenas de Abya Yala⁵:

⁵ Conforme Lorena Cabnal (2017), este era o nome, em idioma Kuna, dado por povos ancestrais originários ao continente, ao qual os colonizadores impuseram a denominação de América. O termo significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento”.

Aymara, Quechua, Guarani, dentre outras (PAREDES; GUZMÁN, 2014). O principal propósito dessa perspectiva é ampliar as alianças para as lutas pela defesa dos territórios e da vida dessas mulheres e de suas comunidades. O feminismo comunitário é uma forma de descolonização dos corpos e saberes. A experiência do *buen vivir*⁶, ou bem viver, é considerado como um horizonte emancipatório de descolonização e despatriarcalização (PAREDES; GUZMÁN, 2014; PAREDES, 2020).

A análise que aqui realizamos busca explicitar algumas das alternativas ao modelo de desenvolvimento euro-nortecentrado e apontar para as resistências de mulheres latino-americanas e feministas que compõem movimentos emancipadores, como é o caso do feminismo comunitário, nosso tópico central. Para a construção deste artigo realizamos uma pesquisa com base em referenciais bibliográficos sobre colonialismo, desenvolvimento, descolonização e feminismo comunitário. O texto está dividido em três tópicos, além desta introdução. O primeiro trata do colonialismo, racismo e patriarcado, em que analisamos como as violências de gênero e raciais foram estabelecidas sobre os povos não europeus e, principalmente, sobre as mulheres e os demais seres – definidos como natureza pelo eurocentrismo e antropocentrismo. O segundo é sobre o debate do desenvolvimento, que emerge no contexto euro-nortecentrado em meados do século 20 e que segue reproduzindo discursos e práticas da colonialidade do poder, definindo os países que foram colonizados como subdesenvolvidos e os países do Norte como desenvolvidos, perpetuando uma lógica linear de evolução. Já a terceira seção discute como o feminismo comunitário constitui-se como uma forma de descolonização.

COLONIALISMO, RACISMO E PATRIARCADO

As formas de vida, cultura e organizações sociais dos povos da Abya Yala foram alteradas, quando não destruídas, com a invasão dos colonizadores que, em sua bagagem, trouxeram “crenças misóginas e reestruturaram a economia e o poder político em favor dos homens” (FEDERICI, 2017, p. 401). Nesse contexto, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa e o restante do mundo “foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (QUIJANO, 2005, p. 111).

A criação da ideia de raça, pelos colonizadores, foi constituinte da dominação colonial e não tem história conhecida antes da América. A partir dela, ocorreram hierarquizações baseadas em uma suposta estrutura biológica que colocou alguns em situação de inferioridade em relação a outros. Essa classificação promoveu as relações coloniais de dominação que instituíram o sistema mundo colonial moderno (QUIJANO, 2005).

Os colonizadores reprimiram, violentamente, os conhecimentos dos povos não europeus, “seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”, procurando os despojar de sua herança intelectual ancestral (QUIJANO, 2005, p. 111). Conforme Silvia Rivera Cusicanqui (2010), os povos subalternizados foram destituídos de seu poder de fala.

⁶ Termo originário da expressão *Sumak Kawsay*, em quechua.

A partir do colonialismo, os sistemas ocidentais e eurocêntricos de saber e de viver foram considerados universais e passaram a ser o padrão hegemônico, enquanto os demais povos foram considerados “outros” e inferiorizados. Vandana Shiva (2003) expõe que esse sistema dominante tem sua base social em uma determinada cultura, classe e gênero, mas foi universalizado por meio de violências múltiplas sobre os corpos e os territórios.

As mulheres, especialmente as classificadas como de “raças inferiores”, foram consideradas mais perto da natureza – que, na visão eurocêntrica, era um estágio primitivo em oposição à civilização, formada por homens brancos europeus, que se consideravam o estágio mais avançado de humanidade. Essa oposição entre sociedade e natureza definiu que os homens não são da natureza, eles são da cultura, do espaço público, enquanto as mulheres foram designadas como da natureza e do espaço privado. Essa desconexão entre humano e natureza, segundo Juliana Funari (2016), engendrou a hierarquização dos sujeitos, na qual o ativo é a cultura e o passivo é a natureza, classificando as mulheres e a natureza como passíveis de objetificação e dominação.

Além disso, os povos indígenas das Américas e os africanos que foram escravizados pelos colonizadores, foram classificados como espécies não humanas, como animais, incontrolavelmente sexualizados e selvagens. Lugones (2014, p. 936) compreende essa “hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial”. Essa, veio acompanhada por outras distinções hierárquicas, incluindo aquela entre homens e mulheres, que se tornou a marca do humano e da civilização, posto que apenas os civilizados eram assim considerados.

O homem europeu, burguês, moderno, heterossexual e cristão, autodefiniu-se como um sujeito/agente apto a decidir para a vida pública e o governo, um ente de civilização, um ser de mente e razão. A mulher europeia, branca e burguesa era vista como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar, a serviço desse homem. A mulher colonizada foi considerada fêmea animalizada (LUGONES, 2014).

Todos esses aspectos apontam para como a dominação colonial estruturou hierarquias de raça e gênero, que são perpetuadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Os conhecimentos, saberes e práticas dos povos indígenas, camponeses e das mulheres, têm sido apagados e invisibilizados (QUIJANO, 2005; SANTOS, 2009). A violência colonial incidiu também sobre a redução de culturas, de conhecimentos e epistemologias, causando epistemicídios (SANTOS, 2009).

Contrapondo-se à desumanização colonial, Boaventura de Sousa Santos (2009) propõe reconhecer as ecologias de saberes, as epistemologias do Sul, que se referem à necessidade de recuperar, dar destaque às formas de saber, fazer e viver dos povos e coletivos que foram colonizados. O Sul Global é entendido, aqui, para além da posição geográfica, como epistemológico, considerando a potência dos conhecimentos produzidos na periferia do sistema mundo colonial moderno e capitalista, por aqueles povos que sofreram a violência colonial. Refere-se à produção e validação dos conhecimentos ancorados nas experiências de resistência dos grupos sociais que, sistematicamente, têm sofrido com a injustiça, a opressão e a destruição causada pelo capitalismo, colonialismo, racismo e patriarcado (SANTOS, 2018).

Vandana Shiva (2003) considera que a democratização desses saberes é um pré-requisito para a libertação humana. A colonização gerou o apagamento das diversidades, no entanto os povos e grupos subalternizados seguem criando resistências e existências outras, por meio de

suas culturas, modos de vida e conhecimentos, que são sementes para alternativas sistêmicas (SHIVA, 2003).

Na seção que segue, analisamos elementos de perpetuação da dominação colonial, atualizados pela noção de desenvolvimento, que reproduz a visão dualista e linear que é a base do sistema patriarcal, capitalista e racista. A ideologia desenvolvimentista, por meio do binômio classificatório entre desenvolvido e subdesenvolvido (ou moderno e atrasado) coloca aqueles países considerados não desenvolvidos mais próximos a um estado de natureza, enquanto os vistos como desenvolvidos estariam no ápice da civilização da linha evolutiva. Em contraponto, emergem na Abya Yala alternativas ao desenvolvimento a partir, principalmente, dos feminismos decoloniais e comunitários.

ALTERNATIVAS AO DESENVOLVIMENTO: Descolonizando o Imaginário Colonial

As teorias do desenvolvimento passaram a ser elaboradas no período após a Segunda Guerra Mundial, marcadas pela criação das agências multilaterais (RADOMSKY, 2011). Os países foram divididos e hierarquizados em dois grupos: desenvolvidos e subdesenvolvidos, modernos e atrasados. A partir dessa classificação, políticas internacionais foram criadas com o objetivo de tirar os países do atraso, almejando o desenvolvimento – visto como ápice da linha evolutiva (ACOSTA, 2016). Para se desenvolver, os países periféricos deveriam seguir os passos dos países centrais, o ideal a ser alcançado (ROSTOW, 1959). Essa concepção tinha como base a ideia de que a pobreza das populações e das nações seria superada com o avanço da industrialização e da urbanização.

Tal concepção, presente nas agências multilaterais e nos governos dos países do Norte (e também do Sul), fez com que esses propusessem projetos que diagnosticavam a realidade social dos países periféricos “a partir da ideia de ‘falta’, de algo a ser corrigido” pelos programas de desenvolvimento (RADOMSKY, 2011, p. 153). Nesse sentido, a concepção de desenvolvimento segue acordada “no mito do progresso e na concepção linear de história”, que compõe o pensamento ocidental e colonial (RADOMSKY, 2011, p. 154).

Segundo Gustavo Esteva (1992), o discurso do presidente Harry Truman, em 1949, indica o modelo que os países do Sul deveriam seguir, percorrendo os mesmos passos das nações industrializadas, ou seja, dos países do Norte. A ideia do desenvolvimento ficou, portanto, relacionada ao crescimento econômico, e, como consequência, também ficaram subordinados os temas de qualidade de vida, uma vez que se considerava que a desigualdade e a pobreza se resolveriam pelo aumento da produção.

Para a resolução dos problemas do desenvolvimento econômico na América Latina foi criada, em 1948, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal). Raul Prebisch (1949) descreveu que a resolução dos problemas da região estava na modernização. Sua concepção demonstrava uma preocupação com as estruturas heterogêneas das economias latino-americanas, nas quais coexistiam setores mais industrializados, que, por ele, eram considerados avançados, junto a outros menos industrializados e de subsistência, avaliados como atrasados. Em geral, eram economias especializadas em exportar produtos primários e precisavam se industrializar.

Ainda no contexto da Cepal, a teoria da dependência, a partir da década de 60 do século 20, apresentou um debate aprofundado sobre a transferência da riqueza gerada na periferia e concentrada no centro do sistema mundo moderno e a consequente relação de subordinação dos países periféricos que isso ocasionada (FURTADO, 1966; MARINI, 1973; BAMBIRRA, 1978). A teoria da dependência, diferentemente do que propunha Prebisch, tinha como ponto de partida a concepção de que o subdesenvolvimento não era uma fase prévia ao desenvolvimento, e sim que era seu produto, resultado do colonialismo e do imperialismo. De acordo com Eduardo Gudynas (2011), o capitalismo produzia as assimetrias no comércio internacional e gerava essa situação desigual.

Para Celso Furtado (1974), o desenvolvimento econômico suscitava a interpretação de que os povos empobrecidos poderiam, algum dia, desfrutar das formas de vida dos povos ricos, o que, para ele, era simplesmente “irrealizável”. Assim, o autor critica o mito de que o desenvolvimento econômico dos países que lideraram a revolução industrial poderia ser universalizado, considerando-o uma prolongação do mito do progresso. Esse tipo de concepção desenvolvimentista, propagada pelas sociedades do Norte Global, teria sido utilizada para mobilizar os povos periféricos, levando-os a “aceitar enormes sacrifícios para legitimar a destruição de formas de cultura arcaica, para explicar e fazer compreender a necessidade de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo” (FURTADO, 1974, p. 75). Essa ideologia não deu atenção às consequências sociais, econômicas, políticas e ambientais de um crescimento exponencial de capital.

Os limites desse crescimento foram expostos no estudo *The limits to growth*, preparado por um grupo interdisciplinar do Massachusetts Institute of Technology (MIT) e publicado em 1972 para o chamado Clube de Roma, que elaborou considerações sobre as consequências ambientais do crescimento e do progresso ilimitado. A conclusão do estudo aponta para o fato de que o crescimento das economias do Norte está diretamente relacionado à ampliação de sua dependência em relação a recursos não renováveis produzidos nos países do Sul. Mesmo com a difusão desse relatório, os projetos desenvolvimentistas não demonstraram preocupação com essa crescente dependência em relação aos recursos naturais dos países menos industrializados e muito menos com as consequências de seu uso predatório (FURTADO, 1974).

Apesar da crítica da teoria da dependência em relação ao desenvolvimento e ao uso dos recursos, em geral esses estudos afirmavam a relevância da industrialização, reclamavam por maior eficiência na apropriação dos recursos naturais e centravam-se em questões como a distribuição de benefícios, as assimetrias nas relações internacionais entre os países, a propriedade dos meios de produção, etc.

As críticas que se estabeleceram aos projetos de desenvolvimento, a partir do conceito de sustentabilidade, difundido desde os anos 1970, não resultaram na diminuição das formas predatórias de produção que provocaram eliminações massivas da biodiversidade. Além disso, as outras proposições de desenvolvimento, como o social, o local, o global, o rural, o etnodeenvolvimento, etc., não foram suficientes para se opor ao projeto da modernidade-colonialidade euro-nortecentrada (ACOSTA, 2016).

A partir dos anos 1980, emergem críticas e alternativas ao desenvolvimento por meio de perspectivas conhecidas como pós-desenvolvimento (GUDYNAS, 2011). Essa abordagem mostra que é necessário se afastar da perspectiva eurocêntrica para conseguir construir alterna-

tivas que levem em consideração os saberes, os modos de vida e as cosmologias dos povos que foram subalternizados pelo colonialismo.

As alternativas de desenvolvimento, distintas das alternativas ao desenvolvimento, não conseguiram colocar em discussão a diversidade socioecológica, de economia e as propostas do *buen vivir* (GUDYNAS, 2011; ACOSTA, 2016). O desenvolvimento e as suas alternativas estariam, desse modo, dentro do campo de proposições compostas a partir de ontologias eurocentradas, epistemes ocidentais e marcadas pelo racismo e patriarcado.

Em contraposição, as epistemes do Sul Global, como as dos povos indígenas da Abya-Yala, afastam-se das proposições de desenvolvimento. De acordo com Márcia Lima e Leda Gitahy (2017), as ações coletivas de povos indígenas e camponeses trazem importantes contribuições para caminhos alternativos ao desenvolvimento. Essas ideias e práticas têm como suporte questionamentos baseados em seus conhecimentos ancestrais que, mesmo tendo sido invisibilizados, marginalizados e combatidos pela colonialidade do saber, continuam presentes, com força renovada, e é a partir deles que surge a noção de *buen vivir*.

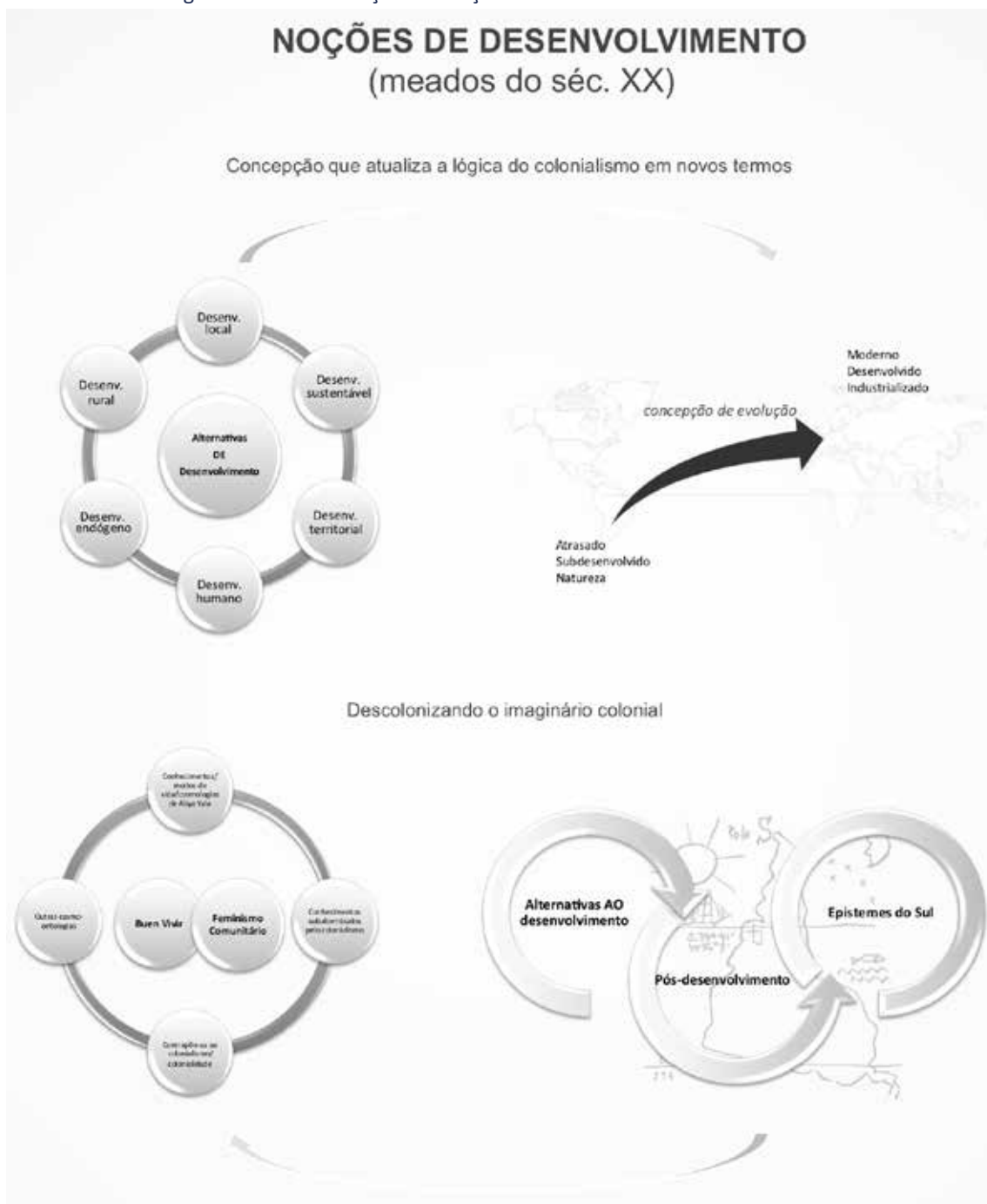
A proposição do *buen vivir* tem base nas mobilizações e rebeliões de povos indígenas rumo a um pluriverso, ao invés de um universo colonial: um mundo no qual caibam outros mundos. É, portanto, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em relação simétrica com os outros seres e propõem cosmovisões distintas da ocidental e capitalista. Essa perspectiva pluriversal, proveniente da Abya Yala, revela os equívocos e as limitações das diversas teorias do desenvolvimento, buscando superar esse conceito e seus múltiplos sinônimos, introduzindo modos mais diversificados e complexos de vida (ACOSTA, 2016).

Essa crítica ao desenvolvimento também foi efetuada – a partir de outro contexto de enfrentamento do colonialismo (a Índia)⁷ – por Vandana Shiva (2003), que discute a ação predatória do capitalismo por meio da destruição dos bens comuns, do reducionismo científico que difunde a monocultura da mente e da extinção de espécies pelas *plantations*. Para a autora, esse sistema dominante colonizador é fragmentador, além de fomentar a obsolescência e criar uma alienação sobre os saberes dos povos subalternizados. Além disso, afasta-se dos contextos concretos e desqualifica o saber local e prático, impedindo o acesso e a participação de uma pluralidade de sujeitos, descartando caminhos que levam ao conhecimento dos outros seres e do universo (SHIVA, 2003).

Contrapondo-se ao colonialismo e à colonialidade, as propostas dos feminismos do Sul Global, pós-coloniais e decoloniais são a materialização de um afastamento da perspectiva eurocêntrica (LUGONES, 2014). A partir desses feminismos foram efetuadas críticas potentes às perspectivas hegemônicas e às teorias do desenvolvimento ancoradas no Norte Global, propondo alternativas a partir de outras cosmo-ontologias. As noções hegemônicas do desenvolvimento ignoraram as particularidades dos povos que foram colonizados e invisibilizaram a participação das mulheres, principalmente daquelas que foram racializadas, sexualizadas e violentadas pelo colonialismo e pela colonialidade. Tais noções são sistematizadas na Figura 1, a seguir.

⁷ Neste artigo a nossa ênfase foi sobre o colonialismo na Abya Yala (América), mas esse sistema também estabeleceu violências coloniais no continente Africano e Asiático, cujas análises têm sido feitas por autoras(es) das perspectivas pós-coloniais e subalternas, como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall, dentre outras(os).

Figura 1 – Sistematização das noções de desenvolvimento do século 20



Fonte: Elaborada pelas autoras (2022).

Nessa sistematização é possível observar como emergem contraposições ao colonialismo, à colonialidade e ao desenvolvimento hegemônico a partir das perspectivas do Sul Global. Na próxima seção apresentamos algumas das críticas ao desenvolvimento elaboradas pelo feminismo comunitário.

PRÁTICAS DESCOLONIZADORAS DO FEMINISMO COMUNITÁRIO

As mulheres latino-americanas são o lado esquecido do sistema mundo capitalista moderno-colonial, para quem a opressão e exploração não são apenas conceitos, mas realidades concretas (PORTO-GONÇALVES, 2015). A partir dos anos 1980 emergiram feminismos contra-hegêmonicos, como o pós-colonial, o decolonial e de mulheres negras, que denunciaram os diversos binarismos hierarquizantes que constituíram o modo de classificação do mundo a partir da colonialidade – natureza e cultura, brancos e não brancos, racional e irracional, etc. – e como esses afetaram e afetam as relações (LUGONES, 2014).

O feminismo negro elaborou o conceito de interseccionalidade de raça, classe e gênero, a fim de compreender o modo como as mulheres, principalmente as não brancas, foram vítimas da colonialidade. De acordo com Angela Davis (2016), esses elementos são considerados indissociáveis para as teóricas do feminismo negro, interseccional e decolonial. Lélia Gonzalez (2020) apresenta como as mulheres não brancas foram faladas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que as infantilizou, negando a humanidade e os direitos de mulheres negras, mestiças e indígenas.

Rita Laura Segato (2012) afirma que, embora algumas sociedades tivessem relações patriarcais e dualistas que antecederam o colonialismo, essas vivenciam um “patriarcado de baixa intensidade”. É o marco colonial, no entanto, que institui o binarismo hierarquizado e o patriarcado institucional e estrutural que passa a marcar a vida dos povos e, principalmente, das mulheres.

Para Lugones (2014, p. 942, 948), os processos de opressão colonial foram também acompanhados pelas resistências dos sujeitos que foram colonizados. A autora afirma: “em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica”. Nesse aspecto, ela enfatiza que o sistema global capitalista colonial não foi exitoso em todos os sentidos na destruição de povos, relações, saberes e economias, posto que ocorreram contínuas resistências. A autora propõe, dessa forma, empenhar-se rumo a um feminismo decolonial, no qual a tarefa é ver “a diferença colonial” e resistir “ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la”, buscando ver o mundo renovado e “aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial”.

Em perspectiva semelhante, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) indica que nossa sociedade precisa descolonizar os gestos, os atos e a linguagem com a qual nomeamos o mundo. Para ela, a retomada do multilinguismo como prática descolonizadora nos permitirá criar um “nós” de interlocutoras e produtoras de conhecimento, que podem dialogar, em igualdade de condições, com outros pensamentos na academia de nossa região e do mundo.

A descolonização, para Frantz Fanon (2008), é uma forma de (des)aprendizagem, que parte de uma necessidade de desaprender tudo o que foi imposto pelo colonialismo e pela desumanização para reaprender a ser homens e mulheres. Cusicanqui (2010, p. 7) considera que “não pode haver um discurso de descolonização sem uma prática descolonizadora”.

É nesse sentido que o feminismo comunitário se apresenta como uma das formas de descolonização. Trata-se de um pensamento-ação proposto, inicialmente, a partir de mulheres Aymara, Quechua e Guarani da Bolívia, e que tem se espalhado pelo Sul Global (PAREDES; GUZMÁN, 2014). Possui origem nas resistências de mulheres indígenas contra o sistema

patriarcal, colonial e racista, que exerce práticas sistemáticas de violação de seus direitos, de suas comunidades e povos, como também dos direitos da natureza e da exploração dos recursos naturais (SACAVINO, 2016).

A proposta organizativa parte de uma oposição ao colonialismo acadêmico e à superficialidade epistêmica europeia, convocando para a construção de um movimento com base na confiança política, na criação e produção teórica e na ética nas ações. Na última década o feminismo comunitário indígena tem criado enfoques epistêmicos desde o Sul, apontando alternativas ao desenvolvimento. Suas ações emergem de diferentes perspectivas e posicionamentos e denunciam as consequências que o colonialismo e o modelo de desenvolvimento têm para a vida de seus povos.

Segundo Catherine Walsh (2016), o feminismo comunitário soma-se às proposições decoloniais que não vêm de cima, mas de baixo, das margens e das fronteiras, das comunidades, dos coletivos que desafiaram, interromperam e transgrediram as matrizes do poder colonial. Julieta Paredes (2020) define-o como um feminismo posicionado, que remete à luta e à proposta política de vida de mulheres, em qualquer lugar do mundo, que se oponham ao patriarcado. A autora faz uma crítica ao feminismo ocidental, que posicionou as mulheres como indivíduos perante os homens. No feminismo comunitário a proposta não é posicioná-las perante os homens, mas “pensar como mulheres e homens em relação a uma comunidade” (PAREDES, 2020, p. 228).

Para Lorena Cabnal (2017), o feminismo comunitário é uma identidade política construída por mulheres indígenas na defesa de seus corpos, da vida de suas comunidades e de seus territórios ancestrais, enfrentando as opressões patriarcais, racistas e capitalistas. Raquel Gutiérrez e Huáscar Lohman (2015) o apresentam como exercício de “trans-formación en el presente”, com o propósito de dar alcance prático às lutas cotidianas efetuadas por mulheres que buscam transformar as realidades de suas comunidades. As autoras são enfáticas em mostrar que é possível uma transformação social no conjunto de atividades concretas coletivas e destinadas a garantir a reprodução material e simbólica da vida através do tempo. Para isso, é importante abandonar o ponto de vista de universalidade do sistema capitalista. Se olharmos ao nosso redor com profundidade, observaremos que existem estruturas sociais que reproduzem a vida de maneira não capitalista ou não plenamente capitalista; essas são marcas da existência da “*comunalidad*” e exemplos cotidianos do exercício diário da descolonização.

Gabriela Bard Wigdor e Gabriela Artazo (2017) expõem que existe uma invisibilidade e bombardeamento da imposição europeia e cristã sobre o conhecimento dos modos de vida de mulheres do Sul. As autoras consideram que, a partir de uma mistura de aportes teóricos provenientes das comunidades indígenas, dos movimentos feministas negros e lésbicos, dos saberes populares, da produção acadêmica e intelectual latino-americana, existe uma organização de grande potência disruptiva com a ordem social dominante.

Nesse sentido, o feminismo comunitário tem como proposta abrir um espaço para a igualdade de lutas e pensamentos das mulheres, sem que as hegemonias euro-ocidentais sejam consideradas como um modelo a alcançar. A intenção é que exista uma construção de igual para igual para todas, “aprendendo e compartilhando com elas, ensinando-as e respeitando-nos mutuamente” (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

Rosalva Hernández Castillo (2003, p. 177), em texto sobre o feminismo indígena no México, ressalta que “las mujeres indígenas han mantenido una doble militancia, vinculando sus luchas específicas de género a las luchas por la autonomía de sus pueblos”. Nessa dupla militância, tem enfrentado muitas resistências tanto por parte do movimento feminista quanto por parte do movimento indígena. Ambos os movimentos têm sido influenciados por essas mulheres, pois as feministas são estimuladas a incorporar a diversidade cultural em suas análises da desigualdade de gênero e os movimentos indígenas foram estimulados a incorporar o gênero às suas perspectivas de desigualdade étnica e classista.

O feminismo comunitário também é um movimento social que preconiza formas circulares de conhecimento e de pensamento, contrapondo-se às formas fragmentadas, androcêntricas e lineares da racionalidade europeia (PAREDES; GUZMÁN, 2014). No capitalismo, os diversos processos de reprodução da existência se subordinam à produção de capital, aparecendo como atividades de âmbito privado, em que o Estado realiza a gestão coletiva. Em sentido contrário a essa lógica, a vida comunitária celebra a produção de riqueza material a partir das relações em que se estabelecem e organizam as relações sociais e políticas a partir do compartilhamento (GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015).

Outro ponto de destaque nas práticas e debates do feminismo comunitário é que esse se constitui pela economia comunitária, a solidariedade feminina, o território como corpo, o trabalho de reprodução coletiva e o antimilitarismo, sendo a resistência à privatização do território um eixo fundamental (BARD WIGDOR; ARTAZO, 2017). Esses aportes constroem-se no marco de uma situação social de extrema desigualdade, em que as mulheres indígenas da América Latina são invisibilizadas, excluídas e condenadas à pobreza. Na Figura 2 são sistematizados alguns dos principais aspectos que constituem o feminismo comunitário.

Figura 2 – Práticas e campos de ação do feminismo comunitário



Fonte: Elaborada pelas autoras (2022).

A existência de relações sociais comunitárias e as dinâmicas que as geram não são isentas de crítica e nem se encontram em um “estado de pureza”; o importante é a compreensão dessas formas de resistência (GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015). As autoras apontam que a comunidade é composta por tudo o que está em cima, *alaxpacha*, o que está aqui, *akapacha*, e o que está debaixo, *manqhapacha*. É o território em que se relacionam humanos e extra-humanos. Nos termos de Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014, p. 90),

La comunidad es como un cuerpo, nosotras mujeres somos la mitad de este cuerpo que es la comunidad, la otra mitad son los hermanos hombres, en medio están las personas intersexuales. Un ojo, una mano, un pie, un lado del cuerpo son los hombres, el otro ojo, la otra mano, el otro pie somos nosotras las mujeres. Nuestra lucha es para que todo el cuerpo, que es la comunidad, viva bien. No podríamos cortar ni partir, con una sierra o con un hacha en dos al cuerpo que es la comunidad, pues la comunidad moriría. Tampoco se trata que un ojo pelee contra el otro ojo, ni un pie contra el otro pie, ni una mano contra la otra mano, cada quien es importante. Hoy por el machismo solo un ojo, una mano un pie de la comunidad está funcionando y es el lado de los hombres, la otra no.

Para o feminismo comunitário, a comunidade não pode ser reconhecida como “*nuestra comunidad*” quando é machista, posto que não permite para as mulheres “*vivir bien*” (PAREDES; GUZMÁN, 2014). Um conceito importante para o feminismo comunitário é o corpo, que é a base para a estruturação política, “*es con nuestros cuerpos, desde nuestros cuerpos y para nuestros cuerpos que luchamos*”. Essa relação de fazer política desde o corpo, tem o sentido de reconhecer que todas têm algo a aportar na transformação social ou na revolução. Por isso, a metodologia adotada para tal tarefa reconhece o corpo das mulheres como condutores da organização (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

Como proposta de construção das formas de *buen vivir* nas comunidades, o feminismo comunitário organizou cinco campos de ação que estão descritos no Quadro 1. Esses devem estar juntos em qualquer intervenção social e permitir que se atue de maneira associada.

Quadro 1 – Campos de ações do feminismo comunitário

Corpo das mulheres	O corpo é a materialidade histórica e política da qual partimos. O corpo vivido. O corpo sentido. O corpo território. O corpo projetado. O corpo em relação a outros corpos, a natureza e a <i>Pachamama</i> .
Espaço das mulheres	O espaço para esses corpos na comunidade e no mundo. O espaço dos corpos das mulheres em toda extensão do território da comunidade.
Tempo das mulheres	É a vida das mulheres na comunidade. O tempo como a possibilidade para fazer o <i>buen vivir</i> . É denunciar a dupla e a tripla jornada de trabalho das mulheres. É denunciar e mudar o tempo obrigatório e não pago do trabalho doméstico.
Movimento das mulheres	O movimento organizado das mulheres garante o equilíbrio, a reciprocidade e visa acabar com a violência estrutural. O movimento das mulheres é a autonomia nas decisões. É a participação e organização da reflexão e a proposta de sociedade que queremos viver.
Memória das mulheres	Saber a origem das mulheres, seus direcionamentos, seu passado e perspectivas. Possuir o sentido de valorar os saberes e conhecimentos produzidos pelas mulheres. Não naturalizar a situação de opressão e discriminação que as mulheres vivem.

Fonte: Organizado pelas autoras a partir de informações de Paredes e Guzmán (2014).

Paredes e Guzmán (2014) assinalam que o corpo-mulher é a base histórica material da qual parte o feminismo comunitário; o corpo vivido, o corpo compreendido politicamente desde a filogênese feminista, no tornar-se corpo-mulher como humanidade e ontologicamente como história pessoal; os corpos de mulheres no aqui e agora com a reflexão sobre o mundo que esses construíram neste tempo e nesses territórios e também nas transformações que se almeja. A principal preocupação é a recuperação do tempo-mulher, o tempo da vida das mulheres nos territórios, desde os tempos ancestrais, e projetar esse tempo como uma raiz de temporalidade. Isso quer dizer recuperar o tempo das avós, para que se possa viver o tempo-mulher, construindo o *buen vivir* da comunidade (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

As relações de poder, institucionalizadas pelo patriarcado, transpassam os corpos construídos, social e politicamente. Corpos que foram explorados, violados e anormalizados pelo sistema-mundo colonial moderno. Em contraposição, é desde e com o corpo que as feministas comunitárias fazem a luta e a política. Corpo que pensa, sente, autogoverna-se, autolibera-se, corpo como um território, mas não um território isolado, e sim um território da Mãe Terra, ou *Pachamama* (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

Pelo fio condutor do corpo “de la organización, el activismo político y la producción teórica. Con esos mismos hilos de toda nuestra organización y propuesta, tenemos que tejer cada una su propio nombre en el awayo (tejido) de nuestras rebeldías” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p. 94).

Es el desafío que nos planteamos en estos tiempos en los que sentimos que la posibilidad de cambios revolucionarios es real, necesitamos como mujeres construir este movimiento que tiene una propuesta de sociedad, es un instrumento que nos permita defender nuestros cuerpos y nuestras utopías para nuestros pueblos, queremos el vivir bien de todo el mundo aquí y ahora, queremos que el patriarcado sea un mal recuerdo, queremos a nuestros hermanos como hermanos y no como patrones, jefes, opresores y explotadores (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p. 104).

As transformações sociais propostas pelo feminismo comunitário permitem-nos entender corpos que existem e criam um giro epistemológico, cosmológico e ontológico desde os povos da América Latina. As mulheres, feministas comunitárias, propõe modos de vida contra-hegemônicas e anticapitalistas. Elas organizam movimentos sociais que visam a construir reciprocidades por outros modos de viver. Suas resistências ocorrem há mais de 500 anos por meio da luta cotidiana e em distintas escalas, em um processo de pensamento-ação.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.
- BAMBIRRA, Vania. *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México: Era, 1978.
- BARD WIGDOR, Gabriela; ARTAZO, Gabriela. Pensamiento feminista Latinoamericano: Reflexiones sobre la colonialidad del saber/poder y la sexualidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, v. 11, n. 22, p. 193-219, 2017.
- BARRAGÁN, Alba Margarita Aguinaga; CHÁVEZ, Dunia Mokrani; LANG, Miriam Santillana. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 216-239.
- CABNAL, Lorena. Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew – Guatemala. *Ecología Política*, n. 54, p. 98-102, 2017.

- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- ESTEVA, Gustavo. Development. In: SACHS, Wolfgang (org.). *The development dictionary*. Londres: Zed Books, 1992.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Edição A. Ferreira, 2008.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FUNARI, Juliana Nascimento. *Um sertão de águas: mulheres camponesas e a reapropriação social da natureza no Pajeú*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- FURTADO, Celso. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GONZALEZ, Léila. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar dos Tempos, 2020.
- GUDYNAS, Eduardo. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. *Más Allá del Desarrollo*, v. 1, p. 21-54, 2011.
- GUTIÉRREZ, Raquel; LOHMAN, Huáscar. Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, v. 1, p. 17-49, 2015.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva. Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias. *Desacatos*, Ciudad de México, n. 13, p. 107-121, 2003.
- LIMA, Márcia Tait; GITAHY, Leda. Epistemologias situadas e engajadas no Sul: ações coletivas latino-americanas e novas propostas éticas e epistêmicas. In: CONGRESSO EPISTEMOLOGIAS DO SUL, 2017. *Anais Eletrônicos [...]*. Foz do Iguaçu: Edunila, 2017.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.
- MARINI, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. México: Era, 1973.
- PEREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- PEREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2014.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Polis. Revista Latinoamericana*, n. 41, p. 1-13, 2015.
- PREBISH, Raul. *El desarrollo económico en la América Latina y sus principales problemas*. Chile: Eclac, 1949.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, AR: Clacso, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.
- RADOMSKY, Guilherme. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75, p. 149-162, 2011.
- ROSTOW, Walt Whitman. *The stages of economic growth and the problems of peaceful co-existence*. Cambridge, Mass.: Center for International Studies; Massachusetts Institute of Technology, 1959.
- SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de Abya Yala: feminismo comunitário, perspectiva decolonial e educação intercultural. *Uni-Pluriversidad*, v. 16, n. 2, p. 97-109, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez Editora, 2018.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos Ces*. n. 18, p. 106-131, 2012.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

WALSH, Catherine. Notas pedagógicas a partir das brechas decoloniais. *In: CANDAU, Vera Maria (org.). Interculturalizar, descolonizar, democratizar: uma educação “outra”?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

Todo conteúdo da Revista Desenvolvimento em Questão está
sob Licença Creative Commons CC – By 4.0