

Feminismo Comunitario y el binomio del *Chacha* (hombre)-*Warmi* (mujer) en el Cono Sur

Community Feminism and the Chacha (man)-Warmi (Woman) Binomial in the Southern Cone

Jesús Wiliam HUANCA-AROHUANCA¹

Fecha de recepción: 20/10/2024

Fecha de aceptación: 23/12/2024

Fecha de publicación en línea: 26/12/2024

Sección: Ensayo científico

Cómo citar este artículo: Huanca-Arohuanca, J. W. (2024). Feminismo Comunitario y el binomio del Chacha (hombre)-Warmi (mujer) en el Cono Sur. *Journal of Humanities Titicaca*, 2(1), 42-54.

RESUMEN

Hablar de los movimientos feministas es siempre controversial, más todavía, cuando es el hombre quien busca entender el entramado de la mujer frente a los patriarcados establecidos en América Latina (AL). El propósito del ensayo es introducir al debate a un feminismo comunitario que observa la presencia del binomio *Chacha-Warmi* en los aposentos de la superficie Aimara frente al ascenso del feminismo radical. Teniendo la brújula precedente como enunciado, se aborda en principio el espectro de la Pachamama como matriz del feminismo comunitario y, en el seno secundario, se insiste en la persecución de ideales y principios a través de algunas exponentes de referencia que sustentan el feminismo comunitario. Finalmente, la idea es construir una alternativa frente al proyecto de colonialidad presente en las agendas gubernamentales y el marco de contingencias que colocan a la mujer en medio de un fuego cruzado entre la discriminación de género, las relaciones de poder, racismo y la violencia de género.

PALABRAS CLAVE: Feminismo, poder, mujer, política, violencia de género.

ABSTRACT

Talking about feminist movements is always controversial, even more so when it is men who seek to understand the framework of women in the face of established patriarchies in Latin America (LA). The purpose of the essay is to introduce to the debate a communitarian feminism that observes the presence of the *Chacha-Warmi* binomial in the rooms of the Aimara surface in the face of the rise of radical feminism. Having the preceding compass as a statement, the spectrum of the Pachamama as the matrix of communitarian feminism is approached in principle and, in the secondary bosom, the pursuit of ideals and principles is insisted on through some

¹ Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Correo electrónico: jhuancaar@unsa.edu.pe (Autor de correspondencia). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7353-1166>

exponents of reference that sustain communitarian feminism. Finally, the idea is to build an alternative to the coloniality project present in governmental agendas and the framework of contingencies that place women in the middle of a crossfire between gender discrimination, power relations, racism and gender violence.

KEYWORD: Feminism, power, women, politics, gender violence.

I. INTRODUCCIÓN

Existen hechos innegables e inalterables del poder colonial contra los originarios de AL, ya que, bajo el velo de la democracia instaurada por los neoimperialismos, sumado a los más de 500 años de dominación occidental, quedan huellas y secuelas visibles traducidos en el mundo académico como: colonialidad del poder (Quijano, 2000; 2014; Arias, 2020), eurocentrismo y la dominación epistémica del llamado Norte Global (Dussel, 2000; De Sousa, 2010; 2011). A partir de ahí se ensayan variedad de cuerpos colonizadores que perforan la ontología (ser) (Heidegger, 1997; Dussel, 2000; Dahbar, 2017; Duque & Del Prado, 2021; Ranciére, 2007; Polo, 2018), el *Amuyawi*² (pensar) (Huanca-Arohuanca, 2022; 2023; 2024), la gnoseología (conocer) (Gómez-Quintero, 2010; Asprella & Schulz, 2020), la epistemología (saber) (Dussel, 2000; Castro-Gómez, 2005), la emoción (dolor) (Torres, 2017), la ideología y la fe de la subalternidad.

Siguiendo la lógica anterior, toca hundir el dedo en la llaga para demostrar que el proyecto colonizador, no solo está eyectado contra la *Muchedad*³ (Huanca-Arohuanca, 2022; 2023), sino que la fuente principal de dominio siempre estuvo centrada en la subyugación de la mujer; pues, con la suma de criterios que ven a unos por debajo de la línea de lo humano, se cumple la obsesión racista y sexista. Por así decirlo, los cuerpos racializados están marcados por la historia blanqueada que se impuso, el cual borró todas las huellas del barro del que fueron forjadas las mujeres de corte indígena. De modo tal que, ahora, con la llegada y quehacer feminista, los supuestos coloniales patriarcales se han quitado el maquillaje que blanqueó el cuerpo, el sentimiento, el deseo y la sexualidad, tal como la serpiente cambia de piel (Aguilar, 2023). No obstante, el feminismo de contenido occidental no parece ser la respuesta a los problemas actuales que enfrenta la mujer en la América de Colores.

Por ello, llega la hora de navegar en un escenario sombrío e irregular, dado que el feminismo actual se sitúa bajo una avalancha de críticas y contradicciones en sus principales trincheras de batalla. La principal antítesis que debilita al feminismo es sin lugar a dudas el tema de la ideología de género y el lenguaje inclusivo como

² Esta categoría fue consolidada como el pensar o pensamiento de los hombres y mujeres que habitan el corazón de los pueblos aimaras y las civilizaciones del Sur Global.

³ En estudios anteriores, la categoría fue presentada por el pensador peruano Jesús W. Huanca-Arohuanca (2023), donde este se da a entender como: “periferia”, “otredad”, “invisibilizados”, “fronterizos”, “tercer mundistas”, “indígenas”, “originarios”, “indigentes”, “excluidos”, “silenciados”, “pobres”, “no contactados” y “subalternidad”. Por razones de utilidad y comprensión, la palabra *Muchedad* se empleará de modo aleatorio en casi todo el manuscrito.

controversia en diversas esferas sociales y políticas (Márquez & Laje, 2018). Si bien el feminismo y la ideología de género han sido fundamentales en la lucha por la igualdad de género y la promoción de la diversidad de género, también han sido objeto de cuestionamientos y resistencia por parte de diversos sectores de la sociedad, puesto que este último pretende imponer una agenda política y social que socava las tradiciones culturales, los valores y el lenguaje. El argumento fuerte de la sociedad civil y el mundo andino sostiene que la promoción de la diversidad de género y la aceptación de identidades no binarias o fluidas, amenazan las estructuras familiares tradicionales, conservadores y erosionan la moralidad social.

En el seno de las comunidades originarias de Perú, Bolivia y Ecuador, el asunto refleja temores arraigados en la conservación de las instituciones sociales y culturales establecidas. En seguida las críticas se centran en la percepción de que el feminismo, el lenguaje inclusivo y la ideología de género tienen una influencia desproporcionada en la educación —malla curricular— y las políticas públicas, especialmente en lo que respecta a la educación sexual y las políticas de igualdad de género en el lugar de trabajo y estudio (Márquez & Laje, 2018). Los principales actores de la sociedad temen que esas influencias promuevan agendas controvertidas o problemáticas, lo que lleva a debates encendidos sobre la moralidad de ciertas prácticas educativas y políticas en el Cono Sur.

Sin ir lejos de la realidad y de AL, otra crítica habitual al feminismo es la percepción de que algunas corrientes feministas adoptan un enfoque radical que demoniza a los hombres y promueve una visión de género que excluye las experiencias y perspectivas masculinas (Márquez & Laje, 2018; Laje, 2022). Esa noción, aunque en ocasiones es una interpretación errónea, refleja una preocupación mayoritaria y legítima sobre el ascenso del feminismo radical que en algunos países de la región han constituido etiquetas preocupantes como: *muerte a los hombres por el mero hecho de ser hombres*.

Por consiguiente, es importante reconocer que estas críticas no representan necesariamente una oposición total al feminismo o la ideología de género, sino más bien son preocupaciones reales sobre ciertos aspectos de estos movimientos y teorías. Al abordar estas críticas, el objetivo es promover un diálogo inclusivo y respetuoso que reconozca la diversidad de perspectivas y experiencias en torno a la igualdad de género y la diversidad de género, pero sobre todo que las mujeres y otras realidades apuesten por un feminismo comunitario (Paredes, 2017; Paredes & Guzmán, 2014), doctrina que más se acerca y confluye con las mujeres originarias. En definitiva, solo a través de la promoción del compromiso constructivo y el entendimiento mutuo se puede avanzar hacia una sociedad más equitativa y justa para todas las personas.

II. DESARROLLO

2.1. La *Pachamama*⁴ como matriz del Feminismo Comunitario

En el Cono Sur hay una entidad que define de manera extraordinaria a las mujeres poseedoras del *Amuyawi* consciente y racional frente a los hombres, esta deidad es la *Pachamama*, diosa de la fertilidad terrenal encargada de guiar a sus hijas hacia el proyecto de humanización y al enfrentamiento cuerpo a cuerpo contra el poder colonial (Grosfoguel, 2022). La *Pachamama* representa a la *Warmi* que consolida su apoyo desde la teoría de la complementariedad y reciprocidad al *Chacha* quien en la mayoría de los casos es el esposo que cuida de la familia. Por tanto, se debe señalar que en el mundo Aimara no existe variedad de géneros, a menos que se esté deformando la idea estructural del *Chacha-Warmi*⁵ por las corrientes de los feminismos radicales y la comunidad LGTB+; es decir, en el mundo andino no existe la diversidad de géneros, solo existe el hombre y la mujer estrictamente relacionado por la institución familiar con responsabilidades que la comunidad asigna.

No obstante, es verdad que en el mundo Aimara se ejercía rastros de patriarcado y machismo como tal; es más, muchas mujeres de corte indígena fueron sometidos al silencio y a la oscuridad de una forma arbitraria ejercida por los hombres, pero también es verdad que ahora, con el empoderamiento y la consecución de los derechos de la mujer, las cosas han cambiado. La subalternidad reconoce a los feminismos, pero no a aquellos que se han desviado del camino, tales como los feminismos radicales que hoy intentan romper la dualidad entre el hombre y la mujer. Por esa razón, en la *Muchedad* se apuesta por el feminismo comunitario como proyecto decolonial más allá de las barreras y amalgamas totalitarias con las que vienen los feminismos radicales.

Conectando con la idea inicial de este apartado, el devenir feminista es un devenir con la *Pachamama* creadora y organizadora de la civilización humana. El cuerpo biológico encuentra sus raíces históricas en esta deidad, sabiendo que, la Madre Tierra se encarga de generar la hermandad con el *Pacha* (cosmos), con las mujeres indígenas, afros y mestizas que son descendientes de otros territorios y, a su vez, conecta a la matriz histórica originaria que permite reconocer las miradas de consanguinidad con otros cuerpos, con otros territorios y con la misma naturaleza (Aguilar, 2023). Desde la lógica de las mujeres originarias, el hecho de regresar al origen para saber quiénes son, es surgir desde el cuerpo de la *Pachamama*, es tomar conciencia y apostar por la creación de un nuevo proyecto histórico con posibilidades de espacialidad más armoniosa con la vida.

⁴ La *Pachamama* es reconocido desde cualquier ángulo como la Madre Tierra con capacidades de engendrar y crear a sus hijos desde el polvo (Huanca-Arohuanca, 2023).

⁵ Este neologismo Aimara-Quechua es una categoría que representa al principio de dualidad y complementariedad en el núcleo familiar a partir del matrimonio, donde se asume una serie de responsabilidades frente a la sociedad.

Entonces, los cimientos instalados vinculan directamente a la matriz histórica que vio nacer a las mujeres originarias, siendo la sede central del campo político de identidad y representación de los feminismos decoloniales y el resurgimiento de las hijas de la *Pachamama*. Por otro lado, existe una disputa biológica y territorial a partir de la reapropiación del cuerpo como territorio, ya que, es aquella reconexión que articula otras formas de vida desprendidos del paradigma patriarcal, de tal manera que, las categorías de inscripción colonial serán pulverizadas desde su carácter normativo y universal (Aguilar, 2023).

Por otro lado, se debe tener presente que el proyecto colonial se instaló como una máquina performativa de producción y fabricación de civilizaciones jerarquizadas con injusticia y prácticas antidemocráticas que establecieron los parámetros que definen y determinan la humanidad; vale decir, la soberanía y la dignidad del ser humano fue intencionalmente transformado en un ejercicio de poder colonial y en sujetos con serios problemas de violencia direccionado a la deshumanización que se materializan estrictamente en la discriminación racial y la anulación histórica de la mujer (Huanca-Arohuanca, 2021; 2024; Gutiérrez-Gómez et al., 2023)

Contrariamente al párrafo anterior, el devenir de los pueblos de *Abya Yala* posibilitaron la proliferación de saberes y prácticas que desplazan a la hegemonía antropocéntrica y al epistemicidio de la gestión de las directrices que presenta el escenario económico, político y académico (Dussel, 2015; Grosfoguel, 2006; 2022). Lo apriori quiere decir que los pueblos originarios construyeron su propia matriz epistemológica que mueve los fundamentos ontológicos y, el formato de pensamiento —*Amuyawi* de Frontera—, se consolidó primordialmente tomando la referencia de los pensadores y pensadoras contrasistema (Huanca-Arohuanca, 2022; 2023). Resulta que, la *Pachamama* imprimió su textualidad en cuerpos cosmo-sentientes que representan el mensaje del Otro, hasta incluso llegar a cuestionar el origen y el orden divino como proveedor de sentido. Dicho de otra manera, la *Imago Dei* cristiano que acompañó a los procesos de humanización colonial, pierde todo sentido, ya que existen otras formas de vida que no son explicables desde el paradigma binario o monoteísta, sabiendo a conformidad que, en AL existen múltiples divinidades (Dussel, 1983) capaces de reconocer a la mujer y hacer respetar sus derechos naturales, sexuales, económicos, educacionales, políticos y jurídicos.

2.2. Hacia un Feminismo Comunitario

Cuando se aborda un fenómeno social con variedad de intereses, la *Muchedad* está en la obligación de conocer, definir y reconocer los principios elementales del contenido hecho tendencia en AL, así como lo es el feminismo. De modo tal que, este se presenta como un movimiento social, político e ideológico que busca la igualdad de género entre hombres y mujeres, así como el desvanecimiento de la opresión basada en el género y la creación de un mundo con justicia social y equitativo para todas las

personas independientemente de su identidad de género. Cabe agregar al constructo, las mujeres que han sido históricamente subordinadas y discriminadas en el transcurso de la civilización humana buscan incesantemente la transformación de las estructuras sociales, culturales y políticas que eternizan esa desigualdad, siendo la principal batalla en el Siglo XXI y en los escenarios fronterizos. Ahora bien, el feminismo en general no solo se ha ocupado de los derechos y las experiencias de las mujeres, sino que también ha abordado la intersección de género con otras formas de opresión como: raza, epistemología, clase social, orientación sexual y la identidad de género.

En ese sentido, el abordaje teórico transita por un cuerpo histórico peculiar y controversial que fue realizado por los politólogos argentinos, Nicolás Márquez y Agustín Laje (2018), donde sostienen que tal movimiento feminista atravesó por tres etapas: el feminismo de la primera ola, el cual tuvo un criterio ilustrado, liberal y sufragista; luego está el feminismo de la segunda ola, el cual se define eminentemente marxista; y por último, se da el desarrollo del feminismo de la tercera ola, al cual muchos lo denominaron como un tipo de feminismo culturalista, radical-neomarxista responsable de la germinación de la llamada ideología de género (Márquez & Laje, 2018). Se puede estar o no de acuerdo con los ya citados, pero el desarrollo diacrónico que ha tenido el feminismo ha sido tendenciosamente radical, monocultural y colonizador. De ahí que el feminismo postcolonial con Gayatri Spivak (2003) a la cabeza y el feminismo negro, han cuestionado la posibilidad de establecer valores feministas unitarios, toda vez que se parte desde la no existencia de una voz claramente representativa para la subalternidad en el marco de la violencia y del dominio occidental (Posada, 2017).

Es importante destacar que el feminismo de contenido colonial es un movimiento diverso y multifacético, con una variedad de corrientes, perspectivas y enfoques que canalizan la narrativa de los habitantes de AL. Sin embargo, en el presente siglo se ha desviado de sus objetivos iniciales (derecho, reivindicación, justicia y dignidad de las mujeres), tal como se observa en el cúmulo de mujeres y grupos LGBT+ que irrumpen la tranquilidad del seno familiar y cultural. Teniendo lo anterior como premisa elemental, allá por el año 2003, se origina otro feminismo de origen revolucionario conectado a los pueblos originarios bolivianos que se enfrentan al neoliberalismo y al imperialismo norteamericano. Por tal razón, plantean una asamblea constituyente que pueda pensar el país, la nación, la política, el papel de las mujeres en un orden no patriarcal ni masculino (Martínez, 2019, p. 26). Aquel neo formato de pensamiento adopta el nombre de feminismo comunitario.

En esa cadena de ideas, surge la pregunta central del apartado: ¿Qué se entiende por feminismo comunitario? En principio es una categoría que devuelve energía y vida a los feminismos precarios; pues, surge a partir del fruto del proceso de cambio del pueblo boliviano iniciado a la entrada del siglo XXI por los movimientos y organizaciones de los pueblos originarios del territorio altiplánico (Paredes, 2017). Así mismo, el feminismo comunitario es una corriente dentro del feminismo que ha surgido

como respuesta a las limitaciones percibidas de otras corrientes feministas liberales y de igualdad. Se enfoca precisamente en la intersección entre la lucha de género y las luchas sociales, políticas y culturales más amplias que está sacudiendo a la América de Colores (Huanca-Arohuana, 2021; Barria-Asenjo et al., 2022). Por último, este enfoque reconoce que el patriarcado y otras formas de opresión no existen en un vacío, sino que están entrelazadas con otros sistemas de dominación de poder, como el racismo, el capitalismo, el colonialismo y la heteronormatividad.

El feminismo comunitario pone énfasis en la importancia de la comunidad y la solidaridad como bases para la emancipación de las mujeres originarias y otras identidades marginadas. Reconoce que las mujeres no son solo individuos independientes, sino que están arraigadas en contextos comunitarios que influyen en sus experiencias y oportunidades (Paredes, 2017). Bajo ese paraje, se aboga por la construcción de comunidades más igualitarias y justas, donde se respeten y valoren las voces y experiencias de todas las personas, especialmente de aquellas que han sido históricamente marginadas y oprimidas. Una de las principales figuras asociadas con el feminismo comunitario es la filósofa argentina Rita Segato, quien ha desarrollado teorías feministas que se centran en las relaciones de poder dentro de las comunidades y cómo estas afectan a las mujeres (Segato, 2003), de tal manera que el feminismo comunitario debe abordar no solo la opresión de género, sino también otras formas de opresión, como el racismo y el colonialismo, para lograr una verdadera transformación social (Segato, 2014). En AL y en otros puntos de conexión, se debe cuestionar el vínculo de los feminismos eurooccidentales con el sistema capitalista, evidenciando que es necesario desarticular desde el feminismo comunitario cualquier forma de opresión, de modo que el capitalismo existente debe ser transformada y enfatizar lo siguiente: “todo feminismo que se niegue a dimensionar el impacto sobre la naturaleza es reprochable” (Guzmán & Triana, 2019, p. 43).

Por otro lado, para comprender el núcleo del feminismo comunitario, emergen cinco campos de acción plasmados en: temporalidad, movimiento, memoria, cuerpo y espacio, los cuales son explicados más abajo.

Tabla 1
Cinco campos de acción de las mujeres

Tiempo	Movimiento	Memoria	Cuerpo	Espacio
Es la vida de las mujeres en la comunidad. El tiempo como la posibilidad para hacer el Vivir Bien.	El movimiento organizado de las mujeres garantiza el equilibrio la reciprocidad y acabar con la	Saber de dónde somos, a dónde vamos, cómo venimos y cómo vamos. Valorar nuestros	El cuerpo es la materialidad histórica y política de la que partimos.	El espacio para estos cuerpos en la comunidad y el mundo. El espacio de los cuerpos de las

Es denunciar la doble y triple jornada de trabajo de las mujeres. Es denunciar y controlar el tiempo obligatorio y no pagado del trabajo doméstico.	violencia estructural. El movimiento de las mujeres es la autonomía en las decisiones. El movimiento de las mujeres es la participación y organización de la reflexión y la propuesta de sociedad en la que queremos vivir.	saberes y conocimientos. Entender que no es natural nuestra situación de opresión y discriminación en el mundo, no nacimos así.	El cuerpo vivido. El cuerpo sentido. El cuerpo territorio. El cuerpo proyectado. El cuerpo en relación a otros cuerpos, la naturaleza y la Pachamama.	mujeres en <i>Alaxpacha</i> , <i>Aka pacha</i> , <i>Manqhapacha</i> . El espacio de las mujeres en toda la extensión del territorio de la comunidad.
---	---	---	---	--

Fuente: Elaborado a partir de Paredes (2010) y Julieta Paredes y Guzmán (2014).

El rose intersubjetivo de los cinco campos del constructo ubicado y desarrollado por Paredes (2010), invita a pensar de modo distinto el rol de la mujer indígena frente al patriarcado. Dado esa realidad, el primer espacio de acción verifica el modo en que opera el sistema de trabajo para las mujeres indígenas, pues existe una sobreexplotación marcada de violencia que impide marchar hacia el Vivir Bien y hacia los nuevos tiempos que contiene el mundo. El segundo plano argumenta que el movimiento, a pesar de su dinamicidad, garantiza el equilibrio estructural, pero también impone la colectividad con altos grados de libertad en las mujeres. Se trata entonces de la participación multipartidaria de hombres y mujeres en estándares de igualdad y justicia. El tercer apartado expone el hecho de saber de dónde eres, a dónde vas, cómo vienes y cómo vas, siendo máximas que dirigen al colectivo de millones de mujeres con dignidad que se enfrentan al maligno colonizador. En palabras singulares, es la memoria colectiva de las mujeres subalternas que resisten contra el poder dominativo de un género próximo a perderlo todo.

Un cuarto elemento que aparece en el terreno de juego es el cuerpo, pedazo de carne y piel conceptualizado como *janchi*⁶. En el mundo de altura es la materialidad política, económica e histórica en el cual se construye el sentido y el territorio como componentes de la *Pachamama* de un cuerpo macro y potente. Finalmente, entra a tallar el espacio como el indicador extensivo de los anteriores, ya que la mujer no vive sola en el mundo, más por el contrario, los constructos de montaña permiten la coexistencia del *Chacha-Warmi* y, las actividades del *Jakawi*⁷, no se pueden desarrollar con normalidad si no existe tal complemento. Comúnmente existe la codificación de tres espacios por

⁶ La acepción representa al cuerpo que guarda a los principales órganos del ser humano. Pero, no solo es propio de la gente, si no que los animales también contienen aquella masa muscular.

⁷ Se refiere a la vivencia real del *Jaqi* en el mundo terrenal, donde existen una serie de motivaciones, sentimientos y pensamientos que hacen posible la supervivencia a la sociedad.

el cual atraviesa el reino espacial del *jakawi* indígena, los cuales son: *Alaxpacha* (*mundo de arriba*), *Aka pacha* (*mundo del aquí*) y *Manqhapacha* (*mundo del adentro*). Lo importante de los tres anteriores es que ninguno funciona sin el otro, ni alguno de ellos representa superioridad, es una triádica relación cuasi perfecta para el feminismo comunitario.

En términos que corresponden a las prácticas concretas, el feminismo comunitario promueve la participación de la mujer en diversos movimientos sociales y políticos, la creación de espacios seguros y solidarios para las personas marginadas, y la construcción de redes de apoyo mutuo dentro de las comunidades. También busca romper las estructuras de colonialidad de poder existentes y trabaja para mantener sociedades más inclusivas y equitativas en su organización social y política. De manera que, el feminismo comunitario es una corriente altamente latente, vibrante y comprometida con las mujeres indígenas que reconoce la intersección entre la lucha de género y apuesta por la construcción de comunidades más igualitarias y solidarias bajo la premisa de la gran liberación y justicia social.

Como advertencia a las vicisitudes que presenta el panorama de este constructo: ¿Es posible elaborar una malla curricular que profundice la enseñanza del feminismo comunitario? ¿Por qué en el mundo andino solo existe el binomio de *Chacha-Warmi*? ¿Será necesario conocer las intenciones reales del feminismo radical en la educación? ¿Es posible pulverizar la violencia de género desde la escuela? Todas las preguntas, guiarán sin lugar dudas a los estudios que están en proceso de consolidación.

III. CONCLUSIONES

La influencia de los movimientos feministas en la lucha por la liberación de la mujer frente a diferentes formas de opresión que exponen su identidad y organización ha cambiado por completo el panorama político y cultural de este mundo erróneamente gobernado hasta hace poco solo por hombres. En el presente, la mujer ha despertado del canto colonial y las ataduras invisibles que le mantenían prisioneras de aquel hombre malvado que negaba sus derechos fundamentales y aquella sociedad cómplice de semejante injusticia. Sin embargo, como cualquier sistema de ideas, el feminismo actual o radical entra a una etapa de prepotencia teórica y práctica, donde busca romper la delgada línea del bien y el mal que regula a las civilizaciones; es decir, es inadmisibles que ahora el propósito del feminismo sea eliminar al género como tal, instalar violencia, imponer el discurso de odio o pretender adquirir mayores ventajas frente a otros. No siendo suficiente lo anterior, el feminismo ha llegado a un fundamentalismo cuasi religioso que pretende imponer agendas globales para alimentar su hegemonía totalitaria, pues ahora tienen el control de los principales gobiernos y ministerios dedicados al empoderamiento de las mujeres que gozan de un financiamiento estatal en su mayoría.

En efecto, la preocupación surge por el cúmulo de contradicciones en las que se sumerge el feminismo radical y el manifiesto de inconformidad de muchas mujeres al ver que el movimiento se ha desviado y ha perdido el horizonte. Lo que podría ocurrir en un mediano plazo es que los derechos alcanzados por las mujeres sean triturados nuevamente, porque, cada vez más se escucha a los movimientos antifeministas liderado por mujeres, el cual es un indicador negativo para el logro histórico de millones de mujeres que lucharon por alcanzar su reconocimiento y libertad. Asimismo, algunos gobiernos en AL han planteado políticas antifeministas para erradicar los discursos beligerantes que ahora se han sumergido con la comunidad LGBT+ y otros grupos que están desdibujando el orden de las cosas e inventando nuevas grafías de existencia.

Frente a los axiomas instalados, la mejor forma de persistir y mantener los derechos de la mujer es apostar por un feminismo consciente que entienda el punto real de la batalla por la vida, por las necesidades urgentes que aún no han sido reparados en la América subalterna y la relevancia que las mujeres tienen para la humanidad. Este movimiento debe partir desde la indignación y debe estar ubicado en el marco del diálogo democrático que opera desde el *Amuyawi* de las mujeres indígenas el cual se denomina feminismo comunitario. Cabe precisar que, los feminismos comunitarios desplazan la mirada unilateral occidental, ya que posicionan su movimiento político en un cuerpo mucho más amplio, donde se produce la vida bajo el abrazo de la *Pachamama* entendido como la primera célula fenotípicamente pensante y creadora de vida. Así mismo, se debe tener presente que en los andes existe el binomio entre el *Chacha* y *Warmi* que se complementan naturalmente y no existe otros géneros teorizados.

Salir de las ficciones políticas construidas por el colonialismo que directamente hace alusión al género, raza, clase y otros similares, es un síntoma de avance en la carrera por la articulación del fenómeno contrapoder. El feminismo comunitario construye su marco categórico desde las dinámicas presentes en la *Pachamama*, siendo la matriz contrahegemónica que deviene de mundos alternos, acompañada de cuerpos extraños, de relatos de origen que fungen como lugares energéticos donde se revitaliza la vida. El feminismo comunitario trasciende la teorización, puesto que coloca a la mujer en un lugar originario donde la vida fluye, se transforma y muta. En definitiva, no existe un orden social de género, clase o raza que determine el futuro y la historia de las mujeres, pues estas forman parte del tejido histórico de los rasgos de la *Pachamama* y el devenir de las mujeres con características contrahegemónicas y plurales.

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar, M. (2023). Habitar la adamacidad. Contribuciones desde una teología feminista Queer. *Conexión Queer*, 6, 1-32.

- Arias, B. A. (2020). Colonialidad y resistencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 25(90), 290–301. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3872584>
- Asprella, E., & Schulz, J. S. (2020). Colonialidad del saber, epistemologías del sur y pensamiento decolonial. Crisis y oportunidades en la configuración de un nuevo orden mundial. *Cuadernos de La Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 57, 177–196.
- Barria-Asenjo, N. A., Žižek, S., Scholten, H., Pavón-Cuellar, D., Salas, G., Ariel, O., Huanca-Arohuana, J. W., & Aguilar, S. J. (2022). Returning to the Past to Rethink Socio-Political Antagonisms: Mapping Today's Situation in Regards to Popular Insurrections. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 24(1), 1–13. <https://doi.org/10.7771/1481-4374.4295>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>
- Dahbar, M. V. (2017). Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler. Para volver a pensar la acción política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 297–318. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.15>
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- De Sousa, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>
- Duque, G. A., & Del Prado, C. (2021). Agamben is right: COVID 19 and permanent state of exception. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 27, 105–124. <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.005>
- Dussel, E. (1983). La evangelización latinoamericana. In *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. CEHILA Ediciones Sígueme. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215111615/7cap4.pdf>
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 1–151). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ediciones Akal.
- Gómez-Quintero, D. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *El Ágora USB*, 10(1), 87–105. <https://doi.org/10.21500/16578031.366>
- Grosfoguel, R. (2006). Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. *Tabula Rasa*, 4, 17–48.
- Grosfoguel, R. (2022). Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental. *Izquierdas*, 51, 1–20. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8361360>
- Gutiérrez-Gómez, E., Huanca-Arohuana, J. W., Quispe-Arroyo, A., González-Ríos, R. C., & Huari-Salazar, Y. C. (2023). Woman Varayoc of Peruvian Andes. *Frontiers in Sociology*, November, 1–12. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1232615>
- Guzmán, N., & Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 23–49. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79125>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Huanca-Arohuana, J. W. (2021). Narrativas de guerra y resistencia: participación de la mujer austral del Perú en la Guerra del Pacífico. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, 13, 50–59. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4395218>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2022). Otros Dioses también respiran: Amuyawi (pensar) desde la Muchedad y el método imprecativo-contrapoder frente a la epistemología universal. *Revista de Filosofía*, 39(2), 67–90. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7297119>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2023). Dioses terrenales contra Dios: El nacimiento del Amuyawi (pensar) de Frontera para la América de Colores y el paralelismo con Slavoj Žižek. *Revista Izquierdas*, 52, 1–26. <http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2023/52/art14.pdf>
- Huanca-Arohuana, J. W. (2024). Pandemia y discriminación racial en el Bicentenario: Un análisis deliberativo a las elecciones presidenciales en el Perú. *Revista Revoluciones*, 6(15), 4–24. <https://doi.org/10.35622/j.rr.2024.015.001>
- Laje, A. (2022). *La batalla cultural. Reflexiones críticas para una nueva derecha*. Editorial Sekotia.
- Márquez, N., & Laje, A. (2018). *El libro negro de la nueva izquierda. Ideología de género o subversión cultural*. Editorial MCS. <https://quenotelacuenten.com/2016/08/13/el-libro-negro-de-la-nueva-izquierda-ideologia-de->

genero-o-subversion-cultural/

- Martínez, S. (2019). Feminismo Comunitario. Una propuesta teórica y política desde Abya Yala. *Servicios Sociales y Política Social*, 36(119), 21–33. <https://www.serviciosocialesypoliticassociales.com/-41>
- Paredes, J. (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo Comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1), 1–9. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>
- Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* Moreno Artes Gráficas.
- Polo, J. (2018). Colonialidad múltiple en América Latina: Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad. *Latin American Research Review*, 53(1), 111–125. <https://doi.org/10.25222/larr.243>
- Posada, L. (2017). Feminismo y guerra. A propósito de Judith Butler. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 56, 127–144. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.06>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2000.228>
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.
- Ranciére, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Libros del Zorzal.
- Segato, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. L. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociedade e Estado*, 29(2), 341–372. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200003>
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297–364. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>
- Torres, R. (2017). Dolor e indigenismo: Acerca de la noción de mestizaje en el pensamiento de José María Arguedas. *Revista Peruana de Antropología*, 2(3), 2309–6276.

ACERCA DEL AUTOR

Jesús Wiliam Huanca-Arohuanca: Pensador Contrasistema e Investigador del Departamento de Filosofía con mención en Ética y Filosofía Política por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa [UNSA]. Maestrante en la facultad de Ciencias Jurídicas en Derecho Procesal y Administración de Justicia por la Universidad Católica de Santa María [UCSM]. Docente de Ciencias Sociales, Sociólogo y maestrante en Investigación y Docencia Universitaria por la Universidad Nacional del Altiplano [UNA-P], Perú. Sus principales líneas de investigación se desprenden en el marco de la teoría del poder, la epistemología, la filosofía decolonial, las políticas neoliberales, dinámicas educativas, las macroestructuras sociológicas y el planteamiento de un nuevo *Amuyawi* para América Latina frente a los núcleos de poder colonial. Su más reciente publicación se intitula: *Dioses terrenales contra Dios: El nacimiento del Amuyawi (pensar) de Frontera para la América de Colores y el paralelismo con Slavoj Žizek*.

Conflicto de intereses

El autor declara que no incurren en conflictos de intereses.

Contribución de los autores

El autor declara haber desarrollado en su totalidad el presente estudio.

Fuentes de financiamiento

El autor declara que no recibió un fondo específico para esta investigación.

Aspectos éticos y legales

El autor declara no haber incurrido en aspectos antiéticos, ni haber omitido aspectos legales en la realización de la investigación.