

# ecologíaPolítica

Cuadernos de debate internacional

## Fronteras y cuerpos contra el capital

**Feminismos y cuerpos-territorios-tierra**

**Resistencias y alternativas frente a la repatriarcalización  
de los territorios**

**Organización política y propuestas de anticapitalismo  
desde las mujeres y las disidencias sexogenéricas**

# Índice

## EDITORIAL

## OPINIÓN

- 10 Salud y poder:  
¿cuerpos y territorios sacrificados?**  
Paula Re y Gabriela Levato
- 16 Emergencias ecofeministas en las  
praxis latinoamericanas**  
Márcia Maria Tait Lima y Renata Moreno

## EN PROFUNDIDAD

- 22 Ecofrontera. Análisis ecofeminista  
de los espacios intersticiales como  
cuerpos-territorios**  
Lidia Blásquez Martínez
- 30 Rumiarse nuestras heridas.  
Del dolor social a la potencia colectiva**  
Daniel Pena
- 38 Repolitizar la vida, defender los  
cuerpos-territorios y colectivizar  
las acciones desde los feminismos  
indígenas**  
Astrid Ulloa
- 49 (Des)corporalizaciones.  
La muerte de una cascada y las luchas  
por sostener la vida durante la  
pandemia en la Amazonía ecuatoriana**  
Lisset Coba

## BREVES

- 62 Territorios de sacrificio.  
Un dispositivo biopolítico de control  
para la apropiación y degradación de la  
vida en México**  
Verónica Mariana Xochiquetzalli Barreda  
Muñoz
- 67 Defensoras ambientales en lucha contra  
la violencia mediante la no violencia**  
Dalena Tran
- 74 La lucha socioambiental de proyectos  
alternativos. El caso del cerdo pelón en  
Yucatán**  
Edith Pereyra de la Rosa, Francisco Iván  
Hernández Cuevas, Diana Estefanía Castillo  
Loeza, Mauricio Feliciano López Barreto y  
Javier Becerril García
- 80 Poner el cuerpo para cuidar el  
territorio. Mujeres mapuche frente  
al extractivismo y la conservación, en  
Neuquén, Argentina**  
Florencia Trentini y Alejandra Pérez
- 85 La sustentabilidad del espacio-tiempo  
para la reproducción de las naturalezas  
en El Chaltén (Santa Cruz, Argentina)**  
Sabrina Elizabeth Picone
- 91 Cuando se tejen los sueños.  
La voz de la mujer sapara y su pueblo**  
Rosita Ortega Vásquez

## REDES DE RESISTENCIA

- 97 **Desbordar la agenda de derechos. Somos trama de interdependencia renovada por mujeres en lucha. Bolivia**  
Claudia Cuéllar
- 103 **Interdependencia, cuidados y resistencia. Nikan Tipowih y la reproducción de la vida en Zongolica, Veracruz**  
Verónica Moreno Uribe
- 107 **La cordillera de los Andes no es frontera. Cuerpos-territorios y medicina ancestral mapuche en contexto de pandemia**  
Daiana Melón y Florencia Yanniello
- 112 **Agua-cuerpo-territorio. Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile**  
Fany Lobos Castro
- 117 **Construcción de territorios alimentarios. Una experiencia de las mujeres en San Miguel Allende**  
Irais I. Juárez González, Yolanda Millán,  
Mario Fernández-Zarza

## REFERENTES AMBIENTALES

- 124 **Perfumar la rabia. El ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne en la era del barbijo**  
Alicia Migliaro González

## CRITICA DE LIBROS

- 130 **Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**  
Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo
- 134 **Fundamentos para una economía ecológica y social**  
Monica Di Donato



**Editores:**

Joan Martínez Alier, Ignasi Puig Ventosa y Anna Monjo Omedes.

**Equipo editorial invitado:**

Delmy Tania Cruz Hernández, Juliana Agustina Díaz Lozano y Lina Magalhães.

**Coordinación editorial:**

María Prieto Castillo y Pablo Pellicer García  
(articulos@ecologiapolitica.info).

**Subscripciones:**

Mar Santacana (subscriptores@ecologiapolitica.info).

**Comunicación, diseño y maquetación:**

Raimon Ràfols (comunicacion@ecologiapolitica.info).

**Impresión:**

Pol-len edicions, sccl.

**Corrección ortográfica y de estilo:**

Virginia Fernández Nadal.

**Cubierta:**

Xolotl Salazar.

**Secretariado:**

Fundació ENT.  
C/ Josep Llanza, 1-7, 2n 3a.  
08800. Vilanova i la Geltrú. España.  
+34 938935104.

**Edita:** Fundació ENT / Icaria editorial.

**Consejo de Redacción:**

Diego Andreucci, Sofía Ávila, Gualter Barbas Baptista, Iñaki Bárcena Hinojal, Gustavo Duch, Irmak Ertör, Núria Ferrer, Marc Gavaldà, Marien González Hidalgo, Santiago Gorostiza, David Llistar, Horacio Machado Araoz, Florent Marcellesi, Joan Martínez Alier, Maria Antònia Martí Escayol, Anna Monjo Omedes, Ivan Murray, Grettel Navas, Miquel Ortega Cerdà, Ignasi Puig Ventosa, Jesús Ramos Martín, Tatiana Roa, Jordi Roca Jusmet, Carlos Santos, Catalina Toro, Carlos Vicente, Núria Vidal, Joseph H. Vogel, Lucrecia Wagner y Mariana Walter.

**Consejo Asesor:**

Federico Aguilera Klink, Nelson Álvarez, Manuel Baquedano, Elisabeth Bravo, Jean Paul Deléage, Arturo Escobar, José Carlos Escudero, María Pilar García Guadilla, Enrique Leff, Esperanza Martínez, José Manuel Naredo, José Augusto Pádua, Magaly Rey Rosa, Silvia Ribeiro, Giovanna Ricoveri, Víctor Manuel Toledo, Juan Torres Guevara, Ivonne Yanez.

Impreso en Catalunya.

Junio de 2021. Revista semestral.

ISSN: 1130-6378

ISBN: 978-84-122278-2-6

Dep. Legal: B. 41.382-1990

**Ecología Política en internet**

🌐 [www.ecologiapolitica.info](http://www.ecologiapolitica.info)

📘 [www.facebook.com/revistaecopol](https://www.facebook.com/revistaecopol)

🐦 [www.twitter.com/Revista\\_Eco\\_Pol](https://www.twitter.com/Revista_Eco_Pol)



**Licencia Creative Commons de Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España**

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, y hacer obras derivadas bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** El material puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos.
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Compartir igual.** Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta.

Esto es un resumen legible del texto legal (la licencia completa) se encuentra disponible en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/es/legalcode.es>



# Vivir en la frontera

[...] En la Frontera  
tú eres el campo de batalla  
donde los enemigos están emparentados entre sí;  
tú estás en casa, una extraña,  
las disputas de límites han sido dirimidas,  
el estampido de los disparos ha hecho trizas la  
tregua,  
estás herida, perdida en acción,  
muerta, resistiendo.

Vivir en la Frontera significa  
el molino con los blancos dientes de navaja que  
re arrancar en tiras  
tu piel rojo-oliva, exprimir la pulpa, tu corazón,  
pulverizarte apretarte alisarte  
oliendo como pan blanco pero muerta.

Para sobrevivir en la Frontera  
debes vivir sin fronteras,  
ser un cruce de camino.

*Anzaldúa, 1987: 261-262*

La frontera es una herida abierta, escribió Anzaldúa (2015), y la única forma de aliviar esa herida es creando puentes para que quepan todas las identidades que se construyen en ella. Las fronteras son híbridas y están en las entrañas del monstruo, las fronteras limitan, cruzan y reconfiguran a las personas que viven en ellas...

El libro de Anzaldúa *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza* es un hito que marca el feminismo no blanco, el feminismo que me/nos atraviesa, el feminismo que construye puentes desde las fronteras que somos, del ser de aquí, de allá, de la resistencia, del poder de nombrarnos a nosotras mismas como mujeres, disidencias, lesbianas, prietas, fronterizas, *mojadas*. Como a las feministas chicanas, las fronteras nos excluyen, pero también nos definen cuando nos organizamos.

Este dossier número 61 que presentamos y llamamos «Fronteras y cuerpos contra el capital» es una analogía de la *new mestiza* que nos dibuja Anzaldúa: Gloria menciona que «las fronteras y los muros que se suponen existen para alejar ideas, son hábitos arraigados dentro de una misma» (2015: 139). La *new mestiza* se va reconfigurando en fronteras que crean ambivalencia y contradicción. Estas dos características que recrea Anzaldúa son propiedades del dossier que presentamos. Por un lado, visibiliza desde distintas latitudes las fronteras que invade la hidra capitalista, colonial, clasista y heteronormativa en nuestros espacios de vida, pero, a su vez, renombra las luchas de los cuerpos-territorios-tierra que hacemos las y lxs *new mestizxs*<sup>1</sup> por otros mundos posibles.

La noción de fronteras que asumimos alude a territorios en disputa, con dinámicas de poder intensas, en donde se enfrentan lógicas contradictorias de organización de la vida. Esa contradicción deriva, en parte, de la relación histórica, asimétrica y conflictiva entre la acción estatal (territorialización) y local (territorialidad) (Oliveira, 1998; Grimson, 2005).

En América Latina, la construcción de las fronteras políticas en la primera mitad del siglo xix resulta del proyecto de territorialización colonial europeo sustentado, primero, en la violencia contra las mujeres indígenas. La violencia de género opera como mecanismo fundamental para la reproducción de estos territorios, así como

1. En este dossier utilizamos un lenguaje no sexista, que da cuenta de la multiplicidad de las identidades de género y contribuye a romper los enfoques binarios masculinos y femeninos. Para ello, utilizamos la “x”, o la “e” en lugar del masculino universal predominante en nuestra lengua, y se mantuvo el femenino en los casos en que la referencia era solamente a personas autopercebidas como mujeres. Esta decisión política se produce en el marco dinámico de un estallido de propuestas por parte del movimiento feminista y disidente en relación a revolucionar la forma de nombrar y nombrarnos, entendiendo al lenguaje como un campo más de disputas.

del propio sistema patriarcal (Segato, 2016). A pesar del territorio condensador de las desigualdades sociales, de las asimetrías de poder y de las violencias, las de género incluidas, las fronteras también representan oportunidades de rupturas y (re)existencias (Garduño, 2003; Segato, 2003; Bosco et al., 2011; Wrigley-Asante, 2013; Wilkins, 2017; Kaul, 2018).

Para nosotras, las fronteras contra el capital son a la vez líneas que van de frente donde se dan los procesos más intensos de expansión capitalista en cada momento histórico y, a razón de eso, los procesos de resistencia, como lo son las resistencias de los pueblos, las resistencias feministas, las resistencias a las reformas conservadoras y privatizadoras, a los grandes proyectos agroindustriales, mineros y petroleros, y también las múltiples resistencias en el espacio urbano. Específicamente «fronteras contra el capital» es una idea que señala las resistencias y transgresiones existentes en estos territorios que se concretan a través de la lucha de sujetos colectivos e históricos contra la lógica perversa del capital, que pretende avanzar para reconfigurar la vida.

Por consiguiente, la noción de fronteras nos permite pensar aquellos intersticios que visualizamos, descubrimos y recuperamos como plausibles de ser intervenidos con prácticas, discursos, acciones y territorialidades que enfrenten al capital. Son espacios con límites difusos, donde experiencias alternativas resisten la avanzada capitalista, patriarcal y colonial, proponiendo otras prácticas y (re)valorizando sus saberes, siempre priorizando la reproducción de la vida y de todo lo vivo sobre la reproducción del capital. En otras palabras, todas estas experiencias van construyendo territorios libres de explotación y violencias, que se enfrentan a los territorios de explotación que crea el capital, asistido por el patriarcado y la colonialidad, lo que origina una disputa territorial desigual.

Las mujeres y las disidencias sexuales juegan un rol clave en el sostenimiento de estas experiencias fronterizas y suelen posicionarse como el

objetivo primario a doblegar de esta avanzada, por lo cual desde su (primera) resistencia y su articulación con otrxs sujetxs empiezan a crearse espacios (de posibilidad) de resistencia; son grietas que rompen los muros impuestos. En ese sentido, la idea de frontera indica la posibilidad de que estas experiencias, desde las resistencias individuales hasta las colectivas, vayan ganando espacios frente a los territorios de explotación, en la medida en que la articulación crea más redes y se afianza en estas prácticas colectivas, en términos de relaciones sociales que ponen en el centro la reproducción de la vida y la naturaleza y cuestionan las lógicas del valor vigentes. Entonces, las fronteras constituyen límites que los cuerpos y subjetividades colectivos establecen frente al intento de avance del capital sobre nuestras vidas.

Los artículos que contiene el dossier fueron elegidos con especial cuidado; deseábamos que el contenido tuviera una perspectiva transversal feminista comunitaria, popular y ecologista, que es el lugar en el cual nosotras nos paramos, nos enunciamos y hacemos política.

Así fuimos tejiendo este número entre muchas manos, entre diversos saberes y sentires para repensar, en voz alta, nuestras (re)existencias amenazadas por el avance del capital y la repatriarcalización sobre nuestros cuerpos-territorios. Contamos con la contribución potente de los trabajos y reflexiones de compañeras, compañeros y colectivos de distintas latitudes de Abya Yala. Hemos estructurado este número de *Ecología Política* en cinco secciones. En «Opinión», Tait y Moreno construyen una conceptualización del cuerpo-territorio y de la sostenibilidad de la vida desde y junto a las resistencias colectivas de mujeres en los territorios de Abya Yala. Las autoras dialogan con diversos sujetos colectivos que participan de la Marcha Mundial de Mujeres, con la Organización Feminista SOF Siempre viva y con mujeres indígenas en lucha. A continuación, el artículo de Re y Levato analiza el concepto de salud hegemónico del Norte global que señala el proceso de enfermedad y cura como una relación de causalidad invisibilizando

los procesos históricos subyacentes y su relación con la salud del cuerpo-territorio-tierra.

La sección «En profundidad» presenta cuatro artículos. Se abre con el de Lidia Blásquez, que propone el concepto de ecofrontera como posibilidad de (re)construir los cuerpos-territorios como casa, desde la ecología y el feminismo. Atravesada por el actual momento pandémico, nos propone además repensar nuestra relación con el mundo no humano y las prácticas del cuidado.

El texto de Pena aborda un tema poco explorado académicamente: la afectividad en la política. El autor propone incorporar el análisis del dolor social, de las heridas individuales y colectivas de raíces sistémicas, en la lucha colectiva. Explora de manera conceptual la posibilidad de procesar en espacios colectivos, grupales o personales las múltiples heridas biográficas como motor de problematización y potenciación colectiva.

En el tercer artículo, Astrid Ulloa señala las contribuciones de los feminismos indígenas a las ciencias sociales, principalmente en el replanteamiento de las nociones teórico-metodológicas de lo político, lo territorial y lo colectivo. A partir de la noción de cuerpo-territorio (clave como concepto transversal del dossier), la autora articula una mirada feminista comunitaria de los conflictos ambientales.

El apartado se cierra con el artículo presentado por Lisset Coba que aborda el avance de la repatriarcalización de los cuerpos y territorios en la Amazonía ecuatoriana a partir de dos eventos «catastróficos» recientes: la desaparición de la cascada de San Rafael provocada por la construcción de la hidroeléctrica Coca Codo Sinclair, y el derrame de petróleo en los ríos Coca y Napo, como resultado de la ruptura de oleoductos que conectan la Amazonía a la costa ecuatoriana. Los eventos combinados y potenciados por la pandemia del COVID-19 afectan a la salud y al buen vivir de los pueblos amazónicos, y con mayor fuerza a los cuerpos y vidas de las mujeres que

se enfrentan a la ampliación de los trabajos para reproducir la vida y sanar las crisis provocadas por el capitalismo.

La sección «Breves» se inicia con el artículo de Verónica Barreda, quien hace una breve revisión histórica y teórica de la urbanística del estado de Puebla, del centro de México, para dar cuenta de la manera en que el metabolismo regional ha propiciado la generación de territorios de sacrificio, y también muestra diversos actores que se organizan con la imperiosa necesidad de luchar por una vida digna.

Dalena Tran, en su artículo de las defensoras ambientales en lucha contra la violencia mediante la no violencia, nos presenta un panorama global del papel vital que han cobrado las mujeres como protagonistas de la lucha contra los neoextractivismos desde una trinchera pacífica.

Edith Pereyra, Francisco Hernández, Diana Castillo, Mauricio Feliciano López y Javier Becerril comparten la experiencia de proyectos sociales alternativos (PSA) de producción de cerdo en comunidades rurales mayas de Yucatán (México), en contraposición a los grandes planes porcícolas. Este artículo aborda una experiencia de organización comunitaria que ha logrado resistir el avance de los megaproyectos hegemónicos. A su vez, incorpora una mirada centrada en los cambios en la vida de las mujeres protagonistas de esta estrategia de autogestión productiva.

Trentini y Pérez se centran en la organización política de las mujeres mapuche en la provincia de Neuquén, Argentina. En el marco de comunidades que luchan contra el extractivismo, pero también contra las llamadas políticas de «protección» territorial, las mujeres ensayan prácticas de sostenibilidad de la vida con lógicas comunitarias. La defensa de los cuerpos-territorios en esta experiencia se ejerce contra el avance neodesarrollista pero también contra las políticas estatales que desconocen a las comunidades.



Sabrina Picone analiza los conflictos socioambientales en la localidad de El Chaltén, en la Patagonia argentina. El trabajo se propone abordar la polisemia del concepto de sustentabilidad ligado a la actividad turística para pensar cómo esta afecta los vínculos sociales, comunitarios y ecológicos. Incorpora asimismo una mirada feminista y un abordaje participativo de la metodología para trabajar el conflicto de forma situada.

Cierra esta sección Rosita Ortega Vásquez, que nos relata la incansable lucha para defender el territorio de Nema Grefa, presidenta de la Nación Sapara del Ecuador (NASE), que ha sido intimidada y amenazada de muerte en varias ocasiones por defender su vida y la de las y los suyos. Este artículo pone en evidencia el modelo extractivista en Ecuador y la violencia estatal contra las defensoras amazónicas.

La sección «Redes de resistencia» comienza con el artículo «Desbordar la agenda de derechos. Somos trama de interdependencia renovada por mujeres en lucha», de Claudia Cuéllar, que con una mirada ecofeminista desentraña la articulación entre los feminismos y las luchas antiextractivistas en Bolivia. Para ello, se ancla en el análisis de lo comunitario en ese país y la reactualización de los pactos patriarcales, así como en las acciones estatales en tensión con estas construcciones comunes.

El siguiente artículo es de Verónica Moreno, quien teje la relación entre feminicidio, precarización social y construcción de estrategias para reproducir la vida en la sierra de Veracruz, México. Las prácticas colonialistas y patriarcales actualizadas en el presente sobre y desde ese territorio ancestral nahua entrañan una realidad marcada por la violencia expoliadora de los megaproyectos. Sin embargo, la (re)existencia se construye en los espacios de la escuela Nikan Tipowih, que, desde 2017, se erige como una propuesta político-pedagógica de recuperación de los proyectos históricos (Segato, 2013) del pueblo nahua y de elaboración de una comu-

nidad de cuidados. «A aquí pertenecemos», traducción al castellano de la expresión nahua, representa la trama de resistencias articuladas en torno a los saberes ancestrales, al cuidado y al diálogo intergeneracional como herramientas para defender el territorio y sostener la vida.

Florencia Yanniello y Daiana Melón, a partir del relato de una situación de violencia estatal ejercida contra una mujer autoridad mapuche, problematizan la perpetuación de las fronteras materiales y simbólicas coloniales. Abordan, asimismo, el desconocimiento por parte de los Estados de las prácticas ancestrales de sanación de las mujeres indígenas justamente en el marco de la actual pandemia. A su vez, el texto recupera y jerarquiza el proceso de organización de la campaña La Cordillera no es Frontera, que denuncia este ataque y promueve el debate público y colectivo sobre la mirada médica hegemónica que desdeña otros saberes y prácticas preexistentes y resistentes en las comunidades.

En su artículo «Agua-cuerpo-territorio. Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile», Fany Lobos Castro describe las cicatrices que el extractivismo colonial ha dejado en el territorio del Maule Sur precordillerano, y también la lucha cotidiana de las mujeres rurales que allí habitan ante la privatización del agua. A partir de esta experiencia de resistencia, Lobos teje la tríada agua-cuerpo-territorio como una relación imbricada en las memorias ancestrales de las mujeres locales.

Cierra la sección el artículo de Irais Juárez, Yolanda Millán y Mario Fernández-Zarza, quienes comparten las «resistencias alimentarias» de las mujeres de San Miguel de Allende (México) frente a los procesos de desterritorialización provocados por el turismo, la especulación inmobiliaria y el agroextractivismo. Dibujan las resistencias cotidianas de las mujeres para defender su legítimo derecho a alimentarse sanamente.

En la sección «Referentes ambientales», Alicia Migliaro apuesta por recuperar la trayectoria del ecofeminismo en Occidente a partir de la biografía de Françoise d'Eaubonne. En tiempos de avalancha capitalista, repatriarcalización y emergencia sanitaria global, la articulación entre las luchas feministas y ecologistas es crucial. Françoise d'Eaubonne, en el París de los años setenta, incursionó en los debates ecológicos cargando en el cuerpo toda su vasta experiencia en la militancia feminista. En 1974 lanzó el término *ecofeminismo*, con un doble objetivo: en primer lugar, denunciar la explotación de la naturaleza y de las mujeres en su condición de reproductoras como las bases fundamentales del desarrollo, pero, además, resaltar el potencial revolucionario de las mujeres en las luchas ecológicas. La rabia, como subraya Migliaro, fue un ingrediente clave de su tinta y de su lucha política.

En la última sección del dossier, el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo reseña el libro *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, que fue publicado en 2020. Se destaca que esta obra es un elogio a la colectividad, y que cada uno de sus artículos está encarnado en procesos vivos de insurgencias femeninas y feministas. Además, se recuerda la necesidad de seguir reflexionando sobre los cambios de la hidra capitalista y colonial, así como de resignificar las propuestas de resistencia e rebeldía en cada rincón de Abya Yala. El libro es clave para continuar dialogando e imaginando otros mundos posibles, «porque aún falta todo», como en su momento señaló un comunicado zapatista. ■

**Delmy Tania Cruz Hernández, Juliana Agustina Díaz Lozano y Lina Magalhães**

## Referencias

- Anzaldúa, G., 2015 [1987]. *Bordelands/La Frontera. La nueva mestiza*. México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial (Unam).
- Bosco, F., S. Aitken y T. Herman, 2011. «Women and Children in a Neighborhood Advocacy Group. Engaging Community and Refashioning Citizenship at the United States-Mexico Border». *Gender, Place & Culture*, 18 (2), pp. 155-178.
- Garduño, E., 2003. «Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales». *Frontera Norte*, 15 (30), pp. 65-89.
- Grimson, A., 2005. «Fronteras, Estados e identificaciones en el Cono Sur». En: D. Mato (coord.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, pp. 89-101.
- Kaul, N., 2018. «India's Obsession with Kashmir. Democracy, Gender, (Anti)Nationalism». *Feminist Review*, 119, pp. 127-143.
- Oliveira, J. P., 1998. «Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais». *Mana*, 4 (1), pp. 47-77.
- Segato, R., 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R., 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Wilkins, A., 2017. «Gender, Migration, and Intimate Geopolitics. Shifting Senses of Home among Women on the Myanmar-Thailand Border». *Gender, Place & Culture*, 24 (11), pp. 1-20.
- Wrigley-Asante, C., 2013. «Survival or Escaping Poverty. The Perspectives of Poverty and Well-Being among Ghanaian Women in Cross-Border Trading». *Journal of Gender Studies*, 22 (3), pp. 320-334.

# Opinión

## **Salud y poder: ¿cuerpos y territorios sacrificados?**

Paula Re y Gabriela Levato

## **Emergencias ecofeministas desde las praxis latinoamericanas**

Márcia Maria Tait Lima y Renata Moreno





# Salud y poder: ¿cuerpos y territorios sacrificados?

Paula Re\* y Gabriela Levato\*\*

**Resumen:** Las tramas impuestas por el capitalismo y el neoliberalismo destruyeron los soportes vitales para la reproducción de la vida, una cultura de dominio patriarcal reflejado en la posesión de bienes y cuerpos y en la privatización del espacio. Las dinámicas extractivistas en el Sur global sobre los bienes naturales comunes produjeron territorios enfermos y cuerpos sacrificados, una lógica que se reproduce también en las urbes de diferentes continentes y que nos exige el análisis y la comprensión de este nuevo extractivismo urbano y su relación salud-cuerpo-territorio.

**Palabras clave:** extractivismo, modelo hegemónico de salud, teorías críticas, salud colectiva, extractivismo urbano

**Abstract:** The webs of life imposed by capitalism and neoliberalism destroyed the vital supports for the reproduction of life - a culture of patriarchal rule, reflected in the ownership of goods and bodies, and the privatization of public spaces. Extractivist dynamics on common natural assets in the Global South produced diseased territories and sacrificed bodies, a logic that is also reproduced in cities in different continents and that requires us to analyze and understand this new urban extractivism and its health-body-territory relationship.

\* Ambientóloga, máster internacional en Toxicología, investigadora asociada del GT Salud Internacional Sur Sur y Soberanía Sanitaria de Clacso y miembro de Ecologistas en Acción. *E-mail:* paulaluque23d@gmail.com.

\*\* Politóloga y activista. *E-mail:* gabilevato@hotmail.com.

**Keywords:** extractivism, hegemonic health model, critical theories, collective health, urban extractivism.

## Introducción: parámetros del modelo hegemónico en salud

La concepción dicotómica imperante desde la modernidad en la que se escinde sociedad-naturaleza sacralizando la visión del individuo abstraído de determinantes ambientales, sociales, económicos, culturales e históricos también imperó en la comprensión de los procesos de salud-enfermedad. El modelo de salud hegemónico derivó en una visión biologicista, evolucionista, ahistórica y eficaz que centró el análisis del proceso salud/enfermedad/cura en el individuo varón, excluyendo del estudio a las mujeres. La irrupción de conocimientos científicos y técnicos monopolizó el entendimiento de la cuestión salud desde una perspectiva específicamente científica.

Si bien en un primer momento el saber médico atendió a condicionantes ambientales, sociales y económicos que pudieran incidir en la salud de las personas, el modelo imperó durante la consolidación del sistema de producción capitalista con una clase obrera masiva, migrada del campo a la ciudad, con el consecuente requisito de mantener a este ejército de trabajadores en condiciones saludables que permitiesen garantizar la productividad y el beneficio. A ello se

unió la necesidad de condiciones de salubridad general en las urbes como garantía para las élites, en que los incipientes Estados tuvieron un papel de anclaje jurídico.

Las políticas higienistas y de salud pública de los siglos XIX y XX y la continua profesionalización de un saber biomédico más «eficaz y pragmático» fueron simultáneos con el crecimiento exponencial del complejo químico farmacéutico y con la incorporación de megainfraestructuras a cargo de los Estados. La dirección hospitalocéntrica generó una medicina de expertos, con sistemas de control y de vigilancia de la enfermedad exentos de consideraciones de carácter cultural, económico, social, ambiental o históricas, en la que aún se trabaja con esquemas centrados en el proceso salud-enfermedad en hombres. En las últimas décadas de políticas neoliberales se agudiza la mercantilización de la salud, y la investigación en biomedicina emerge como uno de los sectores que produce mayores beneficios. En palabras de Breilh (2013: 22), de lo que se trata es de introducir la lógica de la contradicción en el proceso de salud, con «una oposición en todos los procesos entre lo que responde al valor de uso en contraste al valor de cambio, entre lo que nos sirve, protege, da soporte y es saludable y lo que daña, deteriora, desmejora y es malsano.

## **El imperio, el extractivismo y las teorías del Sur**

Las dinámicas de la modernidad, la expansión de los imperios y los procesos de colonización impusieron en los territorios ocupados del Sur del mundo una lógica de jerarquía y de dominio del hombre blanco sobre la naturaleza en función de la necesidad de convertir estos territorios en zonas de extracción de materiales e insumos, imponiendo una concepción civilizatoria que aniquilaba las formas y organizaciones de vida originarias más comunitarias e imbricadas en el medio natural.

Recogiendo alusiones al proceso colonizador de América, algunos autores son contundentes al

afirmar que en el siglo XV las armas no fueron determinantes en el proceso de dominación, sino las enfermedades, gérmenes, virus y bacterias que propagaron epidemias (viruela, sarampión, gripe) y mataron millones de amerindios. La medicina europea no resultaba eficaz y desconocía la salud general, la dieta y las consideraciones basadas en género y edad de los pueblos originarios: «Antes de la llegada de los hombres blancos, saludables vivían, no había enfermedad, dolor de huesos, fiebre, ni viruela ni ardor de pecho, no había consunción, rectamente erguido iba el cuerpo» (Cook, 2005: 236).

Sin embargo, la lógica del «Sur como generador de enfermedades» (Basile, 2020) constituyó una geopolítica centro-norte como patrón de conocimiento global y de dominio eurocéntrico que implicó la subordinación de otros conocimientos y produjo homogeneización, monocultura y despojo de saberes tradicionales e identidades históricas.

La mecánica extractivista que operó desde la colonización perpetuó el acaparamiento, la expropiación y la exportación de naturaleza e implicó territorios de sacrificio, pueblos sacrificables y cuerpos sacrificados (Verzeñassi y Aranda, 2020).

El higienismo decimonónico y el neohigienismo del siglo XX en los países del Sur, sobre todo a partir de los procesos socioambientales destructivos generados por el neoliberalismo en las periferias de las ciudades, en las zonas indígenas y campesinas, propició el desplazamiento de procesos de salud-enfermedad a las mismas, (Soliz, 2016: 57), favoreciendo la conformación de los llamados territorios de sacrificio, un paisaje de «tierra arrasada» (Verzeñassi y Aranda, 2020) donde multinacionales, monopolios y la complacencia de los Estados de países del Sur generaron el empobrecimiento de suelos, la contaminación de las aguas, el acaparamiento de las tierras más fértiles, procesos productivos intensivos, el surgimiento, la extensión y la intensificación del agronegocio, megaminería, prospecciones para extraer recursos fósiles y la ocupación de

zonas de acuíferos extensos. Estos territorios no eran espacios vacíos, sino habitados, significados y con historia, en muchos casos ignorados por los proyectos instaurados de la mano de las empresas, que mantuvieron al margen los anhelos e intereses de las propias comunidades.

El resultado de este extractivismo es la continua degradación de los ecosistemas que afecta a la salud humana y aumenta su vulnerabilidad con el consecuente crecimiento de enfermedades para quienes viven y trabajan allí. Todo ello genera desplazamientos forzados que engrosan las periferias de las ciudades.

El modelo de salud internacional promovido por organismos internacionales, ONG, capitales globales, multinacionales y fundaciones perpetuó la misma lógica, y las últimas décadas neoliberales produjeron una escalada exponencial de acaparamiento y apropiación de bienes naturales comunes (aguas y tierras) por parte del capital, sumergiendo a las comunidades en dinámicas de enfermedad y de muerte.

Las teorías críticas ya gestadas en el Sur durante los años setenta del siglo pasado con el objetivo de crear propuestas contrahegemónicas se retoman hoy bajo un concepto de salud internacional desde una geopolítica Sur Sur, decolonial, intercultural, de soberanía sanitaria y de salud colectiva. El paradigma crítico emancipador de la medicina social persigue, entonces, cuestionar la idea de salud solo como ausencia de enfermedad o como promoción de la salud a nivel individual y, por el contrario, partir de la comprensión de que las opresiones y desigualdades no están aisladas, sino conectadas y articuladas, y que la salud es un proceso y no un estado, determinado por condiciones históricas, sociales, económicas, políticas, culturales, ambientales y biológicas.

Según Jaime Breilh (2020), esta visión comprende cuatro condiciones vitales que deberían moldear la calidad social y los socioecosistemas: sustentabilidad, soberanía, solidaridad y bioseguridad.

## La ciudad: ¿un espacio neutro?

La matriz del pensamiento de la modernidad también fue constitutiva en la conformación de la urbanidad y ruralidad en el Norte global. Las ciudades capitalistas y liberales reflejaban la grieta entre campo-ciudad, el nacimiento de una burguesía incipiente y una obrerización en aumento. Durante el siglo XX imperó una lógica productivista, de crecimiento y progreso, que concebía el territorio al servicio del sistema de acumulación de capital, despojado de los condicionantes históricos, económicos, sociales, políticos y culturales que los constituyeron, como espacio de producción colectiva, pero de acumulación y apropiación privada en los modos de producir y reproducir las dinámicas urbanas.

El proceso de ultraliberalización, desregulación y globalización del capital desde los años ochenta y el poderío del circuito financiero internacional convirtieron las ciudades en ejes de políticas depredatorias con el consentimiento, la inacción o la complicidad de los Estados. Horacio Machado define la ciudad neoliberal como aquella que «emerge entonces como una tecnología que intensifica el distanciamiento, la abstracción y el extrañamiento de los cuerpos respecto de los flujos materiales y espirituales que sustentan la reproducción de la vida» (Navarro, 2019: 209).

Las dinámicas extractivistas que sellan los modos de vida urbanos pueden pensarse de manera similar a aquellas que intervienen sobre los bienes naturales comunes constituyendo territorios sacrificados. Como vuelve a decirnos Horacio Machado, los «nuevos requerimientos metabólicos del capital» (Navarro, 2019: 208) han resultado en lo que Enrique Viale primeramente conceptualiza como extractivismo urbano (Viale, 2013) y el cual es trabajado a posteriori conjuntamente con Maristella Svampa (Viale y Savampa, 2014)

Una síntesis de los modos de vida malsanos en las ciudades: alimentación, tiempos, enfermedades, reflejados en cuerpos absorbidos por el hiperconsumismo, la contaminación, la gentrificación,



los residuos, la turistificación, el encarecimiento de la vivienda, la segregación y la exclusión que afectan de manera diferenciada en función de la pertenencia a determinados sectores sociales, de género y etnia, evidenciando la no neutralidad del espacio urbano.

La muerte por COVID de Ramona Medina, de la Villa 31 de la ciudad de Buenos Aires, es paradigmática. Tenía cuarenta y dos años; era coordinadora de la Casa de la Salud de las Mujeres, soporte material y de cuidados de su familia, y vivía en condiciones habitacionales precarias y sin acceso al agua:

Ramona se tuvo que exponer ella primero, su cuerpo; siempre nosotras, las mujeres, sostenemos las ollas populares, los comedores, poniendo el cuerpo y exponiendo nuestra salud para garantizar derechos básicos que no son garantizados, y fue por todo eso también que ahora Ramona se vio expuesta al contagio (Litvinoff, 2020).

El trabajo de mujeres excluidas, migrantes, negras, como expresión clara de este modelo extractivo también es un paradigma en las ciudades del Norte global: explotación e inseguridad laboral, precariedad, condiciones insalubres que se reflejan en diagnósticos confirmados de problemas respiratorios y musculoesqueléticos, dermatitis por uso de tóxicos o incluso afecciones graves y con efectos a largo plazo después de la aplicación de insecticidas con sustancias disolventes o abrasivas en el lugar de trabajo (Valls-Llobet, 2018: 341). La organización Las Kellys en España, un colectivo autoorganizado de camareras de piso, desde 2014 denuncia estas condiciones de semiesclavitud a las que estas trabajadoras se han visto sometidas, y reivindica salud y dignidad laboral.

**Imagen 1. De arriba a abajo: Ramona Medina y su familia en la Villa 31 de Buenos Aires y protesta de Las Kellys. Autores: La Garganta Poderosa y Miquel Taverna.**



## Conclusión

El año de pandemia significó la agudización de condiciones sacrificiales para las mujeres, mayor vulnerabilidad laboral e incremento del tiempo de cuidados. Relegadas al espacio privado, consumidas sus energías materiales y emocionales, sufrieron el desencadenamiento de procesos negativos tanto físicos como psicológicos.

Las mujeres precarizadas, racializadas y marginadas evidencian la no neutralidad de la ciudad y ponen de relieve los determinantes ambientales, sociales, culturales e históricos que demuestran la relación salud-cuerpo-territorio. Esta perspectiva de colonización, dominación y transformación de la naturaleza y los cuerpos en beneficio del capital fue recogida durante las últimas décadas por los movimientos ecologistas y feministas

del Norte global en su mirada hacia el Sur, pues abordaron la simbiosis cuerpo-naturaleza y evidenciaron su eco e interdependencia.

Sin embargo, pensamos que, a pesar de ello, de la movilización juvenil de los últimos años, de la centralidad de la cuestión ambiental y del fortalecimiento de la corriente ecofeminista en el Norte global, persiste en estos movimientos una tradición de clase social acomodada, educada, blanca, histórica y culturalmente jerárquica que se refleja en los ejes de las problemáticas y luchas reivindicadas hoy. Si bien algunos problemas son comunes y compartidos (como la preocupación por la exposición a agrotóxicos de la alimentación), las respuestas de estos movimientos resaltan las evidencias científicas como modos de argumentación con soluciones predominantemente técnicas que relegan los determinantes económicos y sociales de las cuestiones ambientales, y todo ello va unido a un preconcepto implícito sobre la carencia de intereses ecológicos por parte de los sectores empobrecidos y marginales.

Nuestra percepción es que estos movimientos no contienen una esencia de feminismo popular y ecologismo popular ante este nuevo extractivismo urbano. Por ello nos preguntamos si, a través de la reflexión colectiva sobre las cuestiones planteadas y ante los desafíos en el presente de pandemia, serán capaces de contener la perspectiva popular y emancipatoria que los nuevos territorios de sacrificio requieren. ■

## Referencias

- Basile, G., 2020. «La tríada de cuarentenas, neohigienismo y securitización en el SARS-CoV-2. Matriz genética de la doctrina del panamericanismo sanitario». Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20200529070501/Neohigienismo-y-cuarentenas-verticales.pdf>, consultado el 21 de marzo de 2021.
- Breilh, J., 2013. «La determinación social de la salud como herramienta de transformación hacia una nueva salud pública (salud colectiva)». *Revista Facultad Nacional Salud Pública*, 31, pp. 13-27.
- Breilh, J., 2020. «La salud colectiva». Disponible en: <https://saludsocioambiental.net.ar/wp-content/uploads/2020/08/El-concepto-salud-colectiva-Jaime-Breilh-3.pdf>, consultado el 20 de marzo de 2021.
- Cook, D. N., 2005. *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid, Siglo XXI.
- Duplat, A. M. V., 2016. «Feminismo y extractivismo urbano. Notas exploratorias». *Nueva Sociedad*, 265, pp. 153-163.
- Granero Realini, G., 2017. «Extractivismo urbano. Aporte desde el derecho a la ciudad». En: A. M. Vásquez Duplat (comp.), *Extractivismo urbano. Debates para una construcción colectiva de las ciudades*. Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 70-74.
- Litvinoff, L., 2020. «El caso de Ramona Medina, referente de La Poderosa en la Villa 31, que murió de coronavirus. El testimonio de sus compañeras». *Página 12* (17 de mayo). Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/266273-el-caso-de-ramona-medina-referente-de-la-poderosa-en-la-vill>, consultado el 24 de marzo de 2021.
- Menéndez, E. L., 2005. «El modelo médico y la salud de los trabajadores». *Salud Colectiva*, 1 (1), pp. 9-32.

- Navarro, L. M., 2019. «Claves desde la ecología política para re-pensar la ciudad y las posibilidades de comunalización. Entrevista a Horacio Machado». En: El Aplantle (ed.), *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 203-223.
- Soliz Torres, M. F., 2016. *Salud colectiva y ecología política. La basura en Ecuador*. Quito, La Tierra.
- Svampa, M., y Viale, E., 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires. Katz Editores.
- Valls-Llobet, C., 2018. *Medio ambiente y salud. Mujeres y hombres en un mundo de nuevos riesgos*. Madrid, Feminismos.
- Verzeñassi, D., y D. Aranda, 2020. «Tierra arrasada y geopolítica de la enfermedad» [vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JAKn3CxsMpI&t=1s>, consultado el 23 de marzo de 2020.
- Viale, E. 2013. «El extractivismo urbano». Disponible en: <http://www.comambiental.com.ar/2013/04/el-extractivismo-urbano.html>, consultado el 19 de marzo de 2021.

# Emergencias ecofeministas en las praxis latinoamericanas

Márcia Maria Tait Lima\* y Renata Moreno\*\*

**Resumen:** El artículo establecerá relaciones entre conceptualizaciones de cuerpo-territorio y sostenibilidad de la vida, a partir de los enfoques desarrollados desde las prácticas de colectivos de mujeres movilizadas en Abya Yala. Argumentamos que estas nociones son claves para la conformación de horizontes ecofeministas en la región, que vinculan economía feminista y justicia ambiental. Nos basamos en elaboraciones producidas por sujetos políticos situados, teniendo como perspectiva los diálogos entre académicas y activistas.

**Palabras claves:** cuerpo-territorio, sostenibilidad de la vida, ecofeminismo

**Abstract:** The article will establish relationships between conceptualizations of «cuerpo-territorio» (body-territory) and the sustainability of life, based on the approaches developed from the practices of mobilized women's collectives in Abya Yala. We argue that these notions are key to the conformation of ecofeminist horizons in the region, linking feminist economics and environmental justice. We rely on elaborations produced by situated political subjects, taking as a perspective the dialogues between academics and activists.

**Keywords:** body-territory, sustainability of life, ecofeminism

## Introducción

Las acciones colectivas de las mujeres son los fundamentos del feminismo y del pensamiento crítico latinoamericano (Carosio, 2017), cuya pertinencia permanece cuando es transformada e impregnada constantemente por la praxis emancipadora. En territorios concretos, las experiencias de resistencia muestran la contradicción capital-vida y construyen alternativas al desarrollo, constituyéndose como políticas epistémicas. Las luchas territoriales socioambientales de las mujeres en Abya Yala forjan sujetos políticos y saberes situados. Su praxis encontró y enunció las emergencias ecofeministas abordadas en este artículo.

Este trabajo es parte de un proceso de investigación más amplio, basado en las siguientes preguntas: ¿cuáles son las principales nociones epistémicas y aportes ecofeministas que surgen de las luchas colectivas de mujeres en los territorios de Abya Yala?, ¿en qué medida estas contribuciones, situadas y diversas, están interconectadas? Para este artículo, analizamos las nociones de cuerpo-territorio y sostenibilidad de la vida. Argumentamos que las acciones de resistencia colectiva están elaborando, a partir de los cuerpos-territorios y prácticas feministas de transformación económica, epistemologías políticas que manifiestan nuevos léxicos éticos

\* Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) y Alianza de Mujeres Agroecológicas (AMA/AWA).

E-mail: marcia.tait@gmail.com.

\*\* SOF Sempreviva Organização Feminista.

E-mail: tica@sof.org.br.



y políticos (Tait, 2016; Tait y Gitahy, 2019), y reconfiguran horizontes ecofeministas en Abya Yala.

Para abordar las construcciones en torno a la sostenibilidad de la vida, se mira la praxis de sujetos colectivos en diferentes territorios que participan en la Marcha Mundial de las Mujeres, y sistematizaciones y publicaciones sobre la economía feminista en la región producidas por la Organización Feminista SOF Sempreviva (por ejemplo, Faria et al., 2020). La noción de cuerpo-territorio parte de la praxis de mujeres indígenas articuladas y en lucha en diferentes lugares de Abya Yala. Entre las referencias utilizadas en este texto, se encuentran las elaboraciones colectivas de la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras (2017), de la Red de Sanadoras Ancestrales (2018) y de la Alianza Política Sector Mujeres de Guatemala (2020). Si bien las estrategias y perspectivas que las orientan son diversas, sus aportes permiten delinear caminos y acumulaciones ecofeministas en Abya Yala.

## Un contexto de resistencia

El avance del capital sobre la vida adquiere formas cada vez más agresivas de explotación de cuerpos y territorios a través de la mercantilización y financiarización. En los conflictos territoriales en América Latina se expresa la materialidad depredadora de proyectos extractivos con alto impacto social y ambiental, que ejercen una presión constante sobre los territorios, la naturaleza y la comunidad, y que desencadenan procesos de exclusión y violencia, pero también de resistencia colectiva (Roca-Servat y Perdomo-Sánchez, 2020).

En los territorios, el conflicto capital-vida se expresa de forma aguda con el avance de las grandes empresas transnacionales, en forma de extracción, acaparamiento de tierras, privatización de ríos, violencia, etc. En Abya Yala se resisten colectivos y movimientos de mujeres campesinas, indígenas, afroamericanas, comunidades tradicionales, populares y periferias urbanas,

y en estas resistencias se desarrollan y recuperan prácticas y saberes, vivencias comunitarias y solidarias. Situamos estas praxis colectivas y diversas en «horizontes ecofeministas» (LaDanta Lascanta, 2018).

El ecofeminismo se fortalece en perspectivas constructivistas y materialistas basadas en el entendimiento de que la producción y reproducción de las relaciones sociales generan formas específicas de ética, cuidado y empatía. Además, la relación entre la mujer y la naturaleza está marcada por la complejidad y heterogeneidad de las mujeres como sujetos políticos (Agarwal, 2004). En América Latina, la postura ecofeminista está implicada con la perspectiva político-crítica de luchas históricas antirracistas, antisexistas y antielitistas, ya que las mujeres negras, indígenas, pobres y sureñas son las primeras víctimas de los daños al medioambiente. Eso es porque tradicionalmente están en contacto directo con las tareas de cuidado y reproducción social (Gebara, 1997).

## Cuerpo-territorio

La noción de cuerpo-territorio gana visibilidad pública a partir de la década de 2000, en la praxis colectiva de mujeres que habitan territorios originarios, principalmente a través de las mujeres indígenas, el feminismo indígena comunitario y el feminismo territorial comunitario (Cabnal, 2010 y 2018). Esta idea-fuerza ha sido cada vez más movilizadora por mujeres que trabajan en un marco de descolonización en procesos de resistencia a empresas extractivas, en la construcción de alternativas económicas ecológicas en torno a bienes comunes (agua, semillas, biodiversidad) y en experiencias de organización y educación popular relacionadas con la autonomía de la mujer y la defensa de la naturaleza.

**Imagen 1. Manifestación en Bambamarca, Perú. Fuente: Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales.**



**Imagen 2. Red de Sanadoras Ancestrales Iximulew-Guatemala. Fuente: EntreMundos.**



El territorio-cuerpo-tierra es donde se vive y se dan las relaciones sociales, donde se produce el vivir. Implica experiencias individuales y colectivas; son el cuerpo, la memoria y la ascendencia, los deseos, los ríos y las semillas, las cosmovisiones atacadas y aún resistentes que hacen posible la vida (Alianza Política, 2020). La noción de cuerpo-territorio destaca que la violencia capitalista está asociada al «entronque patriarcal» (Cabnal, 2018): un sistema que actúa con las desigualdades de raza y género de manera articulada y estructurada en las culturas colonialistas que persisten. La violencia europea-blanca y la «originaria» convergen en el cuerpo de las mujeres racializadas, un sistema de control, poder y gestión de la producción y reproducción de la

vida que opera a través de la violencia contra la naturaleza-comunidad y los cuerpos comunitarios. Por ello, la propuesta es que, para la transformación, es urgente despatriarcalizar cuerpos y territorios, practicar el autocuidado personal y colectivo y sanar a los cuerpos-territorios, lo que implica la lucha permanente contra el avance de la mercantilización de los territorios.

### **Sostenibilidad de la vida**

También desde principios de la década de 2000, la resistencia al neoliberalismo y al libre comercio ha fortalecido un campo feminista anticapitalista, arraigado en los territorios y articulado en movimientos como la CLOC/Vía Campesina y la Marcha Mundial de las Mujeres. La economía feminista ganó protagonismo en esta construcción. Más que un tema, la sostenibilidad de la vida es un eje que articula visiones y proyectos políticos emancipatorios. La sostenibilidad de la vida implica reconocer y reorganizar los procesos y trabajos que la sustentan, especialmente el cuidado y la alimentación (Faria et al., 2020), cuestionar la lógica inherente al conflicto capital/vida y promover la buena alimentación (Marimon y Tait, 2019).

La perspectiva de la sostenibilidad de la vida requiere el reconocimiento de la ecodpendencia e interdependencia (entre los seres humanos, entre la ciudad y el campo), a través del trabajo de cuidar la vida y la naturaleza, y la producción agroecológica de alimentos saludables y biodiversos. Y va más allá, pues propone que la vida, y no el mercado, debe ser el referente de las políticas (Herrero, 2014; Orozco, 2014). Esta perspectiva implica cuestionar —e interrumpir— los ritmos del capital, las nociones hegemónicas del tiempo y la fragmentación de las existencias.

**Imagen 3. Adaptación hecha por las mujeres del movimiento agroecológico de la metáfora del iceberg utilizada por los economistas feministas. Fuente: material de educación popular de la SOF.**



Las prácticas colectivas que construyen esta perspectiva, sistematizadas por ejemplo en Faria et al. (2020), son diversas y distribuidas. Conectan la agroecología feminista y los huertos urbanos como estrategias de soberanía alimentaria, el conocimiento popular y ancestral como herramientas de resistencia y alternativas a las transnacionales farmacéuticas, la solidaridad y el ambientalismo popular como estrategias de autoorganización feminista. En la práctica, forjan nuevas políticas epistémicas. En estos procesos —colectivos, diversos y situados— los cuerpos-territorios se integran en las prácticas de transformación económica y en síntesis políticas que enfrentan el individualismo y la fragmentación del neoliberalismo (Moreno y Nobre, 2020). Alimentos, cuidados y naturaleza son las bases de la sostenibilidad de la vida, relacionan la defensa de los cuerpos-territorios y configuran horizontes ecofeministas en Abya Yala, profundamente vinculados a los sujetos políticos populares.

## Conclusión

La praxis de mujeres que actúan dentro de un horizonte de emergencias ecofeministas en Abya Yala potencializan nuevas políticas epistémicas. En la defensa de los cuerpos y territorios amenazados por el poder corporativo, están arraigadas sus acciones y propuestas que establecen diálogos con nociones de la economía feminista y el ecofeminismo.

El conflicto capital-vida se expresa de manera aguda en los conflictos territoriales socioambientales, así como los proyectos de la sociedad se contraponen. Considerar a las mujeres latinoamericanas populares organizadas como sujetos políticos y epistémicos nos permite resaltar nociones encarnadas como cuerpo-territorio y sustentabilidad de la vida, traducidas en elaboraciones y propuestas esenciales para proyectos emancipatorios en la región, como «no hay cuerpos sin territorios», «los cuerpos sanos dependen de territorios sanos y soberanía alimentaria», «ni los cuerpos de las mujeres ni la tierra son territorios de conquista», «sin cuidados, la vida, la sociedad y la economía no son posibles». Así lo plantean las alianzas y redes como las que nombramos al principio, la Marcha Mundial de las Mujeres (2020) y una serie de otros colectivos y movimientos de mujeres con lemas convergentes que expresan críticas feministas al capitalismo racista y heteropatriarcal.

Las mujeres son protagonistas de varias luchas de resistencia territorial, como defensoras y constructoras de prácticas que transforman la política y la economía, pero sus prácticas y elaboraciones a menudo son invisibles. Esta invisibilización requiere un activo proceso inverso de articulación entre la producción teórica y las luchas no solo por el reconocimiento, sino para aprehender la expansión de las fronteras del pensamiento crítico-emancipador que emerge de estos sujetos políticos. ■

## Referencias

- Agarwal, B., 2004. «El debate sobre género y medio ambiente. Lecciones de la India». En: V. Vázquez García y M. Velázquez Gutiérrez (comps.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades con equidad de género*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alianza Política Sector de Mujeres, 2020. «Economía feminista y el buen vivir. Una propuesta para la resistencia y la reexistencia». En: M. Nobre, N. Faria y T. Moreno (orgs.), *Cultivar a vida em movimento. Experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo, SOF, pp. 87-95.
- Cabnal, L., 2018. «TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala». *Ecología Política*, 54, pp. 98-102.
- Cabnal, L., 2010. *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Madrid, Acsur Las Segovias.
- Carosio, A., 2017. «Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano». En: M. Sagot Rodríguez (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Clacso.
- Gebara, I., 1997. *Teología ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo, Olho d'Água.
- Herrero, Y., 2014. «Economía ecológica y economía feminista. Un diálogo necesario». En: C. Carrasco (ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid, La Oveja Roja.
- Faria, N., R. Moreno y M. Nobre (eds.), 2020. *Cultivar a vida em movimento. Experiências de economia feminista na América Latina*. São Paulo, SOF.
- LaDanta Lascanta, 2018. «De la teología al antiextractivismo. Ecofeminismos en Abya Yala». *Ecología Política*, 54, pp. 35-41.
- Marcha Mundial de las Mujeres, 2020. *5.a Acción Internacional. Documento regional Américas*. Disponible en: <https://marchemondiale.org/wp-content/uploads/2020/10/DocAmericasES.pdf>
- Marimon, A. S., y M. M. L. Tait, 2019, «Caminhos para a sustentabilidade da vida. Revisão teórica e diálogo com as práticas de mulheres coletoras da Rede de Sementes do Xingu». *Otra Economía*, 12 (22), pp. 220-237.
- Moreno, R., y M. Nobre, 2020. «Natureza, trabalho e corpo. Percursos feministas e pistas para a ação». En: H. Zelic (ed.), *Economia feminista e ecológica. Resistências e retomadas de corpos e territórios*. São Paulo, SOF, pp. 33-52.
- Orozco, P. A., 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Tait, M. M. L., 2016. «Mujeres y resistencia a los cultivos transgénicos. Nuevas concepciones éticas y políticas». En: Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural, *Memoria Tercer Foro Internacional Andino Amazónico de Desarrollo Rural*. La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, pp. 79-88.
- Tait, M. M. L., y L. M. C. Gitahy, 2019. «Diálogos entre novos léxicos políticos e práticas comunitárias de cuidado em Abya Yala». *ClimaCom*, 16. Disponible en: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/marcia-maria-tait-lima-e-leda-maria-caira-gitahy-dialogos-entre-novos-lexicos-politicos-e-praticas-comunitarias-de-cuidado-em-abya-yala/>, consultado el 27 de mayo de 2021.
- Roca-Servat, D., y J. Perdomo-Sánchez (comps.), 2020. *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso.



# En profundidad

## **Ecofrontera. Análisis ecofeminista de los espacios intersticiales como cuerpos-territorios**

Lidia Blásquez Martínez

## **Rumiar nuestras heridas. Del dolor social a la potencia colectiva**

Daniel Pena

## **Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas**

Astrid Ulloa

## **(Des)corporalizaciones. La muerte de una cascada y las luchas por sostener la vida durante la pandemia en la Amazonía ecuatoriana**

Lisset Coba



# Ecofrontera. Análisis ecofeminista de los espacios intersticiales como cuerpos-territorios

Lidia Blásquez Martínez\*

**Resumen:** Este trabajo propone una mirada reflexiva a los procesos de transformación de los órdenes sociales a partir del diálogo entre dos conceptos: el cuerpo-territorio y la ecofrontera. El primero, entendido como el espacio de vida que permite repensar nuestra posición en el mundo humano y no humano, desde los afectos y la comunalidad. El segundo, como el lugar de la politicidad donde confluyen distintas naturoculturas que forjan nuevos órdenes sociales (Segato, 2016; Haraway, 2019a; Blásquez, 2012). Parto de una postura interpretativa del ecofeminismo para aportar un análisis de la interacción entre ecofrontera y emergencia de los cuerpos-territorios como procesos de reinención de lo social y lo natural con un giro ginobiocéntrico. La comprensión de dicha interfase puede darnos claves sobre cómo contribuir a la construcción de las alternativas que priorizan la centralidad de la vida, las ecologías y las economías del cuidado mutuo (Bauhardt y Harcourt, 2019).

**Palabras clave:** ecofrontera, cuerpo-territorio, ecofeminismo, economías del cuidado, mundo no humano

**Abstract:** This work puts forward a reflexive gaze on the transformation processes of social orders, based on a dialogue of the concepts body-territory and ecofronter. The first one, is defined

\* Profesora e investigadora del Departamento de Procesos Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Lerma. E-mail: l.blasquez@correo.ler.uam.mx.

as the life space that allows the rethinking of our place in the human and non-human world, within affection and communality. The second one, is the place of politicity where diverse naturecultures come together to build new social orders (Segato, 2016; Haraway, 2019a; Blásquez, 2012). I take an interpretative posture, from an ecofeminist standpoint, to analyze the interaction between the ecofronter and the body-territory as a reinvention of the social and natural worlds with a gynobiocentric spin. The understanding of the interface ecofronter/body-territory can give hints at how ecologies and economies of care build new alternatives which prioritize the centrality of life and mutual care (Bauhardt y Harcourt, 2019).

**Keywords:** ecofronter, body-territory, ecofeminism, economies of care, non-human world

## Introducción

El cuerpo es nuestro primer territorio, nuestras primeras experiencias se enmarcan en sensaciones dentro de él. Posteriormente, las vivencias derivan de la interacción de nuestro cuerpo con otros seres y el medio físico, es decir, el mundo exterior. Dichas experiencias labran nuestra capacidad y cualidad cognitivas y afectivas; su interiorización constituirá nuestra historia. Pero no son historias aisladas, se coproducen con aquellas de otras personas y otros seres vivos que

nos acompañan en nuestro recorrido. Dicha coproducción es también la memoria naturocultural espacializada que es el territorio. Nosotras y nosotros mismos somos territorio de otros seres vivos; somos su sustento y, a su vez, nos aportan soporte vital; un intercambio que solo puede consumarse a través de una convivencia armónica y equilibrada. Este trabajo propone una mirada reflexiva a los procesos de transformación de los órdenes sociales a partir de la escala del cuerpo-territorio como una dualidad fluida que permite repensar nuestro lugar en el mundo con respecto a otros seres vivos.

El concepto de ecofrontera hace posible abordar de una forma comprensiva el surgimiento de espacios intersticiales donde ocurre el cuestionamiento de las normas, instituciones y prácticas, así como su legitimidad situada. La ecofrontera puede pensarse como el proceso de construcción de nuestra casa como el cuerpo-territorio, donde se materializan el entramado de naturoculturas<sup>1</sup> (Haraway, 2019a) y la práctica de la economía y la ecología del cuidado que privilegia la centralidad de la vida y su convivencia armónica. Este proceso también implica un giro ginocéntrico,<sup>2</sup> en el que los sistemas patriarcal y capitalista deben romperse para encontrar nuevas alternativas de ecología y economía del cuidado.

El presente artículo se divide en tres partes. En la primera se define a los cuerpos-territorios a partir de los conceptos de espacio, lugar y territorio, poniendo énfasis en el ejercicio de poder y la producción de jerarquías a partir de los binarismos. La segunda sección parte del ecofeminismo y el poshumanismo para plantear la relación del mundo humano y no humano en los cuerpos-territorios. A partir del concepto de naturoculturas y del binomio *Gyn/Ecology*, se vislumbra la necesidad de un giro ginobiocéntrico para poder repensar nuestra relación con los mundos más

allá de lo humano. En tercer lugar, se elabora el concepto de ecofrontera entendido como el proceso de reconstrucción del cuerpo-territorio como nuestra casa con base en la ecología y la economía del cuidado.

## Espacio, poder y cuerpos-territorios

Doreen Massey (1994) señala que el lugar y el espacio son conceptos definidos por las relaciones sociales. Linda McDowell (2000) indica que el espacio es un concepto difícil de ceñir dada la fluidez y transformación constante derivada de su conflictividad. Los espacios, entonces, pueden superponerse, entrecruzarse, y sus fronteras son inestables. Por lo tanto, la misma autora redefine el espacio como la emanación situada de las relaciones de poder, las cuales establecen las normas, y estas últimas definen los límites sociales y espaciales. Para Massey, el lugar se construye con las prácticas socioespaciales, que expresan las jerarquías y las lógicas de exclusión en las sociedades. Harcourt y Escobar (2007) señalan que el lugar es el sitio de las interacciones donde se forjan las representaciones del mundo, las normas, los códigos, las relaciones sociales y de poder, a través de las prácticas sociales, económicas y políticas, dándole materialidad al espacio. En el lugar se definen el nosotros con respecto a los otros, el adentro y el afuera, lo nuestro en oposición a lo ajeno. Se expresan las relaciones de género, clase, etnicidad, raza y edad, a partir de las prácticas que concretan dichas relaciones en un juego de inclusión y exclusión.

Por su parte, Roncayolo (2002) define el territorio como el cuerpo moral y político de un grupo social. Señala que se compone de tres espacios: de vida, social y vivido. El territorio es la interiorización individual y colectiva del entramado de vidas, experiencias y representaciones sociales, a partir de una relación dialógica con el cuerpo. Según la reflexión de Giulia Marchese (2019), el cuerpo de las mujeres es el territorio político en donde sedimentan nuestras vivencias, historia individual y social. Es entonces un «ensamblaje corporalizado de las relaciones de género, raza,

1. Donna Haraway (2019a) construye el término naturocultura para romper el binarismo de la relación naturaleza-cultura. Así habla de la relación dialógica y biosocial que compartimos todas las especies, como resultado de la cual se construye una historia compartida, un correlato y parentesco que configura nuestro devenir compartido.

2. Mary Daly (1978), con el juego de palabras *Gyn/Ecology* (*GinEcología*), se refiere al significado etimológico de mujer-casa-conocimiento.

clase, sexualidad y edad, que se encarnan en la interseccionalidad» (Marchese, 2019: 42). El cuerpo es memoria autobiográfica encarnada en un contexto situado, mientras que el territorio es memoria histórica colectiva espacializada de una comunidad, grupo o sociedad. Sin embargo, no son procesos o sitios separados, es decir, la historia social marca los cuerpos mientras los itinerarios individuales dejan rastros en el territorio.

Hay que señalar que la noción de territorio va de la mano con la apropiación (Santos, 2002; Di Méo, 1996; Godelier, 1989). Los sistemas patriarcal, capitalista y colonialista,<sup>3</sup> con el paradigma expansionista, ejercieron la violencia multidimensional para controlar tanto cuerpos como territorios (Segato, 2016; Quijano, 2014). Esto, para generar una reorganización productiva favorable a la acumulación del capital. Los cuerpos se vuelven fuerza de trabajo, mientras los territorios se vuelven materia prima de los medios de producción. El Estado establece nuevas formas de reorganización, apropiación y gestión tanto del espacio como de los recursos naturales. Segato (2016) lo define muy claramente al explicar cómo la penetración colonial-capitalista rompió los lazos comunitarios y colectivistas para circunscribir dos esferas restringidas, la pública y la privada; a través de ellas, se instauraron jerarquías políticas, económicas, sociales y culturales. Esto posibilitó el control de los territorios por las empresas privadas en lo que Harvey (2005) llama la acumulación por desposesión. Vinculados a este proceso, derivan el extractivismo, el neoextractivismo y el «consenso de los commodities» (Svampa, 2015).<sup>4</sup> Estas estrategias de asalto a los territorios son equiparables a las violencias que sufren los cuerpos de las mujeres. Es por esta razón que se habla de espacios sexualizados, específicamente, feminizados con

la lógica patriarcal que busca controlarlos, penetrarlos, expropiarlos, explotarlos, dominarlos y despojarlos de su identidad (Marchese, 2019).

El concepto de cuerpo-territorio, por lo tanto, pone énfasis en la necesidad de emanciparse de las jerarquías producto de los sistemas patriarcal, capitalista y colonizador, que han implicado la apropiación de los espacios humanos y no humanos, tanto colectivos como individuales, con una lógica de expoliación de libertades y derechos. Segato (2016) señala que el mundo-aldea se organizaba a través de dualidades ontológicamente completas que tenían niveles de jerarquía pero que podían existir de manera autónoma. Por el contrario, el avance del frente colonial-estatal-economicista parte de la captura universalista: todas las personas deben caber en las estructuras de subordinación con respecto a otros. Asimismo, Cabnal (2020) subraya que los binarismos heteronormativos que otorgan una posición de superioridad y poder a lo masculino son base también de las cosmovisiones de los pueblos originarios, lo que muestra bien que el sistema patriarcal es más añejo que los otros dos, que datan de la época moderna. Por ello no podemos soslayar la necesidad (moral y política) de repensar nuestros cuerpos individuales y colectivos para construir nuevos territorios-lugares que permitan transgredir los órdenes sociales opresivos tanto históricamente heredados como en actual reformulación por la lógica patriarcal que busca mantener el control de estos espacios.

Para el feminismo comunitario, tanto los cuerpos como los territorios son espacios donde radican las condiciones para la reproducción de la vida y los ciclos vitales (Marchese, 2019; Tzul Tzul, 2016). Es decir, los cuerpos-territorios son los espacios que aportan el sustento cotidiano (reproducción de la vida humana y no humana) y el sentido de pertenencia y cuidado (social e individual) que permiten tejer la comunalidad. Reinventar los cuerpos-territorios como lugares de la experiencia, donde la vida fluya a partir de una nueva comunalidad y el apoyo mutualista, es lo que puede crear opciones para salir de los

3. Para el feminismo descolonial estos tres sistemas producen la llamada triple opresión referida a los mecanismos de ejercicio de poder y exclusión que derivan de los binarismos, es decir, sexismo, clasismo, racismo y esclavismo.

4. Estos términos se refieren a la extracción o producción de materias primas para procesarlas en otros lugares y hacerlas circular en el mercado como mercancías. Estos procesos masivos e intensivos implican el despojo de tierras de las comunidades y la destrucción de los ecosistemas.



círculos de violencia, opresión, explotación, desigualdad y crisis ambiental. El cuerpo-territorio es repensar la ecología y la economía con el significado del oikos (οἶκος), es decir, reconstruir el hogar.

## Ecofeminismo y naturoculturas

Rebelarse contra el ejercicio de poder de los sistemas patriarcal y capitalista para dejar emerger nuevamente los cuerpos-territorios implica también, en la perspectiva ecofeminista, reformular la relación entre el mundo humano y el no humano. Los seres vivos entretujan entre ellos y su medio físico interacciones complejas y mutualistas que permiten la vida y su reproducción. La cultura ha sido la herramienta que le ha permitido a la humanidad adaptar, intervenir y transformar dichas relaciones para utilizarlas en su provecho y garantizar la permanencia de las estructuras dominantes. Al ubicarse en una posición androcéntrica, la humanidad ha empujado a las otras especies a la desaparición, ha comprometido sus ciclos vitales al priorizar la lógica extractivista, consumista y acumuladora, principios básicos del capitalismo y el colonialismo.

La mediación cultural construyó una jerarquía entre el mundo humano y el no humano, en la que el primero se concedió a sí mismo el derecho de intervenir en los procesos del segundo y transformarlos en su beneficio. Las ciencias sociales definieron este vínculo como la relación sociedad-naturaleza. Podemos pensar que dicho binarismo se configuró al mismo tiempo que el sistema patriarcal en las diferentes sociedades en el planeta. Desde el pensamiento feminista, en *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir (2017) [1949] plantea que históricamente y socialmente se ha asignado al sexo femenino su pertenencia a la naturaleza, mientras que la civilización se adhiere al sexo masculino. Esto muestra la construcción social jerárquica que define a los hombres como seres de cultura y generadores de progreso. Es decir, representan la esencia de «lo humano», mientras que a las mujeres se les asigna al ámbito natural. Con la misma lógica con la que el mundo social

se confiere el derecho de dominación del mundo natural, el sistema patriarcal adjudica una jerarquía mayor a los hombres que a las mujeres, estableciendo formas de dominación comparables a las que se somete a la naturaleza.

Sherry Ortner (1996) señala que esta dicotomía social/natural será la base simbólica de la dominación patriarcal. Françoise d'Eaubonne (2000) define la opresión de las mujeres, en primer lugar, como la dominación de la sexualidad femenina a través del imperativo reproductivo. Mary Daly (1978), con la dualidad *Gyn/Ecology*, cuestiona la dominación patriarcal y relaciona a la mujer con el eros. Es decir, las mujeres son las únicas dadoras de vida, por lo que los hombres, al verse incapaces de crear la vida, solo encontrarán el poder en el *thanatos*, al adjudicarse el derecho de dar la muerte. Caroline Merchant (2020) [1980] estudia cómo la revolución tecnocientífica e industrial, a partir del siglo XVII, va a generar en el mundo eurooccidental una cosmovisión mecanicista que fortalece la ideología de la superioridad y dominación de los humanos sobre la naturaleza. El eurocentrismo entonces se instauro como orden cultural global que expropió conocimientos de las poblaciones colonizadas e impone una hegemonía del conocimiento a partir de la perspectiva técnico-productivista (Quijano, 2014). La consolidación del capitalismo como sistema económico mundial fortalecerá la ideología de dominio de la naturaleza, al concebirla como una canasta de recursos de la que se puede sustraer a voluntad lo que se quiere para producir mercancías (Gudynas, 2004).

Después de la Segunda Guerra Mundial, la reconfiguración geopolítica que da fin al imperialismo colonialista y abre la puerta a la era desarrollista establece una nueva jerarquía entre países industrializados y no industrializados, pensados los primeros como países ricos y desarrollados, mientras los segundos se conciben como pobres y atrasados. Este nuevo paradigma borra de la historia las imposiciones coloniales y la destrucción de culturas y naturalezas diversas en los países colonizados. Vandana Shi-

va (1988) acuña el término *maldesarrollo* para referirse a esta estrategia de dominación, como continuación de la colonización, que expropia los espacios naturales comunes, destruye el conocimiento biocultural y la naturaleza y extrae los recursos naturales para transformarlos en mercancías para los países del Norte. Asimismo, señala que las primeras afectadas son las mujeres, pues el extractivismo y los daños ambientales derivados del sistema capitalista destruyen los bienes comunes naturales, fuente de sobrevivencia y sustento para ellas y sus familias. Por lo tanto, cuando se pierden los bienes comunes naturales, son las mujeres las primeras que sufren la mayor pobreza, desnutrición y fragilidad de sus redes de apoyo. Bina Agarwal (2004) agrega que los problemas ambientales son producto de una herencia de interacciones tanto precoloniales como coloniales que reproducen las estructuras de dominación, excluyendo a las mujeres del acceso a la propiedad y los recursos naturales.

Si regresamos a *Gyn/Ecology*, Mary Daly (1978: 12) la define como «la red compleja de interrelaciones entre los organismos y su ambiente» en donde las mujeres tejen conocimientos fuera de los corpus de saberes falocéntricos. Por lo tanto, propone una nueva construcción social y el establecimiento de nuevas relaciones con el mundo no humano en igualdad con la humanidad. En el mismo tenor, la reflexión poshumanista cuestiona el binarismo humano/no humano, que valida a los humanos para someter e instrumentar a los otros seres vivos en su beneficio. Donna Haraway (2019b), en el *Manifiesto de las especies de compañía*, establece el correlato, la historia compartida y los itinerarios de los humanos con diferentes especies de compañía, desde los animales de casa como perros y gatos, pasando por aquellos de la granja, como vacas y gallinas, hasta nuestros compañeros los microbios, de los que somos su territorio y sustento, pero también quienes procuran el buen funcionamiento de nuestros cuerpos. De hecho, nuevas subdisciplinas de la biología y la fisiología como la microbiómica ahora conciben diferentes especies, incluidos los humanos, como holobion-

tes o colecciones de células que, por una parte, componen un cuerpo y, por otra, comprenden organismos celulares que viven en esos cuerpos y colaboran en sus procesos vitales. Esta imbricación de los itinerarios de diferentes seres vivos y sus interrelaciones simbióticas son lo que Haraway (2019a) llama naturocultura.

Si regresamos al concepto de cuerpo-territorio, nuestro cuerpo es el territorio de nuestra microbiota, pero esta relación es vital no solo para los microorganismos, sino también para nuestros cuerpos, que dependen de dichas interacciones para funcionar. Haraway (2016) entonces plantea construir nuevos parentescos con las especies de compañía. Cuestionar el concepto de especie, de animalidad, y las clasificaciones sobre la utilidad instrumental del mundo no humano es fundamental para construir una nueva relación biocéntrica e igualitaria. Esto va de la mano con repensar la casa (*oikos*) y las historias compartidas entre especies. En este sentido, el concepto de cuerpo-territorio alude al lugar de las naturoculturas y de los nuevos procesos para construir itinerarios compartidos que tienen como eje la centralidad de la vida. Agrietar desde el lugar los órdenes hegemónicos nos lleva al proceso de la ecofrontera.

### **Ecofronteras. Cuerpos-territorios desde el lugar**

Denomino *ecofrontera* al proceso de emancipación de los sistemas de dominación global patriarcalismo-capitalismo-colonialismo, impulsado por las mujeres, quienes, junto con sus acompañantes humanos y no humanos, multiplican los espacios intersticiales donde emergen subversiones y cuestionamientos a los binarismos. Es también el lugar de la *politicidad* entendida como las formas organizativas y las prácticas políticas autorreferenciadas en la cotidianidad que propician el trabajo colectivo para forjar nuevos órdenes sociales y naturoculturas (Calvo, 2004; Segato, 2016; Haraway, 2019a; Blásquez, 2012). Este proceso permite reinventar los cuerpos-territorios con el giro ginobio-

céntrico que da la centralidad a la vida, a través de las ecologías y economías del cuidado.

Los espacios intersticiales son aquellos en donde los órdenes hegemónicos y sus instituciones (Estado, propiedad, patriarcado) han perdido legitimidad al alejarse del bien común y establecer inequidades cada vez más importantes y sustanciales tanto en el mundo humano como en el no humano. Durante la época moderna, las justificaciones técnico-científicas eran el fundamento de la legitimidad que tenían los hombres para intervenir y transformar el mundo en búsqueda del progreso civilizatorio. La crisis ambiental actual ha demostrado que dichas justificaciones tenían un soporte parcial e inexacto, al ser conocimientos parcializados que solo veían segmentos desconectados del sistema, en favor de la explotación y el dominio productivista para la acumulación del capital de un sector privilegiado, en detrimento de la sobrevivencia y existencia colectivas. Vemos entonces emerger reflexiones críticas de comunidades que parten de los entramados socioafectivos, las experiencias y los itinerarios que generan un diálogo de historias situadas que coproducen el cuerpo-territorio y replantean la dirección que deben tomar la historia colectiva y el orden social. Así, en la ecofrontera se construyen representaciones sociales y prácticas que ponen en el centro la ética del cuidado de la vida y del buen convivir para reinventar los cuerpos-territorios, a través de nuevos ensamblajes naturoculturales, territoriales, sociales y políticos alternativos al orden hegemónico (Cabnal, 2020). Dichos ensamblajes podemos englobarlos en lo que se conoce, desde el ecofeminismo, como las ecologías y las economías del cuidado.

Si retomamos el significado de la raíz *eco*, *oikos* (*οἶκος*), es decir, el hogar —tanto en sentido material como simbólico— es el lugar donde la vida se mantiene y se reproduce. Por lo tanto, la ecofrontera es el proceso de recreación de la casa, a través del cuerpo-territorio con nuevos y antiguos parentescos, y con los seres vivos acompañantes de nuestros itinerarios. La economía

—de *okomos*, que a su vez deriva de *oikos*— significa la administración de la casa, mientras que la ecología es el conocimiento de las relaciones entre los integrantes de esta. De acuerdo con la economía del cuidado, esto sería el proceso de *devenir en común*<sup>5</sup> desde la diversidad de las identidades y su complementariedad para construir una comunidad donde prevalezca la cooperación mutua (Gibson-Graham, 2020: 45). Entonces la ecofrontera, además de ser la apertura a la recuperación de la autonomía, se configura como el lugar donde se tejen las economías y políticas poscapitalistas y posdesarrollistas para revalorar el trabajo de reproducción y de cuidado. El cuidado pensado como lo necesario para vivir bien y plenamente, tanto para humanos como no humanos, con afecto, empatía y solidaridad (Bauhardt y Harcourt, 2019).

## Conclusiones

La frontera, en vez de un límite geográfico, puede ser analizada en tanto proceso socioespacial, dado que es el lugar donde confluyen representaciones sociales, prácticas, historias, experiencias y pertenencias. La ecofrontera es un espacio intersticial donde se rompen los binarismos para dejar emerger los cuerpos-territorios que nos permiten pensar y construir nuevos ensamblajes naturoculturales y comunales con una mirada ginobiocéntrica. Desde esta perspectiva, la economía y la ecología deben partir de la cooperación y el cuidado mutuo con miras a favorecer una vida plena para todo ser vivo. La comunalidad evidencia nuestras interrelaciones con el mundo humano y no humano, lo que permite valorar el papel que juega el cuidado mutuo. ▀

5. Es mi traducción de la expresión de Gibson-Graham (2020) *becoming in common*.

## Referencias

- Agarwal, B. «El debate sobre género y medio ambiente: Lecciones de la India». (2004). Vázquez García, V. y Velázquez Gutiérrez, M. (comp). *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM-PUEG, CRIM; Colegio de Posgraduados; Centro Internacional de investigaciones para el desarrollo. pp. 238-285.
- Bauhardt, C., y W. Harcourt (eds.), 2019. *Feminist Political Ecology and the Economics of Care. In Search of Economic Alternatives*. Nueva York, Routledge.
- Blásquez Martínez, L., 2012. «La Ciudad de México y sus fronteras ecológicas. Reformulaciones espaciales, representativas y de poder en torno a la conservación de las tierras rurales como valores ecológicos». *Nueva Antropología*, 77, pp. 155-177.
- Cabnal, L., 2020. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yalá». En: L. Cabnal y Acsur-Las Segovias, *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Barcelona, Acsur.
- Calvo, D. (2004). «Politicidad, reflexividad y auto-referencia organizada ¿Estamos hablando de política?». *VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad. Disponible en: <https://cdsa.academica.org/000-045/351.pdf>
- Daly, M., 1978. *Gyn/Ecology. The Methaethics of Radical Feminism*. Boston, Beacon.
- De Beauvoir, S., 2017 [1949]. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra.
- D'Eaubonne, F., 2000. «What Could an Ecofeminist Society Be?». *Ethics and Environment*, 4 (2). pp. 179-184.
- Di Méo, G., 1996. *Les territoires du quotidien*. París, L'Harmattan.
- Gibson-Graham, J. K., 2020. *The Handbook of Diverse Economies*. Northampton, Edward Elgar.
- Godelier, M., 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, Taurus.
- Gudynas, E., 2004. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo, Coscoroba.
- Haraway, D. J., 2016. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Madrid, Consonni.
- Haraway, D. J., 2019a. «Cuando las especies se encuentran». *Tabula Rasa*, 31, pp. 23-75.
- Haraway, D. J., 2019b. Manifiesto de las especies de compañía. Vitoria, Sans Soleil.
- Harcourt, W., y A. Escobar (eds.), 2007. *Las mujeres y las políticas del lugar*. México D. F., UNAM/PUEG.
- Harvey, D., 2005. *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*. Buenos Aires, Clacso. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>, consultado el 20 de marzo de 2021.
- Quijano, A., 2014. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Clacso.
- Marchese, J., 2019. «Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio. Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia». *Entrediversidades*, 2 (6), pp. 9-41. Disponible en: <http://www.entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/131>, consultado el 20 de marzo de 2021.
- Massey, D., 1994. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis, University of Minnesota.
- McDowell, L., 2000. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid, Cátedra.
- Merchant, C., 2020. [1980]. *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Madrid, Comares.
- Ortner, S., 1996. *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon.
- Roncayolo, M. (2002). *Lectures de villes: formes et temps*. Marseille: Parenthèses.



- Santos, M., 2002. «Mode de production technico-scientifique et différenciation spatiale». *STRATES. Matériaux pour la recherche en Sciences Sociales*, Disponible en: <https://journals.openedition.org/strates/536>, consultado 4 de febrero del 2021.
- Segato, R., 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Shiva, V., 1988. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo, Horas y Horas.
- Svampa, M., 2015. «Commodities Consensus. Neextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America». *The South Atlantic Quarterly*, 114 (1), pp. 65-82.
- Tzul Tzul, G., 2016. «Lo indígena en clave communal». En: S. C. Tz'ikin, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Guatemala, Maya Wuj.

# Rumiarse nuestras heridas. Del dolor social a la potencia colectiva

Daniel Pena\*

**Resumen:** El artículo explora de manera conceptual la posibilidad de procesar en espacios colectivos, grupales o personales las múltiples heridas de nuestras biografías como motor de problematización y potenciación colectiva. Tomando como base el entrecruzamiento de ecología política, afectividad ambiental y sociología de cuerpos y emociones, se reflexiona sobre las heridas sociales que componen nuestra memoria corta y larga en medio de relaciones de poder y depredación. Se focalizan los modos en que el «dolor se hace callo», especialmente en la desafectación de la violencia hacia lo humano y no humano. Por último, se propone una concepción de la política como continua (re)composición de la vida (en común), en contraste con la idea de la reproducción de la vida, a partir de la etimología de las palabras *composición* y *producción*.

**Palabras clave:** dolor social, herida ambiental, potencia colectiva, extractivismo

**Abstract:** The article explores in a conceptual way the possibility of processing in collective, group and personal spaces the multiple wounds of our biographies as a motor of problematization and collective empowerment. Taking as a base the intersection of Political ecology, environmental affectivity and bodies and emotions' sociology; it reflects on the social wounds that make up our short and long memory in the midst of power relations and predation. It focu-

ses on the ways in which «pain becomes silent», especially in the disaffection of violence towards the human and non-human. Finally, a conception of politics as a continuous (re) composition of life (in common) is proposed, in contrast to the idea of the reproduction of life, based on the etymology of the words composition and production.

**Keywords:** social pain, environmental wounds, extractivism

## Introducción

La reflexión que se despliega a continuación es un intento por darle forma a algunas intuiciones, corazonadas, incomodidades que se despertaron durante 2020 a partir de tres grandes mojonos.

El primer movimiento sucedió al tomar contacto con la entrevista que Ana Cacopardo realizó a Silvia Rivera Cusicanqui, en el programa Historias debidas de Canal Encuentro. En dicha entrevista Silvia hace explícita la encarnación de un sufrimiento que atraviesa de manera contradictoria su historia personal, una herida colonial que padece como mestiza: el «complejo de aguayo», aquel desprecio hacia su «madre de cuidados» indígena que el poder colonial le impuso a temprana edad a través de su familia mestiza, privándola de todo un mundo, saber y sensibilidad muy cercanos desde el afecto de dicha mujer.

\* Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales.  
E-mail: danielpenav@gmail.com.

La segunda inquietud surge en una conversación con compañeros docentes de la Universidad de la República, en la que Diego Castro, docente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, sugiere que es necesario y urgente trabajar sobre nuestra historia personal para identificar la herida colonial, en un país como Uruguay donde el exterminio y etnocidio indígenas calaron muy hondo. Plantea que, para la mayoría de los universitarios descendientes de migrantes europeos, una afectación clara del proceso colonial implica desconocer nuestros ascendentes más allá de dos o tres generaciones, y la desconexión que esa fractura histórica implica con el territorio y su habitabilidad, tanto de nuestros ancestros como de los pueblos originarios que efectivamente vivían en estas tierras. De nuevo la insistencia en la contradicción que nos habita como dominantes-opresores (blancos, varones cis, profesionales, adultos, etc.) que padecen en el mismo movimiento la violencia reproducida.

En tercer lugar, la necesidad de ordenar una insistencia que atravesó mi práctica como docente terciario de Sociología y Sociología de la Educación, en la que intenté en cada encuentro enlazar las diferentes teorías y enfoques críticos trabajados con la encarnación personal en las historias de los y las estudiantes. La potencia que esto tuvo en los procesos de enseñanza-aprendizaje, así como en las producciones colectivas del alumnado, me reflejó la relevancia de componer dispositivos que elaboren el dolor social encarnado desde la experiencia grupal y la comprensión de las relaciones de poder múltiple.

Estos tres mojones me dejaron rumiando, digiriendo una y otra vez, desde el sentipensar, la doble cara de la violencia del poder: no solo se trata de un poder productivo además de repressivo, como ya adelantaba Foucault (2007), sino que estas relaciones de poder múltiples dejan surco, huella de dolor y pérdida de mundo tanto en oprimidos como en opresores, en dominantes como en dominados, claramente en formas, volúmenes y efectos desiguales y diferenciales, pero constituyen las biografías de todas las personas,

y por tanto, aunque resulte polémico, es central su elaboración colectiva si deseamos construir mundos más justos, libres, diversos, creativos y amorosos.

La sociología de cuerpos y emociones (Scribano, 2009) propone comprender la biografía individual como la inscripción (grafía, escritura, marca) de las relaciones socioambientales en nuestra vida, en nuestro soporte vital: el cuerpo. Nuestras heridas, por más singulares, íntimas, domésticas o azarosas que parezcan, tienen siempre un componente que nos remite a relaciones de poder a nivel social.

En este sentido, los feminismos nos dejan importantísimos aprendizajes, tanto al lograr visibilizar que lo personal es político, como al insistir en la deconstrucción y problematización de las múltiples formas de violencia y opresión sobre las mujeres y disidencias, así como en las transformaciones urgentes y necesarias de los varones en nuestras matrices de masculinidad hegemónica (violencia, concentración de la palabra, cosificación de mujeres y disidencias, etc.), como dos caras de la misma moneda.

De alguna manera, el continuo indiferenciado entre lo infrapersonal, lo individual, lo social y lo comunitario (Guattari, 1996), los múltiples entrecruzamientos de dichas escalas, nos permite procesar colectivamente nuestros afectos desde lo micro hasta lo macro, y desde las estructuras de jerarquías múltiples hasta las experiencias cotidianas, en un movimiento pendular que podría colaborar a profundizar nuestra comprensión de los mundos y tramas de vida que habitamos y nos habitan (Giraldo y Toro, 2020) y potenciar nuevos haceres transformadores. Procurar desarmar la dicotomía de la transformación macrosocial como enfrentada al cambio personal a través de dispositivos terapéuticos, artísticos, educativos, culturales, comunitarios. No puede realizarse un potente cambio sociopolítico si nuestras heridas siguen abiertas y sangrando, así como estas no pueden cicatrizar y dejarnos construir mundos dignos de ser vividos si no movilizan y cuestio-

nan las relaciones de poder que las produjeron más allá de nuestra historia personal.

Todo esto parte de un planteo central: encarnamos una contradicción-tensión por el entretendido de heridas múltiples que componen nuestra biografía, de relaciones de poder y dominación entrelazadas y por momento contrapuestas, que nos posicionan en algunas instancias como dominantes y en otras como dominados, pero siempre en el padecer de esa violencia ejercida sobre otros y nosotros mismos a la vez. Las heridas son siempre simultáneas: coloniales y racistas, heteropatriarcales, antropocéntricas, depredatorias, adultocéntricas, de clase, capacitistas, racionalistas, etc. Ninguno de estos planos tiene primacía o es el origen de los otros, sino que conforman un tejido de resonancias mutuas y amplificaciones que nos atraviesan a cada minuto.

Todas las personas pasamos en algún momento por posiciones de opresión y dominación de una «otredad inferior», desde el momento que comprendemos, por ejemplo, que las relaciones adultocéntricas atraviesan todos los vínculos sociales. Todos tomamos el lugar de adultos en algún momento, y ese es un hecho crucial para comprender el padecer común. A su vez, como señala Duarte (2012), la construcción de la adultez como categoría dominante en la jerarquía de las clases de edad constriñe los posibles, significa una pérdida de mundo, una disminución de capacidades y potencialidades. En el propio movimiento de definir a la infancia, adolescencia y vejez como inferiores, las personas adultas perdemos toda aquella acción, sensación y pensamiento que pueda verse como infantil, de eterno adolescente o viejo, por ejemplo, en el tipo de movimientos permitidos, el juego, la actividad improductiva, las pasiones inapropiadas, la contemplación. Lo mismo puede señalarse sobre la condición de humano antropocéntrico y depredatorio, la construcción de masculinidades hegemónicas (en la que insiste Rita Segato, por ejemplo), blancos eurocéntricos, burgueses acumuladores de capital, etc.

Si aceptamos esa contradicción fundamental que nos habita y habitamos cotidianamente, entonces se nos plantea el desafío que sugeríamos en otra reflexión: «¿cómo no ser fascistas con el fascismo?» (Pena, 2020), ¿cómo salimos de las posiciones «vanguardistas» y, por momentos, inquisidoras que devuelven violencia y opresión a las relaciones de dominación?, ¿cómo corrernos de ese lugar?, ¿cómo trascender la reacción violenta inicial que se desprende del dolor sufrido (entendible y necesaria para marcar el «basta», pero nunca suficiente) con el fin de componer transformaciones conjuntas?, ¿de qué manera o a través de qué dispositivos ir más allá del límite del hartazgo, procesar la herida y construir de forma colectiva?

Giraldo y Toro (2020), con su propuesta de epistemo-estesis ambiental, denominan «regímenes afectivos» a los entramados de poder que modelan las sensibilidades, determinan lo que es posible o no sentir y percibir y generan rieleos afectivos, códigos culturales que definen cómo y por dónde circulan los afectos entre cuerpos, humanos y no humanos. Scribano (2009), a partir de la sociología de cuerpos y emociones, pone el foco en que las relaciones de dominación del capitalismo depredatorio neocolonial configuran una serie de regulaciones de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social que encauzan la tríada percepción-sensación-emoción, en una tensión continua entre la anestesia social de los aparatos de sujeción y las prácticas intersticiales que escapan a la lógica del capital. Ambos autores ponen el énfasis en un punto central para nuestra reflexión: las relaciones de poder modelan nuestros afectos<sup>1</sup>, definen-producen (nunca de manera total) lo que es posible e imposible percibir y sentir, y así inscriben en los cuerpos ciertos padeceres que van generando puntos ciegos, anestesia, callos. Estas distintas metáforas conceptuales se refieren a la producción sistemática de insensibilidad sobre algunas dimensiones de nuestra vida y ciertas relaciones

1. Sería interesante poder desarrollar las tensiones, puntos de encuentro y disenso entre las conceptualizaciones sobre afectos, sensibilidad, emociones y sentimientos, que por momentos resultan enmarañadas en esta reflexión.

(humanas y no humanas) que la componen, a partir de tramas de poder que ordenan lo perceptible, la atención y las emociones, y en especial por la persistencia de cierto dolor social que requiere ser anestesiado, naturalizado, para poder soportar y sobrevivir en medio de la injusticia depredatoria.

Este dolor social, distribuido desigualmente según todos los planos de las relaciones de poder ya mencionadas, configura puntos ciegos en nuestro sentir y hacer en relación con el mundo que habitamos y nos habita. Pero, además, es aprovechado (o cooptado) por una serie de dispositivos que lo utilizan como energía creativa-destructiva acumulada para sus propios fines. Continuamente nuestras heridas sociales son capturadas por dispositivos que las explican, modelan y enlazan a algún tipo de trascendencia que nos quita potencia y autonomía, y se presentan a sí mismas como herramientas subsanadoras de las consecuencias: el mercado-consumo, los partidos políticos, el circuito Estado-ciudadanía-derechos, el fascismo y la religión.

Estos dispositivos tienden a posicionarnos en lugares de pasividad y obediencia, aprovechando la «plusvalía afectiva» que surge de nuestro dolor social para potenciar su propia plataforma, y a llevarnos a evitar asumir la herida sufrida y generada en otros (humanos y no humanos) más que como carga: culpa, resignación, expectativa-dependencia de una trascendencia que transforme el padecer.

Por ejemplo, la política alimentaria capitalista, cimentada en la producción del hambre como fantasma base para la resignación a la explotación y depredación de la acumulación de capital, presenta a la economía de mercado como la mejor forma de gestionar y distribuir la «escasez» (mito base del capital que convierte bienes comunes en bienes escasos para su mercantilización), mientras que individualiza culpabilizando a los pobres y excluidos-expulsados por el no acceso al alimento a través del salario-mercado. De esta manera, el dolor social del hambre es

capturado por la economía de mercado, que esconde sus dinámicas estructurales de desigualdad e inmoviliza a los individuos, absorbiendo su impulso transformador al espejarles su culpa individual por una mala inserción en el mercado laboral, basado en el supuesto de un mercado meritocrático perfecto.

Sin embargo, nuestras experiencias y prácticas cotidianas siempre desbordan estas pretensiones de captura, y nos enfrentan continuamente a estas preguntas: ¿cómo hacernos cargo de la herida social que habitamos, para pasar a la potencia colectiva?, ¿qué formas encontramos de elaborarlas en conjunto para tomar impulso transformador desde allí? Desde espacios educativos, artísticos, comunitarios, huertas colectivas, movimientos sociales y ambientales, cooperativas de trabajo y vivienda, círculos de mujeres o varones, sindicatos, ollas y merenderos populares, intervenciones performáticas, espacios de memoria y justicia, etc., se despliegan formas infinitamente heterogéneas de rumiarse nuestras heridas sociales e impulsar expansiones de nuestra sensibilidad, empatía y entramados vitales.

Hacernos cargo de las múltiples formas de violencia y dominación que reproducimos como opresores implica a la vez: *a)* un continuo intento y una disposición a restaurar el daño producido, a sanar el lazo fracturado; *b)* deconstruir nuestros modos de existencia privilegiados y su encadenamiento con macroestructuras de poder; *c)* abrir mundos que fracturen los mandatos que el lugar de poder nos inscribe en los modos de pensar, sentir y hacer; *d)* asumir y digerir también el dolor que genera producir dolor en otros (humanos o no humanos), desde el momento que la empatía<sup>2</sup> nos devuelve en nuestros cuerpos el padecimiento ajeno.

2. Omar F. Giraldo plantea: «Ciertamente, la empatía no siempre genera una respuesta positiva para la defensa del lugar. Es posible que podamos cerrarnos al sentir culpa, vergüenza o miedo, pero también abrimos al emocionarnos con enojo, culpa, vergüenza, deseo o gratitud. En realidad, la respuesta política frente a la destrucción está más motivada por amalgamas de emociones gatilladas por la empatía. Así, podemos sentir dolor-indignación-esperanza y motivar nuestro accionar, pero también podemos entrar en un bucle de dolor-miedo-desesperanza, lo que aletarga nuestra respuesta política» (Giraldo, 2020: 77).



Este proceso de hacernos cargo de la violencia ejercida se enlaza de forma compleja y por momentos incomprensible con los procesos de elaboración de la herida que las relaciones de poder inscriben sobre nuestros cuerpos oprimidos. La desarticulación de las lógicas de culpabilización y dependencia incorporadas-naturalizadas lleva a enfrentar la «crueldad» (Segato, 2018) en sus rasgos más duros de injusticia y arbitrariedad, lo que nos permite configurar y enunciar un límite y un más allá autónomo: una barricada; un corte a nivel micro y macrosocial al despojo, violencia y sometimiento; el despliegue de procesos de experimentación y expansión de la potencia que trascienden los mandatos del poder.

Ambos movimientos personales y colectivos tienen tres puntos de apoyo cruciales: el abordaje, desde múltiples formas, de la memoria personal, comunitaria y social; la permanencia en un estado de vulnerabilidad recíproca entre las personas involucradas, y la expansión de la sensibilidad. Rumiar nuestras heridas sociales desde la tríada memoria-vulnerabilidad-sensibilidad permite dar espacio a las potencias colectivas sanadoras y creadoras de otros modos de existencia, hacer grietas en el muro de la tríada dominante de anestesia-culpa-presente inconforme.

## Nuestras heridas ambientales

Rumiar nuestras heridas ambientales nos sitúa en el doble lugar contradictorio de oprimido-opresor,<sup>3</sup> ya que desde las lógicas antropocéntricas sometemos de maneras directas e indirectas a lo que concebimos como «naturaleza» cotidianamente, mientras que desde el enfoque de justicia ambiental se nos hacen visibles las desiguales formas de padecer el ecocidio y las consecuencias que esto tiene en nuestra vida según las posiciones que nos fueron asignadas en las jerarquías socioeconómicas múltiples, bajo el patrón de concentración de las ganancias y privilegios, socialización de los daños, riesgos y padeceres.

3. Sería importante reflexionar con más profundidad en otro texto acerca de la dicotomización de estas posiciones en las relaciones de poder.

Revisar nuestra historia personal, familiar, comunitaria y social, identificando y desentrañando aquellas situaciones y acciones donde logramos percibir el daño y dolor generado en el ambiente, a la vez que cuestionamos todas aquellas privaciones-reducciones de mundo que tenemos naturalizadas por la destrucción histórica acumulada (especies que nunca conoceremos, ríos y arroyos en los que nunca podremos estar por los altos niveles de contaminación, etc.), nos permite acercarnos paulatinamente a la expansión de la sensibilidad necesaria para transformar nuestros modos de habitar y ser habitados.

La herida ambiental, como todo dolor de las tramas de poder, tiene una inscripción directa y brutal sobre nuestro cuerpo, de manera cotidiana, que es urgente visibilizar: desde la imposibilidad de consumir agua potable por falta de mecanismos cada vez más caros y complejos de filtros (debido a las cada vez peores condiciones de contaminación de ríos y arroyos de nuestros territorios), pasando por la necesidad de uso de filtro solar por la amenaza de cáncer de piel tras el daño sistemático a la capa de ozono y la pérdida de capacidad auditiva por excesivo uso de auriculares y aparatos sonoros que tapen el ruido de la ciudad, hasta las múltiples enfermedades crónicas asociadas al ecocidio que la epidemiología crítica y la salud socioambiental denuncian y comprueban científicamente desde hace años. Estos son solo algunos ejemplos de las múltiples y heterogéneas formas en que las relaciones de poder y dominación antropocéntricas ecocidas afectan nuestro cuerpo; será un proceso singular de cada colectivo o comunidad en su territorio desentramar con sus propios modos las formas en que estas heridas se hacen materia (carne, tierra, agua, aire, etc.).

Siguiendo los planteos de varios pensadores y pensadoras sobre el tema (Herrero, 2015; Escobar, 2014, Giraldo y Toro, 2020), podríamos decir que padecemos y sostenemos una violencia ontológica de la fractura o separación entre lo humano y lo no humano. Esta ficción sostenida por cientos de años ha tomado diferentes for-

mas y teorías, pero se basa en la necesidad de distinguir al humano del resto de la vida y, en el mismo movimiento de distinción, jerarquizarlo asumiendo el rol de dueñidad (Giraldo y Toro, 2020) y sometimiento sobre todas las tramas de la vida.

Como sugerimos antes, siguiendo los planteos de Giraldo y Toro (2020), estos regímenes de poder configuran procesos de desafectación, insensibilidades producidas sistemáticamente. Esta desafectación a nivel de lo sensible, de lo que percibe nuestro cuerpo, de los encuentros negados o imposibilitados, opaca al mismo tiempo nuestros saberes prácticos, nuestra atención a los ciclos y relaciones de la vida, nuestros saberes ambientales. Así se construyen ficciones de autosuficiencia humana que insisten en profundizar la barrera entre humanos y no humanos, en invisibilizar la trama de interdependencia y ecodependencia (Herrero, 2015) que sostiene la maraña de vida como cuerpos-entre-cuerpos (Giraldo y Toro, 2020).

En los diferentes territorios latinoamericanos esta violencia ontológica toma trazos singulares. Sin embargo, podemos señalar dos grandes tendencias que se complementan y entrelazan: el extractivismo neocolonial y la ficción de autosuficiencia de las urbes.

Machado Aráoz (2012) propone pensar el avance del extractivismo neocolonial como un proceso de despojo para la acumulación del capital, basado en la extracción de inmensos volúmenes de materia y energía de cuerpos-territorios principalmente rurales y comunitarios, con fines de exportación como materia prima prácticamente sin elaborar hacia el norte global, incluida China, para satisfacer su voraz crecimiento de los patrones de consumo. Esta lógica del capital depredador sitúa a nuestros cuerpos-territorios en lugares de pasividad y dependencia del mercado global y la geopolítica, y reproduce el lugar impuesto históricamente desde la colonización de nuestro continente. Esto puede visualizarse en la reprimarización de las economías, la concen-

tración y extranjerización de la tierra, la imposición de contratos desiguales entre corporaciones transnacionales y Gobiernos nacionales, las graves afectaciones ambientales, etc. Todos procesos que Uruguay evidencia en las últimas décadas, incluso durante Gobiernos «progresistas», bajo el «consenso de los *commodities*» (Svampa, 2019). Es decir, el consenso de las élites políticas y económicas de profundizar el modelo extractivo con fines de exportación de materias primas, evidente en el rol protagónico que ocupan el monocultivo de soja transgénica, monocultivos forestales de eucalipto para producir celulosa, caña de azúcar para biodiésel, intentos de privatización del agua para riego, etc.

Machado Aráoz señala que esta violencia expropiatoria colonial implica una «separación radical entre determinados cuerpos y sus respectivos territorios» (2012: 58) y en simultáneo una violencia performática que sustituye los mundos de vida y sensibilidades locales para ajustarlas a los requerimientos del capital y su acumulación.

En paralelo, la desafectación urbana parte de una ficción de autosuficiencia en la que se sostiene a las personas que habitan las ciudades. Las casas o apartamentos, así como la ciudad en su conjunto, funcionan como una caja negra a la que casi mágicamente le llega energía y materia necesaria para sostener la vida humana, y hace desaparecer los residuos sólidos, líquidos y gaseosos. Evidentemente este ocultamiento de la relación de dependencia de las ciudades con su entorno (rural, marítimo, aéreo, etc.) obstruye la percepción cotidiana de los cuerpos humanos y su relación con la trama de la vida, hace desconocer el origen y descomposición de la materia y energía que utiliza, los procesos de transformación humana y no humana que esto requiere, sus tiempos y sus consecuencias. Esta ficción funciona a base de mediatizaciones cada vez más abstractas, con el eje en la tríada mercancía-salario-capital, y con la materialidad estética de un *packaging* y digitalización de los servicios cada vez más capilarizado en la cotidianidad. Asimismo, cuando las graves consecuencias del modo de existencia

ecocida logran hacerse notar en las urbes, rápidamente se instala el discurso tecnocrático de sentido común que plantea que el avance de la tecnología nos salvará de los problemas ambientales, en una suerte de círculo interminable de lucro con el daño.

Retomando la idea de fractura entre cuerpo y territorio, la ficción urbana es un impulso a la desterritorialización o una sustitución del cuerpo-territorio real (hacer-alimento-cuerpo) por el abstracto (salario-encuentro mercantilizado-cuerpo). Los cuerpos ficcionados como individuos independientes pierden el anclaje territorial y la velocidad propia de los tejidos de la vida, para quedar abstraídos —bajo la axiomática del capital (Deleuze, 2010)— en una tenue pertenencia barrial en el mejor de los casos, separados radicalmente del origen concreto de la materia y la energía que los componen y mantienen con vida. El encadenamiento ciudadano-consumidor, con su base en el aparato Estado-mercado, es el fruto más complejo y efectivo de esta ficción, que remite toda necesidad y acción al circuito de los derechos (definidos y protegidos por el Estado) y los bienes vueltos mercancías.

Si bien estos procesos son agresivamente explícitos en las políticas neoliberales, toman en el progresismo un carácter sutil, pero no por ello menos efectivo. Proponemos como hipótesis que el origen eurocéntrico y el impacto que la herida de la pobreza periurbana producen en la sensibilidad progresista operan como un espejo-culpa que no permite ver más allá de las periferias urbanas. Simplificando, podríamos decir que tanto los cuadros políticos como técnicos, así como las bases del progresismo uruguayo, tienen como horizonte político un modelo urbano-desarrollista-eurocéntrico, claro en los enfoques de sus políticas y discursos (Santos, 2020), que al contactar con la pobreza y exclusión periurbana sufren un impacto que les espeja sus propios privilegios en forma contradictoria de solidaridad-culpa, lo que les imposibilita comprender más allá del presente concreto, y entender el origen estructural histórico-ecológico-colonial de dicha realidad de pobreza.

Este espejo de la pobreza periurbana oculta un ciclo profundo de reproducción de la violencia ecológico-política: las políticas de promoción y subvención del extractivismo para obtener algunas divisas generan y profundizan procesos de expulsión directa e indirecta de pequeños productores rurales que pierden sus medios de existencia y pasan a engrosar las periferias de asalariados, trabajadores precarios y excluidos-expulsados, para ser luego «incluidos» como consumidores-ciudadanos. La sensibilidad progresista pretende incluir por vía de políticas sociales a quienes su propio modelo de desarrollo extractivista reforzó en la exclusión y desposesión de medios de existencia. En ese mismo ciclo, la perversidad de esta política implica la profundización de su red clientelar partidaria a través de la asistencia focalizada, que evita la creación de lazos autogestivos o comunitarios, bajo el supuesto de que las personas excluidas-expulsadas necesitan un cambio subjetivo que las revincule con las políticas universales.

## Conclusión

Para cerrar estas reflexiones, proponemos explorar una forma de política de transformación socioambiental a partir de la sensibilidad de cuerpos-territorios, que se entienda como *la continua (re)composición de la vida (en común entre humanos y no humanos)*. Partiendo de las concepciones de lo común y lo comunitario (Gutiérrez Aguilar, 2018) como los entramados para la reproducción simbólica y material de la vida, deseamos abrir el cuestionamiento de la carga histórica que contiene el concepto de producción.<sup>4</sup>

Si bien implicaría una investigación etimológica más profunda, inicialmente sugerimos que *producción* tiene en su origen prolongar, extender, guiar, hacer crecer, procrear, conducir, llevar hacia su fin. Sobrevuela una noción de mando o liderazgo hacia el futuro, propia de las con-

4. Sin desconocer la lucha política histórica de los feminismos que dan base a esta concepción, al visibilizar la esfera reproductiva como el pilar negado de la sostenibilidad de la vida, y su cuestionamiento al marxismo ortodoxo.

cepciones modernas antropocéntricas. Mientras que la idea de composición tiene en su origen juntar, encastrar, ordenar, simetrizar, poner en común, sincronizar, restituir. En contraste, es un concepto muy utilizado en las artes por su clara referencia a la proporcionalidad y la estética, la conjunción de la diferencia y la construcción presente común. Un sentido inmanente del vivir como intento de obra de arte colectiva (incluyendo lo no humano) que requiera afinar la comprensión, sensibilidad y comunicación de procesos indeterminados e inconclusos.

Rumiar nuestras heridas sociales, desde las huellas en nuestros cuerpo-territorios, con la insistencia en la memoria-vulnerabilidad-sensibilidad, está gestando en nosotros, y nos dará en el futuro, impulsos colectivos para la (re)composición de la vida (en común), en modos más justos, creativos y amorosos. ■

## Referencias

- Deleuze, G., 2010. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.
- Duarte, C., 2012. «Sociedades adultocéntricas». *Última Década*, 36, pp. 99-125.
- Escobar, A., 2014. *Senti-pensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Unaula.
- Foucault, M., 2007. *Historia de la sexualidad*. México D. F., Siglo XXI.
- Giraldo, O., e I. Toro, 2020. *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, El Colegio de la Frontera Sur, Universidad de Veracruzana.
- Guattari, F., 1996. *Caosmosis*. Buenos Aires, Manantial.
- Gutiérrez Aguilar, R., 2018. «Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político». En: R. Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*. Oaxaca, Casa de las Preguntas.
- Herrero, Y., 2015. «Apuntes introductorios sobre el ecofeminismo». *Boletín del Centro de Documentación Hegoa*, 43, pp. 53-62.
- Machado Aráoz, H., 2012. «Los dolores de nuestra América y la condición neocolonial». *Observatorio Social de América Latina*, 13 (32), pp. 51-66.
- Pena, D., 2020. «Domesticar nuestra crítica». *Bajo el Volcán*, 2, pp. 305-318.
- Santos, C., 2020. *Naturaleza y hegemonía progresista*. Buenos Aires, Pomaire.
- Scribano, A., 2007. «La sociedad hecha callo. Conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones». En: A. Scribano (comp.), *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba, Jorge Sarmiento.
- Scribano, A., 2009. «A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?». En: C. Figari y A. Scribano (comp.), *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, Ciccus.
- Segato, R., 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Svampa, M. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Alemania, CALAS.

# Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas

Astrid Ulloa\*

**Resumen:** Las acciones colectivas de defensa territorial frente a los extractivismos de las mujeres indígenas han visibilizado los cuerpos-territorios, los conocimientos y las emociones, lo que ha implicado un posicionamiento político que responde a ontologías y epistemologías diversas en torno a ser, estar y sentir con y en el territorio. Cuerpos-territorios que implican relaciones embebidas y encarnadas en procesos colectivos entre humanos y no humanos, y relaciones de reciprocidad y afectación espiritual mutua y en red. Son colectividades en acuerpamiento que parten de feminismos indígenas y actúan frente a las injusticias ambientales y territoriales, contra violencias tales como feminicidios, ecocidios y epistemicidios. Los feminismos indígenas aportan a las ciencias sociales replanteamientos conceptuales y metodológicos de lo político, lo espacial y lo colectivo, a partir de su fluidez y relacionalidad, que buscan transformar el capitalismo a partir de la defensa de la vida.

---

**Palabras clave:** feminismos indígenas, cuerpo-territorio, acuerpamiento, políticas de vida, redes de vida

---

**Abstract:** The collective actions of indigenous women for territorial defense against extractivisms, have made the bodies-territories, knowledges and emotions visible, which implies a political position that responds to diverse ontologies and epistemologies around being and feeling with and in the territory. Bodies-territories that imply relationships embedded and embodied in collective processes among humans and non-humans and relationships of reciprocity and mutual spiritual affectation and networks. They are collectivities in «acuerpamiento» that arise from indigenous feminisms and act against environmental and territorial injustices, and against violence such as femicides, ecocides and epistemicides. Indigenous feminisms contribute to the conceptual and methodological rethinking in social sciences of the political, the spatial and the collective, based on their fluidity and relationality, which seek to transform capitalism based on the defense of life.

---

**Keywords:** indigenous feminisms, body-territory, acuerpamiento, politics of life, networks of life

---

---

\* Profesora titular, Universidad Nacional de Colombia.  
Investigadora Mecila.  
E-mail: astridulloa1@gmail.com.



## Introducción

En América Latina los movimientos indígenas consolidaron muchas de sus demandas desde la década de 1970 y protagonizaron procesos de resistencia en la búsqueda del reconocimiento de su autonomía y autodeterminación (Bengoa, 2000; Brysk, 1994; Van Cott, 1994; Varese, 1996). Los movimientos de mujeres indígenas emergen desde la década de 1990, a partir de los procesos que lideraban demandando la visibilización de su participación política y el reconocimiento de sus voces y sus derechos, tanto en sus organizaciones como en los movimientos indígenas (Pequeño, 2009).

Las mujeres de diferentes pueblos indígenas empezaron a consolidar relaciones con otras a través de redes internacionales y de su participación en escenarios nacionales y transnacionales étnicos y ambientales. Paralelamente, las acciones colectivas de las indígenas en defensa territorial frente a los extractivismos han visibilizado la relación cuerpo-territorio, lo que ha implicado un posicionamiento político que responde a ontologías y epistemologías diversas en torno a ser, estar y sentir con y en el territorio. Las mujeres indígenas han cuestionado las propuestas feministas hegemónicas y han abierto un espacio inédito de replanteamiento no solo de lo político en torno a género y feminismos, sino también de otras categorías centrales en los debates ambientales, territoriales y socioculturales.

En estos contextos, argumento que las mujeres indígenas y sus propuestas conceptuales y metodológicas han generado replanteamientos de las ciencias sociales sobre lo político, lo espacial y lo colectivo, a partir de su fluidez y relación. Dichos replanteamientos se dan en torno a relaciones multiescalares para buscar el reconocimiento en nuevos espacios de participación en defensa de la vida. Plantean otras maneras de lo político, en escenarios locales, nacionales y globales. En el ámbito de lo territorial, visibilizan el cuerpo-territorio, los conocimientos y las emociones, como la defensa de los no humanos,

y redefinen lo ambiental-territorial. En el plano de lo colectivo, buscan el reconocimiento de sus acciones, de su actuar en movimiento y acuerpar ante las violencias. Sus propuestas y demandas buscan transformar el capitalismo por medio de la defensa de la vida.

Este texto parte de mi experiencia y de las relaciones que he establecido durante varios años con mujeres indígenas y algunas de sus organizaciones en Colombia, que comparten elementos y dinámicas con diversos pueblos y mujeres de otros contextos. Asimismo, retomo los debates, planteamientos y voces de algunas académicas, intelectuales y lideresas indígenas, y presento algunas de las reconfiguraciones que han generado sus aportes en autoras de las ciencias sociales. El texto se desarrolla en cinco partes. «Emergencia de los feminismos indígenas» da cuenta de las acciones y procesos relacionados con las mujeres indígenas en torno a género y feminismos y frente a los extractivismos. «Repolitizar la vida» expone los procesos de participación política y otras maneras de hacer política en torno a la defensa de la vida. «Defender los cuerpos-territorios» muestra las acciones frente a las violencias que afectan las relaciones embebidas en procesos colectivos entre humanos y no humanos. «Colectivizar las acciones» presenta las resistencias que han permitido visibilizar y confrontar las relaciones de poder, las violencias y desigualdades hacia las mujeres. Finalmente, reflexiono sobre las reconfiguraciones que implican las propuestas de las mujeres indígenas para las ciencias sociales en lo conceptual y lo metodológico, en relación con lo político, lo espacial y lo colectivo.

## Emergencia de los feminismos indígenas

Las demandas y luchas de las mujeres indígenas se han articulado recientemente a las discusiones sobre la categoría de género y los feminismos. Esto ha generado críticas y distanciamientos de los feminismos hegemónicos, así como posicionamientos y replanteamientos de feminismos indígenas que responden a diferentes trayecto-

rias, procesos y enfoques contextualizados histórica y socioculturalmente, que dan cuenta de dinámicas coloniales y de su participación, sus propuestas y sus apuestas políticas.

Las mujeres indígenas pertenecientes al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por medio de La Ley Revolucionaria de Mujeres (1993), se han convertido en un referente para los feminismos indígenas. Las zapatistas plantearon igualdad y justicia dentro de sus pueblos y en los procesos políticos, lo que influyó en mujeres de otros pueblos. En la actualidad, en procesos relacionados con experiencias territoriales y dinámicas colectivas o individuales en sus territorios, las indígenas reclaman el reconocimiento de sus diferencias como mujeres, en contextos políticos dentro de sus organizaciones o en la interlocución con actores externos y no indígenas. Asimismo, las mujeres indígenas de diversos pueblos exigen sus derechos a nivel interno y el reconocimiento de su autonomía y de las relaciones cuerpo-territorio a partir de sus conceptualizaciones como mujeres en diálogo con redes y alianzas de otras mujeres indígenas (Méndez, 2007; Cabnal, 2010, 2015 y 2017; Paredes, 2010).

Tarcila Rivera, en una entrevista para el diario *El Salto* en 2018, contestó a la pregunta sobre las prioridades del feminismo indígena:

La primera es el cumplimiento del derecho colectivo a la tierra, al territorio y a los recursos naturales, porque es el espacio desde donde nos desarrollamos. La segunda tiene que ver con los derechos a no ser violentadas: ni en el territorio, porque estamos contra las guerras, expropiaciones y avasallamientos, ni en nuestros cuerpos. Nosotras ya no hablamos de violencia, hablamos de violencias. Otras prioridades son el desarrollo económico, la educación, la salud y la participación política, desde la comunidad y hacia arriba. Y muy importante, todo lo vemos de forma intergeneracional (Rivera, 2018: 1).

Por otro lado, las mujeres indígenas (académicas, activistas y lideresas, entre otras) han estado relacionadas con la categoría de género y los diferentes feminismos latinoamericanos (autónomos, decoloniales, populares, antirracistas, del Sur e inclusivos, entre otros), pero de igual manera han tomado distancia de estas perspectivas, para posicionar sus propias maneras de ser mujeres de acuerdo con contextos históricos y culturales. Las discusiones sobre feminismos, géneros y mujeres han permitido reconocer derechos y visibilizar las violencias (coloniales, desarrollistas, neoliberales, patriarcales) y las relaciones desiguales que sufren las mujeres en los pueblos indígenas y las sociedades nacionales. De igual manera, demandan despatriarcalizar la sociedad, descolonizar los feminismos y la vida del capitalismo (Paredes, 2016). Estas discusiones permitieron a las indígenas abrir espacios políticos inéditos para replantear los feminismos hegemónicos y dar paso a la emergencia de sus posicionamientos como feministas indígenas y a sus propuestas sobre la vida y las relaciones entre hombres y mujeres con lo no humano, lo político y lo territorial (Cabnal, 2010; Paredes, 2016; Ulloa, 2020).

Hay diversas trayectorias y posicionamientos de las mujeres indígenas con respecto a los feminismos, los cuales están basados en otras ontologías y epistemologías. De acuerdo con algunas autodenominaciones de las mujeres indígenas o fruto de su relación con académicas no indígenas, dichos feminismos se han nombrado de diversas maneras: feminismos autónomos, feminismos comunitarios, feminismos comunitarios de Abya Yala, feminismos comunitarios-territoriales, feminismos territoriales, entre otros (Paredes, 2016; Gargallo, 2012; Ulloa, 2016 y 2020). Es difícil definirlos dado que para cada mujer indígena cambian las autoidentificaciones. Como planteó Tarcila Rivera, «las mujeres indígenas tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo» (Rivera, 2018: 1).

Con independencia de la diversidad de las autodenominaciones, desde sus feminismos, las mujeres indígenas han centrado sus acciones políticas frente a los extractivismos y el capitalismo, y han generado propuestas que aportan a las ciencias sociales y enriquecen los replanteamientos conceptuales y metodológicos de lo político, lo espacial y lo colectivo en torno a la defensa de la vida.

## Repolitizar la vida

Al ubicar la vida como eje de su accionar, las demandas de mujeres indígenas y su posicionamiento desde los feminismos indígenas a través de sus acciones individuales y colectivas han generado un debate sobre su visibilización política. De esta manera, sus propuestas han replanteado la idea de lo político al interpelar las categorías que homogeneizan a los pueblos indígenas en torno a demandas políticas desde nociones externas y en relación con los Estados, y al posicionar diversas acciones que ellas plantean como políticas, por ejemplo, sus conocimientos y la memoria como defensa territorial.

En el siglo XXI, ellas han confrontado el aumento exacerbado de violencias contra mujeres y territorios indígenas por el extractivismo, con acciones que responden tanto a procesos organizativos de y para mujeres indígenas liderados autónomamente como a la creación de liderazgos femeninos a través de escuelas políticas de formación con dinámicas culturales de defensa de la vida y procesos colectivos que articulan cuerpos-territorios, humanos y no humanos.

Por otro lado, las prácticas cotidianas, como ejercicio político de acción basado en sus conocimientos situados y relacionados con lugares específicos (como las chagras, el fogón y los tejidos), de socialización intergeneracional y de circulación de la memoria, permiten visibilizar sus conocimientos en escenarios de disputas políticas tanto internas como externas.

Sus demandas y posicionamientos han permitido repolitizar la defensa de la vida. Como lo plantea Yanitza Chindoy (2021: 1), «las mujeres caméntsas [Sibundoy, Colombia] luchamos por mantener viva la memoria de nuestro pueblo, resistiendo para garantizar a las presentes y nuevas generaciones una vida digna en nuestros territorios y en armonía con nuestra madre Tsbatsanamama». Las dimensiones políticas del accionar de las mujeres indígenas en la defensa territorial les han permitido establecer nuevas redes transnacionales y reconfigurar mecanismos inéditos de participación política en escenarios internacionales. Asimismo, han generado resistencia al replantear relaciones sociales y ambientales en diversas escalas, y han visibilizado las defensas territoriales a partir de sus conocimientos y posicionando sus perspectivas culturales mientras denuncian los impactos ambientales y territoriales. La lideresa wayúu Jazmín Romero, frente a la explotación del carbón de la mina Cerrejón y sus efectos sobre el agua y los arroyos en La Guajira, Colombia, plantea:

Territorio, para nosotros, es un ser vivo y representa a las mujeres wayúu. Mna es mujer, es la tierra. Juyaá es el que fecunda, que hace parte con todo lo que tiene que ver con el agua, ya sea lluvia, ya sean las fuentes hídricas, los ríos, los arroyos, etc. La relación nuestra con el arroyo Bruno principalmente representa, pues, las venas, es la vena de la tierra, es la vena de Woumainkat; y para nosotros cortar una vena significa la muerte. Entonces, esto tiene un alto de representatividad espiritual para nosotros, porque de ahí surge todo el soñar, el que hagamos prácticas de lo espiritual; lo realizamos en nuestro arroyo Bruno, ese es el significado. Esto no es arroyo que solo le importa a La Guajira, le importa a la nación, le importa al mundo entero porque todo se conecta (Romero, 2015).

De manera similar, las vivencias de las indígenas y sus demandas políticas y territoriales, por ejemplo, como mujeres mapuches, mayas y quechuas, entre otras, se expresan por medio

de la producción de representaciones estéticas, historias gráficas, literatura, cine, poemas o teatro, como otras maneras de hacer política que inciden en diversos contextos a partir de lo íntimo, los sentimientos, las emociones y lo cotidiano, y proponiendo nuevas demandas de reconocimiento en escenarios políticos multiescalares (Méndez, 2007 y 2020). Así lo expresa Edna Mena, comunicadora del pueblo nasa:

Hay que caminar la palabra, ver que estar en los medios es tejer y hacer sentir nuestra voz. No estamos en los medios solamente por estar, es para que nosotros mismos contemos nuestra historia, y si tenemos nuestros propios medios de comunicación, es para luchar contra la discriminación (Mena, 2013: 31).

Dice Mora (2015: 29) sobre las producciones mediáticas indígenas: «Encuentran en las obras que producen un instrumento para negociar utopías y deseos emancipadores en cuestiones de soberanía, ciudadanía, modelos de desarrollo económico y políticas culturales».

### **Defender los cuerpos-territorios**

Las perspectivas indígenas concibieron la relación cuerpo-territorio en el marco de sus categorías culturales, las cuales relacionan dimensiones y significados en lugares específicos como el sentido de pertenencia, identidad colectiva y emociones. Así, son «cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política» (Cruz Hernández, 2016: 44). En otras palabras, cuerpo-territorio responde a concepciones ontológicas y epistemológicas, y a construcciones colectivas de ser, hacer y sentir en interacción con el territorio y con lo no humano de manera encarnada, lo que permite la toma de decisiones, la organización política y la movilización asociada a lugares o sitios sagrados de relevancia simbólica, política y cultural (Cabnal, 2010).

Sentir desde el cuerpo-territorio en red, atravesado por relaciones de afectividad y reciprocidad con los seres vivos (tierra, montañas, agua, plantas), con sentimientos y emociones en las prácticas diarias en contextos situados, en lugares específicos y en tiempos especiales. Relaciones que complejizan las dinámicas espaciales y se tornan en procesos de interacción y de encuentros, porque también en el cuerpo-territorio se inscriben las violencias, el sentir, el ser, el soñar y la vida misma. Yanitza Chindoy (2021: 1) considera que cuerpo-territorio es «vivir reflexionando, es decir, el cuerpo y el territorio son reflejos de las reflexiones continuas de la vida de muchas mujeres. De acuerdo con las realidades que viven en los diferentes contextos, se reflexiona, se existe». María Cristina Valdez (2020: 189) explica que en su concepción mapuche «la noción *cuerpoterritorio* la asumimos como un solo concepto, en el que las partes que lo conforman se configuran la una con la otra».

El territorio y los no humanos son seres vivos que comparten vivencias y prácticas con los humanos en reciprocidad, en afectación mutua y en red. Consecuentemente, cuando hay violencias contra los territorios, hay violencias contra los cuerpos, y viceversa, y estas dejan heridas, cicatrices y dolores. Estas violencias son experimentadas por las mujeres como consecuencia de los procesos coloniales y el patriarcalismo, pero también por las exclusiones y desigualdades estructurales sociales, ambientales y de género y etnicidad. Las mujeres indígenas confrontan las violencias a través de políticas cotidianas, defendiendo lo colectivo con sus cuerpos, configurando así estrategias inéditas de resistencia, de defensa de la vida y de luchas contra las violencias. Por ejemplo, las mujeres épera en Ecuador establecen sus prioridades políticas a través de su cuerpo, específicamente del útero, como resistencia espacial-corporal, al decidir tener o no hijos o hijas en contextos de violencia, y así encarnan propuestas de geopolíticas feministas decoloniales (Zaragocin, 2019).

Las mujeres indígenas interconectan una red de lugares bajo otra noción de espacialidad. Hay una territorialidad que responde a la articulación cuerpo-territorio y esto genera una altergeopolítica. Una noción geopolítica completamente diferente que parte de lugares específicos con dimensiones verticales y horizontales, que tiene que ver con su autodeterminación frente a procesos extractivos del subsuelo o del aire. Estos planteamientos se han articulado a los movimientos ambientalistas y feministas:

[El] territorio para la reproducción de la vida se ha puesto en la agenda feminista. El movimiento feminista se ha abierto al reconocimiento de los derechos colectivos culturales y territoriales, así como a otras formas de vivir y ser que, anteriormente, habían sido, o bien descartadas, o intentadas cambiar (Leinius, 2021: 215).

Esta relación también se ha expresado en las propuestas del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017: 7), el cual plantea:

Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos. Estas enseñanzas nos las mostraron compañeras de muchas partes de Latinoamérica sobre todo del mundo rural e indígena.

Paralelamente, se han dado otras aproximaciones al cuerpo en torno a los procesos colectivos a partir de epistemologías indígenas que confrontan la colonización de los cuerpos desde las propuestas del feminismo comunitario. En palabras de Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014: 98):

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.

Por lo tanto, podemos hablar de cuerpos-territorios en permanente interrelación, que representan un aporte a las espacialidades relacionales, y permiten la circulación de la memoria y la generación de alternativas, otras maneras de pensar, ser, estar y defender lo político de manera colectiva.

## Colectivizar las acciones

Las resistencias de los pueblos indígenas desde la conquista y la colonia se han organizado colectivamente en torno a las defensas territoriales y a las demandas de sus derechos. De igual manera, las acciones comunitarias o colectivas han permitido a las mujeres indígenas visibilizar relaciones de poder y desigualdades vividas, así como las conexiones emocionales y, sobre todo, el cuidado de la vida misma a través de la defensa territorial.

Colectivizar las acciones de defensa territorial, para Lorena Cabnal (2015: 1), se relaciona con lo que denomina *acuerpamiento*.

[...] *acuerpamiento o acuerpar* a la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se autoconvocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee de cercanía, indignación colectiva, pero también de revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación*.

Este concepto visibiliza y logra articular los debates anteriores de espacialidades y



territorialidades en torno a un accionar colectivo de las mujeres en movimiento; también se relaciona con procesos de sanación colectiva frente a las violencias vividas individual o colectivamente, y permite que los procesos afectivos ligados a lo espiritual fluyan en torno a la vida (Cabnal, 2017). El acuerpamiento de las mujeres indígenas ha logrado crear alianzas territoriales contra las violencias (colonialistas, patriarcales, capitalistas), contra los feminicidios y los epistemicidios. Localiza las acciones, pero también las vuelve globales y permite otro tipo de comprensión de reciprocidades de movimientos sociales y de la acción en red. Colectivizar las demandas hace posible actuar en redes de afectación mutua, lo que confronta nociones individualistas y crea «formas plurales de protección de las mujeres defensoras de su cuerpo y de la tierra» (Cabnal, 2017: 103), para compartir las emociones (amor, indignación, rabia) y apoyarse entre mujeres a través de la sanación. Así lo plantea Diana Sofía, joven camëntsa quien pertenece a la guardia indígena Inyenëng-Wasikamas del Valle de Sibundoy:<sup>1</sup>

Ese proceso [con la guardia indígena] es el que más ha marcado mi vida porque he estado con muchas mujeres aprendiendo de grandes lideresas. En el mes de octubre [2020] hicimos un plantón en la alcaldía para manifestar la preocupación y defender la vida del territorio, ya que está en amenaza por la llegada de la base militar. En esa ocasión se presentó un fuerte enfrentamiento con la policía y la administración municipal; en su mayoría estuvimos mujeres y enfrentamos la violencia. Después de pasar todo esto, nos quedamos las mujeres con mucha tristeza y con un gran vacío; pensamos que algo teníamos que hacer. En ese momento lo que hicimos fue acompañarnos e ir a tomar medicina

1. La guardia indígena surgió en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y su mandato se desarrolla a través del «Plan de Acción Guardia Indígena, el cual se construye desde el sentir, las necesidades y sueños de la guardia, la cual la conforman los niños, niñas, mujeres, hombres, autoridades espirituales y culturales que están en constante contacto con la defensa de la cultura, la vida, el territorio y la autonomía». Véase: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/defensa-vida-ddhh-cric-guardia-indigena/>.

[yagé]. Esa noche fue muy fuerte porque en la mañana habían golpeado a muchas mujeres y todas esas vivencias son muy fuertes; sin embargo, entre mujeres siempre nos estaremos apoyando (comunicación personal de Portilla Chindoy, 2021).

Colectivizar las acciones y procesos permite nuevas aproximaciones y dimensiones de los cuidados mutuos entre humanos y no humanos a través de relaciones múltiples del sentir y ser con y en el territorio, a través de la espiritualidad, las emociones y los afectos. Las nociones de cuerpo-territorio y, por ende, el acuerpamiento han permitido vincular diversos movimientos sociales (Leinius, 2021). De hecho, el Fondo de Acción Urgente (FAU) en su texto *Enraizando el cuidado*, fruto de los encuentros de defensoras del territorio, resalta las vivencias de los procesos colectivos de las mujeres en torno al acuerpamiento:

No nos sentimos solas porque sabemos que tenemos un colectivo y que hay otras en otros lugares andando el mismo camino. En este recorrido nos hemos ido acuerpando, vamos apoyando las resistencias de las compañeras en sus territorios, porque sabemos que nuestro objetivo es común (Fondo de Acción Urgente, 2020: 15).

Otras trayectorias académicas, como las de la geografía feminista, los movimientos feministas, los feminismos latinoamericanos decoloniales o la teología feminista de la liberación, también han planteado esa relación colectiva entre lo corporal y territorial (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017), y han generado acciones políticas que trascienden las demandas indígenas y se vuelven nacionales y globales. Las mujeres indígenas han hecho aportes a las ciencias sociales al proponer otras maneras de entender cómo se colectivizan las demandas y los procesos sociales, no porque no se haya pensado lo colectivo en las ciencias sociales, sino porque permiten repensar de otra forma y en red diversos movimientos sociales. Asimismo, hacen posible ahondar en

los alcances del acuerpamiento, que ha dado lugar a un concepto y una acción que articulan a los movimientos LGBTI+, ambientalistas y feministas.

### **Políticas comunitarias y afectivas de voluntad de vida frente al capitalismo**

Este posicionamiento de conceptos y propuestas desde el feminismo comunitario y esta manera de nombrar nuestras prácticas políticas desde nuestros cuerpos y desde nuestra historia es lo que llamamos la descolonización del feminismo y la descolonización de nuestras vidas, que finalmente nos permite mirar al espejo sin temor a encontrarnos; más bien dignas y orgullosas de lo que vemos (Paredes, 2016: 111).

Los feminismos indígenas cuestionan tanto internamente los procesos organizativos y de toma de decisiones políticas como los contextos no indígenas, los escenarios políticos transnacionales y las geopolíticas de conocimientos. Los cuerpos-territorios implican pensar relaciones embebidas y encarnadas en procesos colectivos entre humanos y no humanos a través de relaciones de reciprocidad y de afectación espiritual mutua y en red. Son colectividades en acuerpamiento (Cabnal, 2015) que parten de los feminismos propios y actúan frente a las injusticias ambientales y territoriales, y contra las violencias, los feminicidios, los ecocidios y epistemicidios. Sus propuestas permiten recuperar, retomar y posicionar memorias, corporalidades, territorialidades e interacciones entre seres, que eran invisibilizadas. Las emociones se visibilizan cuando se acaricia la tierra, o cuando el dolor se neutraliza con la palabra y el abrazo colectivo.

La relación entre conocimientos, vivencias, sentimientos, emociones y espiritualidad se centra en la defensa de la vida y reconfigura las resistencias. A partir de su fluidez y relacionalidad, los feminismos indígenas dialogan con otros feminismos y otros movimientos sociales

y ambientales, pues tienen el potencial de transformar el capitalismo. Como plantea Gladys Tzul Tzul (2019: 107):

Por ello la resistencia ha de ser pensada en la simultaneidad. Pues, mientras los pueblos defienden tierras, no descuidan sus formas de gobierno comunal interno y resuelven sus dificultades. Así pues, a contrapelo de la dominación y explotación, plantean horizontes políticos de voluntad de vida.

Con sus cosmovisiones, pensamientos, conceptos y categorías, prácticas y relaciones, las indígenas generan otras acciones, propuestas y nociones que interpelan a las ciencias sociales y a los movimientos sociales. Dichas propuestas giran en torno a la repolitización de la vida, la defensa de los cuerpos-territorios y la colectivización de las acciones, las cuales permiten visibilizar relaciones de poder y desigualdades que afectan a las mujeres, y a su vez construyen y proponen alternativas. Estos procesos aportan y resignifican conceptos de las ciencias sociales, porque los complejizan e integran lo no humano. Las categorías ya no son público-privado, individual-colectivo, humano-no humano, sino que parten de la fluidez de lo pluriverso.

Muchos de estos conceptos y categorías indígenas son inconmensurables o difíciles de traducir, pero descentran las categorías hegemónicas y permiten pensar las categorías como móviles y maleables, a partir de los conocimientos encarnados y embebidos en los cuerpos-territorios. Estas dinámicas han generado replanteamientos en las ciencias sociales, por ejemplo, en la geografía (Zaragocin y Caretta, 2020), la filosofía (Patiño, 2020), los estudios de la cultura (Villamil, 2020) y la ecología política feminista (Ulloa, 2016; 2021). Pero, más allá de los aportes disciplinares, implican descolonizar la producción de conocimientos y plantear otro tipo de acercamientos en las ciencias sociales al incorporar prácticas de vida y epistemologías diversas.

Sin embargo, hay problemas cuando se reinterpretan las nociones de las mujeres indígenas de manera descontextualizada, dado que responden a ontologías relacionales que no se pueden aplicar en contextos no indígenas con las mismas connotaciones. Se esencializan y se asumen nociones y posiciones políticas como armónicas y perfectas, sin considerar que muchas de las indígenas también ven en ellas tensiones, fricciones, o las transforman. Las prácticas, ideas y propuestas están en construcción y en movimientos en espiral, acordes con los contextos y momentos en los que se realizan.

Finalmente, quiero destacar que los feminismos indígenas han visibilizado el accionar político de las mujeres indígenas, y están asumiendo perspectivas políticas corporales-territoriales colectivas. Esta visibilización de mundos diversos, desde otras ontologías y epistemologías, reconfigura maneras de pensar lo político, las resistencias, lo íntimo, lo cotidiano, las prácticas y la generación y circulación de conocimientos, entre los humanos y no humanos. Aura Cumes plantea: «La prioridad de las mujeres indígenas es analizar la manera en que se conjuntan el patriarcado y el colonialismo, el machismo y el racismo, y todo eso con el capitalismo, para entender por qué tenemos el lugar que tenemos» (Drazer, 2021). Por lo tanto, generan replanteamientos frente a extractivismos, violencias, despojos, desigualdades y asimetrías, que permiten la defensa y circulación de la vida desde sus cuerpos-territorios confrontando el capitalismo. ▀

## Referencias

- Bengoá, J., 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Brysk, A., 1994. «Acting Globally. Indian Rights and International Politics in Latin America». En: L. Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York, St. Maryin's, pp. 29-51.
- Cabnal, L., 2010. *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. Madrid, Acsur Las Segovias.
- Cabnal, L., 2015. «Lorena Cabnal, feminista comunitaria». SUDS (11 de septiembre). Disponible en: <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>, consultado el 1 de febrero de 2020.
- Cabnal, L., 2017. «Tz'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew- Guatemala». *Ecología Política*, 45, pp. 100-104.
- Chindoy, Y., 2021. «Mujer camëntsa, problemáticas y defensa del territorio». Sibunday (inédito).
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, Quito, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Cruz Hernández, D. T., 2016. «Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos». *Solar*, 12 (1), pp. 35-46.
- Drazer, M., 2021. «El feminismo indígena. El patriarcado no se puede entender sin el colonialismo». DW (15 de febrero). Disponible en: <https://www.dw.com/es/feminismo-ind%C3%ADgena-el-patriarcado-no-se-puede-entender-sin-el-colonialismo/a-56578883>, consultado el 20 de abril de 2021.
- Fondo de Acción Urgente (FAU), 2020. *Enraizando el cuidado. Resistencias por los territorios en América Latina y el Caribe*. Bogotá, FAU.

- Gargallo, F., 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá, Desde Abajo.
- Leinius, J., 2021. «Articulating Body, Territory, and the Defence of Life. The Politics of Strategic Equivalencing between Women in Anti-Mining Movements and the Feminist Movement in Peru». *Bulletin of Latin American Research*, 40 (2), pp. 204-219.
- Mena, E., 2013. «Comunicación, proyecto político y construcción colectiva de paradigmas». En: Chirapaq (ed.), *Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*. Lima, Sinco, pp. 29-32.
- Méndez, G., 2007. «Nuevos escenarios de participación. Experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia». En: L. M. Donato, E. M. Escobar, P. Escobar et al. (eds.), *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UICN, pp. 35-46.
- Méndez, G., 2020. «Producción de pensamiento de las mujeres indígenas en espacios colectivos, políticos y creativos en México y Guatemala». En: A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 319-344.
- Mora, P., 2015. «La autorrepresentación audiovisual indígena en Colombia». En: P. Mora (ed.), *Poéticas de la resistencia. El video indígena en Colombia*. Bogotá, Cinemateca Distrital, pp. 27-99.
- Paredes, J., 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J., 2016. «Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)». *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos*, 21, pp. 100-115.
- Paredes, J., y A. Guzmán, 2014. *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Patiño, M., 2020. *Apuntes sobre un feminismo comunitario desde la experiencia de Lorena Cabnal*. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/342215141\\_APUNTES\\_SOBRE\\_UN\\_FEMINISMO\\_COMUNITARIO\\_Desde\\_la\\_experiencia\\_de\\_Lorena\\_Cabnal](https://www.researchgate.net/publication/342215141_APUNTES_SOBRE_UN_FEMINISMO_COMUNITARIO_Desde_la_experiencia_de_Lorena_Cabnal), consultado el 1 de junio de 2021.
- Romero, J., 2015. *¿Qué pasaría si se desvía el arroyo Bruno?* Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7jDDOaaOPCU>, consultado el 1 de junio de 2021 (vídeo).
- Pequeño, A. (ed.), 2009. *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito, Flacso, Ministerio de Cultura.
- Rivera, T., 2018. «Las mujeres indígenas tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo». *El Salto* (20 de marzo). Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/tarcila-rivera-zea-mujeres-indigenas-construir-nuestro-propio-concepto-feminismo>, consultado el 1 de abril de 2020.
- Tzul Tzul, G., 2019. «La forma comunal de la resistencia». *Revista de la Universidad de México*, 847, pp.105-111.
- Ulloa, A., 2016. «Feminismos territoriales en América Latina. Defensas de la vida frente a los extractivismos». *Nómadas*, 45, pp. 123-139.
- Ulloa, A., 2020. «Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos en América Latina». En: A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 29-62.

- Ulloa, A., 2021. «Accionar político y cotidiano de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia. Estrategias de defensas cuerpo-territorio en América Latina». En: M. Bayón, M. Moreano (coords.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global*. Quito, Abya-Yala, pp. 167-172.
- Valdez, M. C., 2020. «Cuerpoterritorio. Territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuce en el sur del actual territorio argentino». En: A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 157-194.
- Van Cott, L. (ed.), 1994. *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York, St. Maryin's.
- Varese, S. (coord.), 1996. *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito, Abya-Yala.
- Villamil, J., 2020. *La territorialidad del pueblo kamëntšá de Sibundoy (Putumayo, Colombia). Una dimensión cultural para la construcción política*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar (tesis de la Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura, mención en Políticas Culturales).
- Zaragocin, S., 2019. «La geopolítica del útero. Hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta». En: D. T. Cruz y M. Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito, Abya Yala, pp. 83-100.
- Zaragocin, S., y M. Caretta, 2020. «“Cuerpo-territorio”. A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment». *Annals of the American Association of Geographers* (14 de octubre), pp. 1-16.



# (Des)corporalizaciones. La muerte de una cascada y las luchas por sostener la vida durante la pandemia en la Amazonía ecuatoriana

Lisset Coba\*

**Resumen:** Durante la pandemia, el desplome de la cascada de San Rafael y el derrame de miles de barriles de crudo han provocado daños en los ecosistemas acuáticos, una cadena de catástrofes que afectan la salud y el bienestar de los pueblos. Las cosmologías amazónicas, que conciben las cascadas como cuerpos magníficos que protegen las vidas que las habitan, observan su muerte, pasmadas. En el paisaje dislocado del Capitaloceno neoliberal, cuya precondition es el encauzamiento de energía vital para el crecimiento del capital, observo cómo el fetichismo descorporizador de los afectos vuelve cifras financieras el trabajo de reproducción ampliada de la vida. Esta es una lectura ecofeminista de las dislocaciones financiarizadoras y las corporalizaciones rebeldes, insurrecciones que combinan nuevos parentescos entre luchas diversas. El desafío es una mirada ecosistémica que desplace la soberanía del sujeto, una visión chamánica de doble conciencia: materialidad histórica y contigüidad material del mundo.

---

**Palabras clave:** catástrofe, agua, afectos, financiarización, pandemia, insurrección

---

**Abstract:** During the pandemic, the collapse of the San Rafael waterfall and the spill of thousands of barrels of crude oil has caused serious damage to aquatic ecosystems, a chain of catastrophes that affect the health and well-being of people. The Amazonian cosmologies that view the waterfalls as magnificent bodies that protect the lives that inhabit them, watch their death in amazement. In the dislocated landscape of the neoliberal Capitalocene whose precondition is the channeling of vital energy for the growth of capital, I observe how the de-corporalising fetishism of affects turns the work of the extended reproduction of life into financial figures. This is an ecofeminist reading of financializing dislocations and rebellious embodiments, insurrections that combine new kinships between diverse struggles. The challenge is an ecosystem look that displaces the sovereignty of the subject, a shamanic vision of double consciousness: historical materiality and material contiguity of the world.

---

**Keywords:** catastrophe, water, affects, financialization, pandemic, insurrection

---

---

\* Flasco Ecuador. *E-mail:* lcoba@flasco.edu.ec.

## Introducción. El afecto mariposa

Solo conectar: esto sintetiza de qué va la perspectiva (Shiva y Mies, 1997).

La represa de Coca Codo Sinclair no está ubicada en el río, pero la presa de captación sí y cuenta con un sistema de desarenadores que retiran los sedimentos para que no se afecte el funcionamiento de la hidroeléctrica. «Cuando un río pierde los sedimentos, el agua aumenta su capacidad erosiva, un efecto que se llama aguas hambrientas», afirma Cobo y añade que esto podría haber jugado un papel importante en la aceleración del proceso erosivo y en el socavamiento del lecho del río, ayudando así al colapso de toda la estructura geológica donde estaba la cascada [de San Rafael] (Cardona, 2020).

Muchos bosques han desaparecido y muchos seres ya no tienen a dónde acudir. Esos virus son como nosotros, quieren vivir en su estado natural, pero, ¿si quemamos todo?, ¿si destruyen toda la naturaleza? Ellos también quieren sobrevivir, por eso están en nuestros cuerpos, dañando, matando a nuestra gente. ¿Por qué? Porque hemos matado su hábitat (Canelos, 2020).<sup>1</sup>

El 2 de abril de 2020, la cascada de San Rafael, la más alta de Ecuador (ciento cincuenta metros), se desplomó. Cinco días después, en las zonas aledañas se rompieron los oleoductos que van de la Amazonía a la costa ecuatoriana, lo que provocó el derrame de más de 15.800 barriles de crudo en los ríos Coca y Napo, principales afluentes del Amazonas. Ríos abajo, 120.000 personas de pueblos ancestrales encontraron las corrientes transformadas en brea espesa que atrapa peces, pájaros, en fin, todas las vidas que habitan los ríos. Informes técnicos señalan que la construcción de la hidroeléctrica Coca Codo Sinclair, proyecto ubicado a siete kilómetros del lugar, emblemático para elevar el crecimiento del PIB del país, pudo provocar la catástrofe debido

a que los terrenos sobre los que se construyó son de alta inestabilidad geológica, volcánica y sísmica (Morán, 2020). Vemos la reacción en cadena: la construcción de la hidroeléctrica, el reencauce de los ríos, la desaparición de la cascada, la ruptura de oleoductos, la contaminación y muerte de la fauna y la flora, los peligros sanitarios y de salud. Una catástrofe en plena pandemia que las mujeres, encargadas de alimentar a sus pueblos, deben sanar.

### Imagen 1. Cascada de San Rafael, Ecuador. Ministerio del Ambiente Ecuador<sup>2</sup>, 2019



En las cosmologías kichwas, las cascadas son cuerpos vivos y sitios de poder a quienes protege la boa magnífica o Yakumama, ser cosmológico que se encuentra en sitios de alta biodiversidad acuática. A decir de los pueblos indígenas, San Rafael fue asesinada por la ambición capitalista. Según ecologistas, este es un acto ecocida (Vallejo et al., 2020). De cualquier manera, el colapso del metabolismo que asegura la regeneración biótica de las aguas ha puesto en peligro la seguridad alimentaria, sanitaria y la salud de cuerpos

1. Entrevista realizada a una mujer kichwa amazónica para la Miniserie documental *Sacha Samay* (Coba et. Al 2020) En: <https://www.youtube.com/watch?v=H40VIU3pbUc>.

2. En: <https://es.mongabay.com/2020/02/cascada-san-rafael-desaparecio-en-ecuador/>

que reclaman alivio y justicia. La muerte de la cascada y la pandemia son desastres socioambientales simultáneos. Rosa Canelos (2020) —experta kichwa en plantas medicinales— define el virus del COVID-19 como un ser que, «al no encontrar en dónde vivir [por la destrucción de su hábitat], debe trasladarse a los cuerpos de las personas». Estos acontecimientos son solo algunos eslabones en la cadena de desastres que ocurren simultáneamente, indicadores de la huella ecológica provocada en los cuerpos del agua, de los animales, de las personas, en la historia geológica del planeta, aquello que algunas autoras han definido como Capitaloceno (Haraway, 2016).

**Imagen 2. Operaciones de la hidroeléctrica, la cascada y el oleoducto. Jaime Pozo. Revista Vistazo<sup>3</sup>, 2020**



3. En: <https://www.vistazo.com/actualidad/nacional/coca-codo-en-peligro-PWV1182836>

En el paisaje del hipercapitalismo actual, estos cuerpos diversos están conectados a la política financiera transnacional de los Estados. La contaminación provocada es un serio indicador de ello. Lideresas indígenas, activistas en contra de la devastación ambiental, observan un mundo desigualmente interconectado, la red de la vida en devastación, que solo los afectos comunes son capaces de zurcir: ¿cómo se articulan las catástrofes socioambientales a los movimientos financieros virtuales?, ¿cómo opera este encadenamiento sobre los cuerpos?, ¿cuál es la insurrección corporal de las mujeres indígenas bajo estas condiciones?

Las cosmovisiones amazónicas conciben los cuerpos como parte del flujo constante de los materiales del mundo, el encuentro entre sentir y conocer como experiencia vital, como capacidad de afectación mutua (Surrallés, 2009). El aleteo de la mariposa expone la fragilidad socioecológica de la Amazonía, campo minado por las operaciones extractivas. La profundización de la contradicción capital-vida se levanta sobre el encauzamiento de las energías vitales —agua y petróleo— para la acumulación capitalista cuyos efectos son la descorporalización de la materia y la dislocación de tiempos y lugares (Moore, 2015; Pérez, 2019; Rolnik, 2019). El desafío es reconocer que la convergencia de estas catástrofes ambientales no es un hecho natural, corresponde a acciones concretas de funcionarios del Estado en el marco del capitalismo neoliberal. Para ello es necesario deconstruir el fetichismo que oculta los ensambles de poder y las dislocaciones espaciotemporales que afectan los cuerpos.

Esta reflexión asume con prudencia los límites de los ecosistemas-mundos-cuerpos; reconoce las luchas por la reproducción ampliada de la vida como posibilidades de construcción de lo común más allá del sujeto revolucionario. El ejercicio descolonizador implica una perspectiva chamánica que reconoce la contigüidad de las materias, su transformación en cuerpos distintos como camino ético político (Gago y Mezzadra, 2015; Gebara, 1998; Rolnik, 2019). Para una mejor

explicación, he dividido el texto en dos partes. En la primera, observo las descorporalizaciones, y asumo tres puntos de análisis: «Finanzas y futuros», «La masculinidad colonialista y el trabajo de las aguas» y «Explosión de contradicciones». En la segunda parte, abordo la corporalización y las luchas por lo común, las alianzas contaminadas para la reproducción de la energía vital.

Desde el año 2013 realizo investigación en la Amazonía. En este artículo presento noticias de periódicos, testimonios y apuntes etnográficos para provocar la reflexión. El hilo temporal no siempre es lineal, registra diversas simultaneidades.

## Descorporalizaciones

### *Finanzas y futuros*

Proyectos como la hidroeléctrica y la reciente crisis de deuda de Ecuador están más conectados de lo que parece. Es que una gran parte de la deuda externa del país fue contraída con bancos de China para realizar megaproyectos como los de Codo Sinclair. Recientemente, el Gobierno ecuatoriano reperfiló 891 millones de dólares de deuda contraída con el China Development Bank y el Eximbank. La misma institución, esta última, que financió la presa. *Infobae*, 2020

Un país rentista vive de la explotación de sus materias primas, recursos que respaldan las deudas externas que contrae con el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Chino para el Desarrollo, que financia hidroeléctricas, oleoductos u otras obras de ingeniería. El negocio es redondo: los bancos de los países prestamistas aportan el dinero y sus constructoras realizan la obra, el país paga los gastos y se queda con la deuda. A inicios del milenio, el *boom* de *commodities* permitió el pacto entre el neoliberalismo financiero y los socialismos del siglo XXI (Moulang-Boutier, 2010). La justificación era aumentar la capacidad energética para mejorar la productividad y solucionar las crisis laborales y los déficits fiscales. Con preventas de



valores como banano, oro, petróleo, agua y biodiversidad, los productos de la vida de un país fueron comprometidos en pagarés a futuro. La aceleración de la circulación de datos financieros y el acceso a la información privilegiada sobre los movimientos en la bolsa permiten a los tenedores de deuda saber cuándo elevar o dejar caer los precios de las acciones en su beneficio, lo que afecta a los países exportadores de materias primas (Moulang-Boutier, 2010: 149). La aceleración de los cambios tecnológicos requiere flujos energéticos que agilicen las transacciones del dinero;<sup>4</sup> la especulación ocurre en el trayecto del flujo de información, en las coordenadas de los mercados y en las interfaces que empujan su metabolismo.

La esquizofrenia se dispara, y espacio y tiempo se dislocan, se multiplican las simultaneidades. Los hipervínculos conducen a otros ensambles de algoritmos; el tiempo se acelera porque el metabolismo del mercado exige recursos en mayores cantidades (Moore, 2015; Sassen, 2015). Los consumos intensivos del primer mundo y la obsolescencia programada de la tecnología fomentan el crecimiento sin límites del capital tecnofinanciero que organiza la naturaleza, pero provoca un desequilibrio temporario (Moore, 2015). La cascada de San Rafael desaparece de la geología del planeta y en su lugar emergen ecosistemas de vulnerabilidad, expulsión de poblaciones, migraciones y necropolítica racializada. El tiempo que define el encuentro colonial, adelanto y retraso, justifica la violencia de la desposesión. En cada movimiento virtual, las transacciones financieras acumulan la fuerza vital del agua encauzada y el aceite extraído del suelo; la contextura de los cuerpos reales se desintegra en el mar de datos y contaminación.

4. En 1989, el Consenso de Washington dedicado especialmente a América Latina consolida el gobierno de mercados y finanzas, y así conforma una red de interconexiones que se sostiene sobre las reformas institucionales impulsadas por los Estados. A inicios de 1990, la tecnología digital y la aceleración de las operaciones estimulan las transacciones de bienes a futuro, lo que permite ensamblajes sociotécnicos.

La ubicuidad financiera fragmenta el planeta; los valores subastan el despojo de los medios de vida; las mujeres sostienen la vida en la huella ecológica con la búsqueda de alimentación y agua, que se vuelven escasas. La deuda con China para la construcción de la hidroeléctrica y la preventa de acciones de petróleo descarnan los cuerpos de quienes sufren el derrame.

*La masculinidad colonialista y el trabajo de las aguas*

**Imagen 3. Hidroeléctrica Coca Codo Sinclair. Miguel Jiménez, Diario El telégrafo, 7 de junio 2021<sup>5</sup>**



Rafael Correa y Xi Jinping accionaron, desde el ECU 911 de Quito, el botón de mando con el que se dio el inicio a la generación eléctrica de las ocho turbinas que componen la megainfraestructura, mientras que desde la casa de máquinas, ubicada en el cantón Gonzalo Pizarro (Sucumbíos), Jorge Glas verificó el óptimo funcionamiento de la central hidroeléctrica.

*Vicepresidencia de la República del Ecuador, 2006*

Proyectos como la hidroeléctrica Coca Codo Sinclair o los oleoductos que surcan el país constituyen orgullosas demostraciones de alta ingeniería, ejemplos de la potencia masculina de los gobernantes de un país, capaces de reencauzar grandes caudales de aguas y crudo, de conducir su energía para alcanzar el progreso. Estas infraestructuras son obras de delicada operación que pueden provocar colapsos de ecosistemas,

5. En: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/economia/4/coca-codo-sinclair-dota-el-40-de-energia-al-pais>



rupturas metabólicas de los tiempos ecológicos, violación de los resguardos de biodiversidad, impacto en las relaciones de contigüidad (Shiva y Mies, 1997). Los territorios indígenas administrados como colonias internas de las naciones blancas-mestizas aseguran el abastecimiento energético mediante la subordinación, la racialización, la feminización, la inferiorización de los cuerpos en las zonas de extracción.

Desde la perspectiva amazónica, las aguas están vivas y los seres que las habitan tienen conciencia de sí. Entonces la lucha contra el despojo no solo es de clase, ecologista o feminista, también es ontológica; confronta un principio de realidad dominante que separa lo humano de lo no humano y coloca al primero sobre el segundo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). «¿Dónde está la lucha de clases en el extractivismo?», plantea Caffentzis (2018). Una falsa contradicción es develada: la oposición naturaleza-humanidad, ciega ante de la reproducción ampliada de la vida que tejen todos los seres en su conjunto (Moore, 2015). Siguiendo el argumento cosmológico, si las aguas son cuerpos, por tanto, sujetos con agencia, sus ciclos de regeneración también implican creación y trabajo. Luego, su desaparición no solo atenta contra los derechos de la naturaleza, sino que es crimen de Estado.

El desafío es no rendirse ante la seducción de las materias primas para solventar las demandas sociales —como solución al déficit del presupuesto nacional—, porque solo se posponen las crisis y se aceleran los colapsos ecológicos. De acuerdo con la reflexión de Rosa Canelos, tanto la pandemia como la ruptura del oleoducto son efecto de la ruptura de los equilibrios en los ecosistemas que arrinconan y enferman los cuerpos entrelazados conformadores de la vida. En los restos de las chagras arrasadas, las mujeres buscaron rescatar lo que quedaba de sus sembríos.

### *Explosión de contradicciones*

**Imagen 4. Cascada de San Rafael en colapso. Diario La República, 2020<sup>6</sup>**



**Imagen 5. Afectados por derrame. Iván Castaneira/Agencia Tegantai<sup>7</sup>**



[...] los miembros de estas comunidades se quedaron en casa cumpliendo la cuarentena dispuesta, por lo que dependían por completo de los ríos para proveerse de agua, ya que no podían visitar las ciudades cercanas. Pero el líquido que discurre por las laderas se puso negro y tóxico por el derrame que se dispersó por los ríos amazónicos Quijos, Napo y Coca (El Universo, 2020).

«El cielo se ha caído muchas veces», dijo el jefe yanomami Kopenawa en Brasil, refiriéndose a las invasiones, esclavitud y expulsión cruel de los pueblos en sus territorios ancestrales (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Ni las autoridades

6. En: <https://www.larepublica.ec/blog/2020/02/10/colapso-de-la-cascada-de-san-rafael-debe-alertar-ante-construccion-de-nuevas-infraestructuras/cascada-2/>

7. En: <https://www.amazoniasocioambiental.org/es/radar/ecuador-juez-niega-accion-de-proteccion-para-comunidades-afectadas-por-derrame-de-petroleo-en-el-rio-coca/>

locales ni las empresas operadoras de los oleoductos alertaron oportunamente a la población afectada, que se enteró del derrame por redes sociales, por las radios comunitarias y al final por la densidad del aceite retenido en las laderas de los ríos y en las plumas de los pájaros que no podían alzar el vuelo. La contaminación de los ríos abrasó, impactó, desgarró, asesinó los cuerpos de agua que filtran sedimentos químicos a cientos de kilómetros, en los riachuelos más recónditos, e ingresó en los cuerpos sin capacidad de control. Las personas que buscaban refrescarse se llenaron de llagas, quemaduras y sarpullido; sedientas y hambrientas, comieron peces y sufrieron graves afecciones estomacales (Vallejo et. al., 2020: 107).

El estado de excepción, declarado por las autoridades nacionales debido a la pandemia, que buscaba impedir la libre circulación de los ciudadanos y del virus del COVID-19, colocó en situación de secuestro a las comunidades afectadas. Las familias recibieron de Petroecuador, empresa operadora del oleoducto transecuatoriano, unos cuantos galones de agua y kits de alimentos. Los insumos fueron insuficientes para beber, preparar comida, bañarse y protegerse del virus; el trabajo se recargó en los cuerpos, que debieron ir a buscar fuentes de agua remotas (Vallejo et al., 2020). En una demostración de racismo ambiental, que considera la vida de los pueblos indígenas sacrificable, el ministro de Energía y Recursos no Renovables René Ortiz declaró la ruptura del oleoducto como efecto de los riesgos naturales y garantizó «la provisión de hidrocarburos tras la paralización del Sistema de Oleoducto Transecuatoriano (SOTE) y del Oleoducto de Crudos Pesados (OCP)». Como cuidadoras del agua, las mujeres tienen a su cargo sanar las crisis que el capitalismo catastrófico provoca.

En la cadena de desastres, la represa Coca Codo Sinclair, que «debía producir más de mil quinientos megavatios de energía “limpia y renovable” y cubrir el 30 por ciento de la demanda eléctrica de Ecuador», está llena de fisuras, se usaron ma-

teriales inadecuados, hubo errores de ingeniería y es posible que ocurra otro desastre (*Infobae*, 2020). La construcción de la hidroeléctrica está rodeada de escándalos, transacciones grises y corruptas de altos funcionarios que depositan sus lucros por soborno en paraísos fiscales (*Plan V*, 2018), necesarios para el sostenimiento del hipercapitalismo (Moulang-Boutier, 2010).

San Rafael era un cuerpo poderoso, pero los seres protectores también mueren. Si los cuerpos humanos son en su mayoría agua, entonces el ecicidio es también un crimen de lesa humanidad. Las comunidades afectadas y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas emprendieron acciones de protección y solicitaron medidas cautelares ante el tribunal penal de la provincia amazónica de Orellana. Después de cinco meses, la justicia falló en su contra, al señalar que no era tema de su competencia, sino un asunto administrativo del Ministerio de Ambiente (GK, 2021). Durante la pandemia, el Estado amplió las concesiones extractivas, sobre todo mineras, evidenciando la alianza para el despojo (Ministerio de Energía y Recursos no Renovables, 2020). En los tiempos desquiciados, la cadena de crisis deja huellas en la geología del planeta, en los cuerpos afectados y en las mujeres que además los cuidan.

### **Corporalización. Acuerpar las luchas por lo común**

Ecuador es un país dependiente del petróleo, lo que continúa creando desigualdad y sosteniendo un modelo económico obsoleto.

*Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva*  
(*Amazon Frontlines*, 2020)

Las mujeres lavan, se bañan, conversan en los ríos, construyen temporalidades basadas en los ciclos de la lluvia, en el metabolismo del agua que nutre los cuerpos que habita. Las mujeres de la Amazonía son reconocidas por la radicalidad de sus liderazgos en contra del cambio climático, por asumir la voz política de los cuerpos de la selva y criticar el modelo de desarrollo dominante

(Coba y Bayón, 2019). Como una premonición de los sucesos analizados, en octubre de 2019, las protestas a nivel nacional de organizaciones indígenas, feministas, de mujeres, sindicales y campesinas denunciaron el pacto entre el Estado y el Fondo Monetario Internacional y los nuevos endeudamientos por medio de una carta de intención que elevó los precios de combustibles y alimentos. Las lideresas amazónicas señalaron la profundización del modelo extractivo en sus territorios y la obsolescencia del modelo de desarrollo que busca imponerse.

La voluntad de vida mueve a los agentes de la insurrección: mover, movilizarse, romper el miedo, el silencio, reconocer la agencia de todos los seres, poner límites a la explotación de cuerpos, a la acumulación y colonización de frecuencias. El capitalismo no se acabará como si fuese un organismo vivo que llega a su propia extinción; solo será combatido por la emergencia de nuevos nodos e interfaces de resistencia (Caffentzis, 2018). Los movimientos de rebeldía emprenden luchas diferenciadas, entrecruzadas, divergentes, sostienen la insurrección desde lugares heterogéneos. Feministas, indígenas, ecologistas y trabajadores buscan desfetichizar el capitalismo y poner límites a la acumulación de capital, en contra del colonialismo y la precariedad.

En el Capitaloceno, la conciencia política nace de escuchar los lamentos de los bosques, el réquiem por la muerte de una cascada, conmoverse ante los afectos en los cuerpos de todos los seres cuya energía ha sido vuelta mercancía (Rolnik, 2019: 81). El ecofeminismo descolonial exige asumir una conciencia planetaria, de los ríos, la biósfera, del saber de lo vivo, de la contigüidad cotidiana de la materia. La dimensión geológica de los cuerpos implica reconocer la explotación de su fuerza vital, la destrucción masiva de hábitats para la biodiversidad (Caffentzis, 2018; Rolnik, 2019). Las alianzas entre frecuencias y emociones vitales, invocaciones chamánicas sanadoras de la capacidad de regeneración de la materia, constituyen una política del vínculo y los afectos para la proliferación anticapitalista

(Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Haraway, 2016; Rolnik, 2019).

La insurrección no es una obra de ingeniería, sino de horticultura, como la de las mujeres en sus chagras, temporalidad lenta que permite ensamblar injertos transmutables, sobrellevar el aislamiento de las causas, combinar lenguajes impuros: lucha de clases, (eco)feministas, mujeres y pueblos ancestrales, todos quienes devuelven politicidad a las fuerzas sociales para el cuidado de la reproducción ampliada. Derrotar el monopolio del diseño de tecnologías y economías, participar en su proyección y volverlo común, relacional, con los afectos y el cuidado como tropos de conocimiento, esa es la reivindicación (Federici, 2020; Pérez, 2019).

La radicalidad está en la crítica del inconsciente colonial patriarcal capitalista reproducido por los agentes del Estado y las agencias financieras y extractivistas transnacionales (Rolnik, 2019). Los sujetos revolucionarios no son individuos únicos, sino una red biótica de vínculos entre mujeres, indígenas, ecologistas, obreros, feministas, bosques, ríos, pájaros, seres protectores de las aguas como la Yakumama, que desplazan la centralidad del sujeto. Durante las convulsiones del eco-sistema-mundo, la perspectiva amazónica acuerpa parentescos con los seres de la biósfera en un intento de recuperar las memorias de las aguas y de las plantas para el alivio de los cuerpos afectados durante la pandemia y las catástrofes gemelas. El afecto mariposa conecta vidas, cuerpos y desastres. ■

## Referencias

- Amazon Frontlines, 2019. «Las mujeres amazónicas conminamos al presidente Lenin Moreno que respete los derechos humanos durante el paro y escuche al pueblo». Disponible en: <https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/pronunciamiento-mujeres-amazonicas-ecuador-paro-nacional/>, consultado el 31 de mayo.
- Caffentzis, G., 2018. «¿Trabajo o energía o trabajo/energía? Sobre los límites de la acumulación capitalista». En: G. Caffentzis, *Los límites del capital. Deuda, moneda y lucha de clases*. Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 55-91.
- Canelos, R., 2020. *Sacha Samay, aliento de vida durante la pandemia* (serie documental).
- Cardona, A. J. C., 2020. «San Rafael. ¿Cómo la cascada más alta de Ecuador desapareció repentinamente el 2 de febrero?», *Mongabay* (18 de febrero). Disponible en: <https://es.mongabay.com/2020/02/cascada-san-rafael-desaparecio-en-ecuador/>, consultado el 30 de mayo de 2021.
- Coba, L., y M. Bayón, 2019. «La traducción política de la selva». En: D. T. Cruz y M. Bayón (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito, Abya Yala, pp.141-160.
- Danowski, D., y E. Viveiros de Castro, 2019. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines*. Buenos Aires, Caja Negra.
- El Universo*, 2020. «Más de 150 comunidades indígenas en el Oriente del Ecuador siguen afectadas por el derrame de petróleo». Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/04/30/nota/7827513/derrame-petroleo-afecta-mas-150-comunidades-indigenas-oriente/>, consultado el 30 de mayo de 2021.
- Federici, S., 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gago, V., y S. Mezzadra, 2015. «Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización». *Nueva Sociedad*, 255, pp. 38-52.
- Gebara, I., 1998. *Intuiciones ecofeministas*. Montevideo, Doble Clic Soluciones.
- Haraway, D., 2016. «Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno. Generando relaciones de parentesco». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Anímicos*, III (1), pp. 15-26
- Infobae*, 2020. «Sobornos, daños ambientales y el temor a un desastre. La historia de Coca Codo Sinclair, la megaempresa que China construyó en Ecuador». Disponible en: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/11/10/sobornos-danos-ambientales-y-el-temor-a-un-desastre-la-historia-de-coca-codo-sinclair-la-mega-represa-que-china-construyo-en-ecuador/>, consultado el 31 de mayo de 2021.
- Kopenawa, D., y A. Bruce, 2013. *The Faling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Harvard University.
- Ministerio de Energía y Recursos Naturales no Renovables, 2020. «El Gobierno Nacional garantiza el abastecimiento de derivados y exportaciones del petróleo, tras la paralización del SOTE y OCP». Disponible en: <https://www.recursoyenergia.gob.ec/el-gobierno-nacional-garantiza-el-abastecimiento-de-derivados-y-exportaciones-de-petroleo-tras-la-paralizacion-del-sote-y-ocp/>, consultado el 30 de mayo de 2021.
- Ministerio de Energía y Recursos Naturales no Renovables, 2020. «Plan de Desarrollo del Sector Minero. 2020-2030». En: <https://www.pbplaw.com/sitio/wp-content/uploads/2020/MINERIA/SEPTIEMBRE/PLAN-NACIONAL-DESARROLLO-MINERO.pdf>, consultado el 31 de mayo de 2021.

- Moore, J., 2015. *Capitalism in the Web of Life. Ecology and Accumulation of Capital*. Nueva York, Verso.
- Morán, J., 2020. «Desastres paisajísticos, ambientales y sociales en Ecuador. La caída de la cascada de San Rafael, la erosión remontante y el derrame que la siguió». *Tegantai* (13 de julio). Disponible en: <https://agenciaecologista.info/2020/07/13/cascada-san-rafael/>, consultado el 31 de mayo de 2021.
- Moulang-Boutier, Y., 2010. *La abeja y el economista*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Pérez, A., 2019. *La subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Plan V, 2018. «Coca Codo Sinclair: 1500 MW de corrupción». Disponible en: <https://www.planv.com.ec/investigacion/investigacion/coca-codo-sinclair-1500-mw-corrupcion/>, consultado el 31 de mayo de 2021.
- Rolnik, S., 2019. *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sassen, S., 2015. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires y Madrid, Traficantes de Sueños y Katz.
- Shiva, V., y M. Mies, 1997. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona, Icaria.
- Surrallés, A., 2009. «De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método». *Runa XXX*, 1, pp. 29-44.
- Vallejo, I., L. Coba, M. Cárdenas et al., 2020. «Mujeres indígenas en tiempos de pandemia en la Amazonía ecuatoriana». *Abya-Yala. Revista sobre Acceso a Justiça e Direitos nas Américas*, 3 (4), pp. 94-120.
- Vicepresidencia de la República del Ecuador, 2006. «Ecuador inaugura Coca Codo Sinclair, el proyecto hidroeléctrico más grande de su historia». Disponible en: <https://www.vicepresidencia.gob.ec/ecuador-inaugura-coca-codo-sinclair-el-proyecto-hidro-electrico-mas-grande-de-su-historia/>, consultado el 30 de mayo de 2021.



# CONSUMIR DE ACUERDO CON TUS VALORES ES POSIBLE



Te damos  
información



Te ofrecemos  
ventajas  
económicas



Te ayudamos  
con los  
cambios

**Tú eliges la cuota:  
12€ o 40€ anuales**

## ÚNETE A



Infórmate en: [opcions.coop](http://opcions.coop) | [opcions.org](http://opcions.org)

# Breves

## **Territorios de sacrificio. Un dispositivo biopolítico de control para la apropiación y degradación de la vida en México**

Verónica Mariana Xochiquetzalli Barreda Muñoz

## **Defensoras ambientales en lucha contra la violencia mediante la no violencia**

Dalena Tran

## **La lucha socioambiental de proyectos alternativos. El caso del cerdo pelón en Yucatán**

Edith Pereyra de la Rosa, Francisco Iván Hernández Cuevas, Diana Estefanía Castillo Loeza, Mauricio Feliciano López Barreto y Javier Becerril García

## **Poner el cuerpo para cuidar el territorio. Mujeres mapuche frente al extractivismo y la conservación, en Neuquén, Argentina**

Florencia Trentini y Alejandra Pérez



**La sustentabilidad del espacio-tiempo para la  
reproducción de las naturalezas en El Chaltén  
(Santa Cruz, Argentina)**

Sabrina Elizabeth Picone

**Cuando se tejen los sueños. La voz de la mujer  
sapara y su pueblo**

Rosita Ortega Vásquez



# Territorios de sacrificio. Un dispositivo biopolítico de control para la apropiación y degradación de la vida en México

Verónica Mariana Xochiquetzalli Barreda Muñoz\*

**Resumen:** A través de una revisión histórica y teórica de la urbanística del estado de Puebla del centro de México, el presente texto da cuenta de la manera en que el metabolismo regional ha propiciado la generación de territorios de sacrificio con la finalidad de extraer el conjunto de las fuerzas vivas y apropiarse de ellas, o bien de la potencia vital de la cual el capital se alimenta: energía, tierra cultivable, bienes hídricos y trabajo humano. Indagamos en la propuesta de las luchas del Sur, de quienes retomamos la idea de producción de territorios de sacrificio, así como el análisis de los cuerpos-territorios como espacios de resistencia por parte de académicas y activistas feministas, para comprender la lógica de degradación de la vida en un territorio en particular, Santa María Zacatepec, en Puebla, pueblo indígena que desde hace más de diez años resiste frente a los proyectos de sacrificio.

---

**Palabras clave:** Territorios de sacrificio, cuerpos-territorios, degradación de la vida, apropiación capitalista

---

**Abstract:** Through a historical and theoretical review of the urban planning of the state of Puebla in central Mexico, this text gives an account of the way in which the regional metabolism has led to the generation of sacrificial territories for the purpose of extraction and appropriation from the set of living forces or from the vital power on which capital feeds: energy, arable land, water assets and human labor. We investigate the proposal of the struggles of the South, from whom we return to the category of production of territories of sacrifice, as well as the analytical proposal of the bodies-territories as spaces of resistance of academics and feminist activists, to understand the logic of the degradation of the life of a particularly indigenous territory Santa María Zacatepec, Puebla, an indigenous people that for more than 10 years have resisted against the sacrificial projects.

---

**Keywords:** Sacrificial territories, bodies-territories, environmental degradation, capitalist appropriation

---

## Introducción

En los últimos treinta años ha sido notorio el crecimiento e intensificación de la explotación y degradación de la naturaleza en México y el resto de América Latina. La consecuencia ha sido una radicalización del antagonismo entre sujetos que

---

\* Máster en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.  
E-mail: veronica.barreda.mx@gmail.com.

luchan y Estado. En México, así como en otros países, destaca la tendencia a la explotación y exportación de materias primas (particularmente de los sectores hidrocarburífero, minero, agrario a gran escala, entre otros), así como una «visión productivista del desarrollo» (Svampa, 2019: 11), es decir, la implementación de un modelo «extractivista» (Svampa, 2019) que ha apostado por ampliar sus fronteras económicas a través de la mercantilización, apropiación y disposición de los bienes naturales, ocultando y minimizando las asimetrías económicas, territoriales y ambientales, así como el daño ecológico para los sujetos implicados.

En esta estrategia de ampliación de fronteras destaca el uso y profundización de la violencia con que el modelo extractivista ha degradado a los cuerpos-territorios para apropiarse de sus fuentes de vida (Navarro, 2019: 118), que se ha convertido en un dispositivo de control biopolítico (Foucault, 2007) de los cuerpos-territorios entendidos como aquellos espacios de significado y de sentido continuamente delimitados por la patriarcalización (según la definición que en 2021 dio el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el feminismo: Marchese, 2019), la colonización y la valorización de los territorios. Se trata, pues, de lugares con memoria y potencia vital susceptible de ser apropiada por el sistema político-económico capitalista (Marchese, 2019).

Esta dinámica ha sido conceptualizada bajo la idea de territorios de sacrificio, desarrollada por luchas socioterritoriales en Chile, Argentina, Bolivia y Ecuador en contextos extractivistas para designar el proceso de degradación de la vida que se instala con la llegada de proyectos de desarrollo implementados por los Gobiernos bajo la bandera de aumentar las fronteras del bien común. Se trata de una decisión racional de utilizar territorios para un fin específico (el de la explotación capitalista), sin tomar en cuenta las consideraciones sociales o ambientales (Instituto de Ecología y Biodiversidad de Chile, 2020). Así pues, estos espacios no son un hecho natural o

espontáneo (Romero, 2018), sino producto de las decisiones económicas, políticas y éticas replicadas para aumentar la frontera económica del extractivismo.

En 2019 la caravana Toxitour (recorrido que realizaron expertos en materia ambiental por territorios y barrios ecológicamente dañados por la avanzada industrial)<sup>1</sup> detectó este tipo de sacrificios en México y mapeó territorios que compartían la sustracción desmedida de aguas más allá de su capacidad de recarga, un metabolismo hídrico irracional, crecimiento imparable de urbes, agotamiento de bienes naturales y ecosistemas, sobreexplotación de espacio, aumento de actividades mineras y extractivas y proliferación de espacios urbanos; en suma, reunían la condición de sacrificio. Así pues, son territorios racionalmente dispuestos para transportar y exportar materias primas con nefastas consecuencias para el medioambiente y la salud de comunidades y poblaciones enteras.

Santa María Zacatepec, comunidad del municipio de Juan C. Bonilla en el estado de Puebla, fue uno de los territorios mapeados por la caravana Toxitour debido al daño que habían dejado el Proyecto Integral Morelos (PIM), la descarga de aguas residuales del complejo industrial Ciudad Textil, la minería no metálica y la extracción de agua, entre otras actuaciones, pero también por ser una zona indígena que desde hace más de diez años resiste frente al dispositivo biopolítico de control y apropiación de la vida del histórico metabolismo urbano del estado de Puebla y la zona metropolitana del país.

El presente artículo se propone dar a conocer la manera en que ha operado este dispositivo para comprender la producción de un territorio de sacrificio en particular y denunciar la continua degradación de la vida en áreas de gran riqueza social y natural.

1. Comunidades como El Salto y Juanacatlán a orillas del río Santiago en Jalisco; Atitalaquía, Atotonilco y Apaxco en Hidalgo; Dolores Hidalgo en Guanajuato; Tlaxcala y Villa Alta en la región de los ríos Zahuapan y Atoyac; Santa María Zacatepec, y la presa de Valsequillo en Puebla, así como la ciudad de Coatzacoalcos en Veracruz.



## Disposición urbana de un territorio de sacrificio

Santa María Zacatepec (SMZ), del municipio de Juan C. Bonilla, se ubica en la cuenca alta del río Atoyac, a treinta kilómetros del cráter del volcán Popocatepetl (en una zona de mediano riesgo volcánico). Colinda con los municipios de Cholula y Huejotzingo, que comparten la misma cuenca hidrológica y son, además, territorios con una historia industrial de muy larga data. Así, es una de las muchas zonas afectadas por «el torbellino provocado por la nueva expansión del capital y el conjunto de transformaciones que esta acarrea» (Linsalata, 2016: 15). Sin embargo, esta lógica de expansión del capital y sus transformaciones no son algo nuevo.

### Imagen 1: Mapa del polígono Santa María Zacatepec, Juan C. Bonilla, Puebla.



La propia ciudad de Puebla, cabecera del estado del mismo nombre, fue fundada —en un vasto valle fértil y provisto de agua— con la intención de salvaguardar bienes y gestionar la fuerza de trabajo para el proyecto colonizador. Entre los siglos XVI y XIX la ciudad operó como un nodo seguro entre el puerto de Veracruz y la Ciudad de México para el transporte de mercancías. Esto propició una disposición urbana que centralizaba el mando de la población española y empujaba a la periferia la producción agrícola y de mercancías, al tiempo que proletarizaba a quienes, en aquellos territorios aledaños, proveían de alimentos, energía, agua y fuerza de trabajo (en gran medida indígena).

Así, los territorios ubicados en lo que hoy son los municipios de Cholula, Juan C. Bonilla y Huejotzingo fueron asignados a indígenas. Ellos proveían el sesenta por ciento de las huertas que abastecieron a la ciudad a lo largo del caudal del río Atoyac durante más de doscientos años. Este crecimiento de la riqueza social y natural propició el desarrollo de un circuito comercial que más tarde decantaría en la instalación de industrias manufactureras (textileras, ranchos, molinos y obrajes) que harían del río Atoyac su propio vertedero tóxico.

Más tarde tuvo lugar un crecimiento desmedido del sector energético, que se prolongó durante la primera mitad del siglo XX, además del abandono del sector textil y una higienización de la imagen urbana, todo lo cual modificó los usos de suelo y las dinámicas urbanas que intentarían propiciar unidades descentralizadas de mando.<sup>2</sup>

En el estado de Puebla aparecieron nuevos municipios, vías férreas, grandes infraestructuras y espacios de vivienda. En Juan C. Bonilla se inauguró la carretera México-Puebla de 1962, y con ello proliferaron las industrias, infraestructuras y viviendas, que fácilmente tuvieron acceso a materiales de construcción, mano de obra y agua, con lo cual se propició un crecimiento sin control. En SMZ se iniciaron la extracción de minerales no metálicos (como cemento, grava y arena), se construyeron el Aeropuerto Internacional Hermanos Serdán en 1985 y unidades habitacionales como fraccionamientos y apareció la granja porcina Topoyañes a orillas del río Metlapanapa. Todo ello dejó gradualmente infértil un territorio que otrora se había dedicado al cultivo de huertas.

La ubicación estratégica de este territorio y su funcionalidad para la economía del centro del país motivaron la desvalorización de la tierra de cultivo y, con ello, la explotación de mantos

2. En este período se municipalizaron territorios que habían estado bajo el mando feudal, entre ellos los de origen nahua de Santa María Zacatepec, San Gabriel Ometoxla y San Lucas Nextetelco, que se convirtieron en el municipio de Juan C. Bonilla en 1907.

acuíferos, el crecimiento exponencial de viviendas, dinámicas salvajes de contaminación y la aparición del crimen y el terror local. En consecuencia, su población se proletarizó y migró. En 2001 por primera vez se pretendió instalar un gasoducto para aumentar la rentabilidad de la tierra presuntamente ociosa y pobre. Se hizo efectivo en 2014 —tras una serie de enfrentamientos entre la comunidad y el Estado—, cuando se impuso el PIM. Esto fue posible gracias a dos mecanismos que comparten la misma lógica de sacrificabilidad: por un lado, la radicalización de la violencia por parte del mando estatal, es decir, criminalización, militarización, hostigamiento y despojo de tierras y, por otro lado, la degradación progresiva de la riqueza natural y social que posibilitarían la entrada de proyectos extractivos y de externalización de los daños.

Estas determinaciones materiales harían de SMZ lo que llamamos un territorio de sacrificio, es decir, un área afectada por una evidente decisión racional de explotación y apropiación de sus recursos para su «acumulación en un contexto de crisis recurrentes» (Navarro, 2020: 46) que trae como consecuencia prácticas ambientales agresivas contra poblaciones vulnerables;<sup>3</sup> en suma, un dispositivo biopolítico que lee a un territorio como sacrificable o descartable, es decir, como un «tributo necesario para lograr el desarrollo» (Silveira *et al.*, 2017).

Esta degradación y apropiación violenta de territorios considerados como sacrificables se asemeja a una guerra difusa de violencia biocida (Navarro, 2020), es decir, una apropiación violenta de naturaleza destructiva contra la vida humana y no humana ejercida sobre cuerpos-territorios que son leídos como «pobres, ociosos, vacíos, desprovistos del auspicio estatal y de sus políticas de desarrollo» (Navarro, 2020: 46), dinámica a la que actualmente se resiste el pueblo de SMZ.

## Conclusión

Hoy día vemos en SMZ algunos de los daños derivados de esta guerra difusa de naturaleza agresiva, tales como el abandono de actividades tradicionales, violencia contra las mujeres, presencia de militares y circulación de maquinaria, desocupación y crecimiento de delincuencia organizada. La producción de un territorio de sacrificio ha hecho sus estragos en un cuerpo-territorio profundamente desgarrado desde la colonia. Sin embargo, es hoy la comunidad de SMZ la que se ha levantado bajo la consigna «Nuestra lucha es por la vida» para denunciar ferozmente los estragos que los proyectos de sacrificio han traído a la región y para visibilizar la apuesta por el cuidado y defensa de la vida en su conjunto. Su lucha, y la de otros procesos organizativos regionales, ha habilitado estas reflexiones, al movernos a indagar los metabolismos urbanos que compartimos con estos territorios que han sido históricamente sacrificados en nombre del bien común. ■

3. Esta idea dialoga con las reflexiones del Colectivo Mujeres en Zona de Sacrificio en Resistencia, Quintero-Puchuncaví (2020), quienes relataron la experiencia vivida y reflexiva acerca de una lucha contra la producción de zonas de sacrificio.

## Referencias

- Colectivo Mujeres en Zona de Sacrificio en Resistencia, Quintero-Puchuncaví, 2020. *Feminismo popular y territorios en resistencia. La lucha de las mujeres en la zona de sacrificio Quintero-Puchuncaví*. Sevilla y Berlín, Fundación Emerge y Fundación Heinrich Böll.
- Cruz, D., 2016. «Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos». *Solar*, 1 (12), pp. 35-46.
- Foucault, M., 2007. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Google Maps, 2021. Santa María Zacatepec, Puebla. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Coord. 19.1173624,-98.3932284,13z, consultado el 15 de marzo de 2021.
- Instituto de Ecología y Biodiversidad de Chile, 2020. «Las zonas de sacrificio son éticamente inaceptables». Disponible en: <https://ieb-chile.cl/noticia/las-zonas-de-sacrificio-son-eticamente-inaceptables/>, consultado el 19 de abril de 2021.
- Linsalata, L., 2016. «Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica». En: L. Linsalata (coord.), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
- Marchese, G., 2019. «Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio. Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia». *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 13, pp. 9-41. Disponible en: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/4559/455962140001/html/index.html>, consultado el 18 de abril de 2021.
- Navarro, M. L., 2015. *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes comunes naturales en México*. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
- Navarro, M. L., 2019. «Multiple Dispossession on the Web of Life. Impacts and Socio-Environmental Resistances». *Textual*, 73, pp. 11-42.
- Navarro, M. L., 2020. «Violencia biocida. Sobre los cuerpos-territorios en resistencia en la cuenca alta del río Santiago», *Diálogos Ambientales*, 3, pp. 43-48.
- Romero, H., 2018, «En una geografía justa no tienen cabida los “territorios de sacrificio”». Disponible en: <https://www.uchile.cl/noticias/146920/en-una-geografia-justa-no-tienen-cabida-los-territorios-de-sacrificio>, consultado el 18 de abril de 2021.
- Silveira, M. M., M. Moreano, N. Romero et al. «Geografías de sacrificio y geografías de esperanza. Tensiones territoriales en el Ecuador plurinacional» *Journal of Latin American Geography*, 1 (16), pp. 69-92. Disponible en: <https://go.gale.com/ps/i.do?p=AONE&u=googlescholar&id=-GALE|A491611210&v=2.1&it=r&sid=AONE&asid=7e6650bf>, consultado el 19 de abril de 2021.
- Svampa, M., 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales*. Wetzlar, Clacso.

# Defensoras ambientales en lucha contra la violencia mediante la no violencia

Dalena Tran\*

**Resumen:** Los proyectos extractivos e industriales explotan mediante la fuerza territorios y recursos, y así ponen en peligro a comunidades vulnerables que dependen de ellos. Las defensoras del medioambiente se movilizan en todo el mundo y son las protagonistas más afectadas y menospreciadas. Estas mujeres defensoras se enfrentan a una violencia sistemática e incluso sufren asesinatos por su resistencia contra las corporaciones multinacionales. Este artículo recopila los resultados de dos trabajos anteriores basados en EJAtlas, una base de datos sobre conflictos ambientales. Un análisis de ecología política feminista muestra cómo la represión violenta afecta a las diversas mujeres de manera diferente según sus circunstancias e identidades. Sus distintas experiencias de violencia de género influyen en sus estrategias de movilización, habitualmente no violentas. Todo esto ofrece enseñanzas para contrarrestar las hegemonías violentas.

**Palabras clave:** defensoras ambientales, género, conflictos ambientales, contraviolencia, EJAtlas

**Abstract:** Extractive and industrial projects forcefully take and exploit land and resources, putting the vulnerable communities depending on them in danger. Women environmental defenders are mobilizing around the world as among the most affected and undervalued protagonists. However, they are facing widespread violence and even murder for their resistance against the multinational corporations typically responsible for such harm and repression. This article summarizes previous work based on the EJAtlas, an online database of environmental conflicts. A feminist political ecology analysis of EJAtlas cases shows how violent repression is gendered, which affects diverse women differently depending on their unique circumstances and identities. Their various experiences of gendered violence influence their distinctly nonviolent mobilization strategies. This could have important implications for countering violent hegemonies.

**Keywords:** environmental defenders, gender, environmental conflicts, violence, EJAtlas

## Introducción

Existe un patrón global de represión violenta cuando las empresas y los Gobiernos toman por la fuerza territorios y recursos de comunidades vulnerables en aras de obtener beneficios económicos (Deonandan y Bell, 2019). Estas comunidades sufren una distribución desigual de los beneficios y costos ambientales (Martínez-Alier y O'Connor, 1996). Las y los defensores del

\* Instituto de Ciencia y Tecnología Ambientales, Universidad Autónoma de Barcelona. *E-mail:* tran-dalena@gmail.com

medioambiente protegen su derecho a vivir en entornos seguros y saludables. Sin embargo, a menudo su resistencia está sometida a los embates de los proyectos extractivos o industriales (Butt et al., 2019; Scheidel et al., 2020; Tran et al., 2020). La violencia contra las y los defensores del medioambiente llama cada vez más la atención del mundo académico y activista (Le Billon y Lujala, 2020; Navas et al., 2018). Estos estudios deberían centrarse con mayor profundidad en las defensoras del medioambiente (WED, *women environmental defenders*) y sus luchas. Las defensoras ambientales pasan desapercibidas aunque estén muy afectadas (Nartey, 2020; Veuthey y Gerber, 2011). Tal invisibilidad y vulnerabilidad derivan de cómo las WED defienden el medioambiente y a la vez combaten la misoginia (Shiva, 1988). Intentar ingresar a espacios públicos y políticos las convierte en blanco de múltiples violencias (Jenkins, 2017), y el asesinato es la expresión más visible de estas. Aunque la organización Global Witness (2020) estima que el 10 por ciento del total de los defensores ambientales asesinados son mujeres, se desconoce el número exacto de víctimas. Los casos son difíciles de documentar debido al silenciamiento social de las mujeres y al silencio de las partes interesadas que encubren los abusos. Además, la literatura sobre violencia en conflictos ambientales no suele desglosar los datos por género (Deonandan y Bell, 2019). No obstante, las mujeres son esenciales en los movimientos de justicia ambiental no solo por ser víctimas, sino también como sujetos políticos capaces de transformar y resistir estas injusticias (Morgan, 2017).

Este artículo resume los patrones de violencia contra las defensoras del medioambiente presentados en estudios previos (Tran et al., 2020; Tran, de próxima publicación), que se basan detalladamente en más de sesenta casos de WED reseñados en el Atlas de Justicia Ambiental (EJAtlas),<sup>1</sup> un inventario en línea que reporta conflictos de injusticia ambiental alrededor del mundo (Martínez-Alier, 2021; Martínez-Alier

et al., 2016; Scheidel et al., 2018; Temper et al., 2015 y 2018). A pesar de que las WED tienen diversas posiciones, circunstancias y métodos de defensa, la violencia contra ellas es universal.

Dicho esto, son dos los propósitos principales de este artículo: en primer lugar, describir cómo las mujeres defensoras experimentan pautas de represión violenta basada en género y, en segundo término, argumentar que su resistencia es muy poderosa porque enfrentan dicha violencia con estrategias y contranarrativas claramente no violentas.

## Marco conceptual

Este artículo utiliza un enfoque de ecología política feminista (EPF), el cual examina las desigualdades en las relaciones de poder, los conocimientos, derechos y prácticas basadas en género que informan los conflictos ambientales (Elmhirst, 2018; Elmhirst et al., 2017; Sultana, 2020). La EPF destaca los conocimientos y las luchas que a menudo se pasan por alto, en especial aquellos que se encuentran en los márgenes, y reconoce el género como uno de los puntos centrales de diferencia dentro de las sociedades. Por ejemplo, en las sociedades patriarcales, la distribución del poder y el trabajo basado en roles tradicionales de género con frecuencia conducen a priorizar el desarrollo económico frente a la conservación de recursos naturales (Agarwal, 1992; Bradshaw et al., 2017). Para las defensoras, la justicia no es simplemente detener una amenaza, sino también lograr el empoderamiento de diversas formas según los contextos. La EPF muestra cómo las mujeres cuestionan las narrativas y estructuras dominantes que justifican la explotación ambiental mediante sus propios conocimientos y contranarrativas (Crenshaw, 2016).

Este artículo (resumen, como se ha dicho, de otros dos más extensos) analiza mujeres<sup>2</sup>

1. Véase: [www.ejatl.org](http://www.ejatl.org).

2. Principalmente, mujeres campesinas. Puede consultarse cada caso de estudio en Tran et al., 2020.



de todo el mundo para mostrar la diversidad de sus circunstancias. También se basa en los aportes de la interseccionalidad, concepto clave de la EPF. La interseccionalidad explica cómo la raza, la clase, el género, la sexualidad, la discapacidad, la edad y otras identidades interactúan para crear experiencias complejas y superpuestas que pueden ser de privilegio o de opresión (Crenshaw, 2016), y es importante porque el feminismo dominante a menudo homogeneiza las diversas experiencias de las mujeres (Leopeng y Langa, 2020). Las mujeres de color, por ejemplo, están más sujetas a distintas formas de violencia, silenciamiento y desempoderamiento. Por lo tanto, es necesario conocer las diferentes capas de las identidades de las WED para comprender la complejidad y los matices de sus situaciones.

## Resultados y discusión

### *Violencia*

Las mujeres defensoras del medioambiente están sujetas a diversas formas e intensidades de violencia de género según sus identidades y contextos. La violencia de género ocurre porque las mujeres luchan contra cargas ecológicas desproporcionadas (contaminación, desposesión de recursos como el agua y la tierra) y a la vez contra diversas formas de sexismo. Según la literatura de la EPF, las relaciones de poder significan que las mujeres suelen ser excluidas de la toma de decisiones, sobre todo durante las negociaciones y los enfrentamientos con las empresas extractivas. Además, las mujeres defensoras a la vez tienen que realizar trabajo reproductivo y manejar esas cargas ecológicas desproporcionadas (Barca, 2020; Ikelegbe, 2005; Leguizamón, 2019; Rocheleau *et al.*, 1996). El proceso de silenciamiento de género es muy problemático cuando se ataca la credibilidad de las defensoras a través de la criminalización, campañas de difamación, acoso judicial o incluso acusándolas de histeria y abandono de los intereses de sus familias, al mismo tiempo que se emplea la fuerza para reprimirlas. Sin embargo,

considerando la interseccionalidad, no todas las mujeres defensoras viven la marginalidad de la misma forma (Leopeng y Langa, 2020). Tienen distintos niveles de privilegio o de opresión y por lo tanto la forma en que pueden actuar en los conflictos ambientales es diferente. También son diversas las percepciones del público externo. Algunas mujeres defensoras cuentan con una posición más favorable. Por ejemplo, Blackwell y Root, conservacionistas blancas, económicamente favorecidas, utilizaron su privilegio para establecer programas destinados a ayudar a comunidades afectadas y defender el medioambiente en el Sur Global. Sin embargo, su privilegio también significó que a veces fueran algo insensibles a la violencia en vez de pararla. Mientras tanto, hay mujeres defensoras campesinas indígenas que al mismo tiempo son criticadas y celebradas como heroínas. Esta recepción polarizada la podemos ver en mujeres defensoras del pueblo, como en los casos de Acholi o Buangern en Uganda y Tailandia, respectivamente.<sup>3</sup>

### **Imagen 1. Habitantes de Haeng en demanda y litigio contra la Green Yellow Co. Ltd., la cual ha ganado concesiones de minería de lignito.**



3. Los cuatro casos (aquí bajo los nombres Blackwell, Root, Acholi, Buangern) están reseñados en las siguientes fichas del EJAtlas:

<https://www.ejAtlas.org/conflict/poaching-illegal-mining-and-other-crimes-in-corcovado-national-park-costa-rica>

<https://ejAtlas.org/conflict/overfishing-and-poaching-at-lake-naivasha-kenya>

<https://ejAtlas.org/conflict/ancestral-acholi-land-rights-conflicts-in-amuru-uganda>

<https://ejAtlas.org/conflict/lignite-mining-in-lampang-thailand>

La represión de las mujeres defensoras es una violencia de género que se considera normal y a veces ni se la percibe como violencia (Beauvoir, 2003; Taylor, 2018). Estos tipos de violencia se construyen sobre la creencia de que los cuerpos femeninos son sexualmente vulnerables e inferiores a otros (Deonandan y Bell, 2019; Taylor, 2018). Como consecuencia, tanto la policía como las trabajadoras industriales con frecuencia someten a las mujeres defensoras a acoso sexual, violación o prostitución forzada. El control de los movimientos y los cuerpos de las mujeres es una opresión interseccional que une las cuestiones de raza y de clase. Por ejemplo, en el caso de la Coalición de Mujeres de la localidad de Escravos que en la protesta ocuparon las terminales petroleras de Chevron en Nigeria, la violencia física, las violaciones, las desapariciones y los asesinatos se describieron de manera sensacionalista sin tan siquiera mencionar los nombres de las activistas. En este sentido, las mujeres defensoras apenas son consideradas humanas en contextos donde las violencias se ejercen contra campesinas, indígenas o afrodescendientes (Chiumbu, 2016; Gqola, 2007; Lawson, 2018). El tratamiento público y las denuncias de violencia policial fueron diferentes en el caso de la ocupación antinuclear por parte del Greenham Women's Peace Camp de una base militar en Inglaterra. La violencia fue menos fuerte que en Nigeria; sin embargo, fue ampliamente condenada, y las víctimas se honraron de forma individual. Los cuerpos negros, incluso cuando son masculinos, son más vulnerables que los blancos en una compleja red de violencia y marginalización (Crenshaw, 2016; Weiss, 2018).<sup>4</sup>

### *Contraviolencia*

El concepto de interseccionalidad nos ayuda a entender cómo las diversas identidades y circunstancias de las mujeres defensoras influyen

en sus estrategias de movilización. Por ejemplo, algunas defensoras (en los casos del EJAtlas analizados) eran de clase media o acomodadas, algunas tenían educación universitaria (incluso maestrías o doctorados) y algunas eran figuras reconocidas públicamente. Este privilegio se refleja en sus tácticas de defensa, pues tenían diferentes herramientas: educación, redes de contactos para iniciar acciones en diferentes esferas legales, profesionales y públicas. Sin embargo, la mayoría de las defensoras en los casos del EJAtlas eran campesinas, indígenas o mujeres empobrecidas que desarrollaban trabajos informales. Las campesinas especialmente arriesgan sus cuerpos en las protestas; así visibilizan sus luchas para poder ser escuchadas no solo como ambientalistas, sino como personas sujetas a una marginación interseccional por su condición de mujeres empobrecidas y no blancas. Sin embargo, las identidades superpuestas como personas afrodescendientes, empobrecidas, rurales no son solo vulnerabilidades, sino también fortalezas. Muchas defensoras utilizan rituales culturales y acciones artísticas para cuestionar conflictos en un marco de comprensión local y común, destacando valores más allá del desarrollo económico (Abonga *et al.*, 2020; Barca, 2020). Al incluir creencias cosmológicas y culturales compartidas, sus movilizaciones van más allá de los actos de protesta y contribuyen a las relaciones sociales a largo plazo. Esto es especialmente útil cuando las protestas o demandas se niegan de forma rápida y violenta o cuando se retrasan años y años por la vía judicial (Abonga *et al.*, 2020). Las WED cuentan con medios alternativos que incluyen la creación de redes de apoyo, la divulgación y el diálogo entre las partes en los conflictos, así como las resistencias cotidianas, y así crean y comparten las contranarrativas. Incluso, las mujeres más vulnerables y silenciadas superan la violencia a través de una resistencia no violenta e inclusiva que a menudo incorpora acciones locales culturalmente significativas influidas por sus experiencias interseccionales de género.

Las movilizaciones de las WED no solo deben abordar los conflictos ambientales, sino también

4. Para estos temas véanse:

<https://ejatlas.org/conflict/nigerian-womens-war-against-chevron-texas>

<https://www.ejatlas.org/conflict/greenham-common-womens-peace-camp-eliminate-nuclear-missiles-in-berkshire-england>

la violencia de género. De esta manera se abren nuevas vías para el éxito contra las hegemonías represivas (Barca, 2020). Como explica Van Allen (2015), los sistemas legales formales se han utilizado para reforzar la dominación jerárquica y para normalizar y perpetuar la violencia y las dificultades de las mujeres defensoras, incluso cuando estas conocen las leyes establecidas. Las defensoras desafían las injusticias sistémicas mediante la transformación del espacio político y narrativo con diversos conceptos de justicia que incluyen a las mujeres, las empobrecidas, las indígenas y afrodescendientes y otros grupos vulnerables para detener las formas de violencia contra las que luchan. Por tanto, las WED transforman la no violencia (práctica, en ocasiones, más pasiva) en contraviolencia. Las interpretaciones de la FPE muestran que las estrategias de las mujeres son poderosas porque sus experiencias interseccionales de violencia las colocan en posiciones únicas para visibilizar y enfrentar las fuerzas hegemónicas que producen las injusticias contra ellas (Rocheleau *et al.*, 1996; Barca, 2020).

## Conclusión

Los ataques violentos tienen como objetivo reprimir los movimientos liderados por las mujeres defensoras del medioambiente y el uso de la violencia sirve para eliminar la oposición a los proyectos extractivos. Sigue existiendo una violencia patriarcal, racial y capitalista global con la que las corporaciones multinacionales cometen violaciones de los derechos humanos y ambientales contra comunidades y mujeres vulnerables, sin que los Gobiernos las responsabilicen, ya que predominan los discursos misógino y del desarrollo económico. Las defensoras ambientales luchan contra la violencia de género, el silenciamiento y las cargas ecológicas desiguales. Sin embargo, ellas no son simples víctimas, sino actores sociales, que viven en entramados comunitarios, con perspectivas y fuerza únicas obtenidas de sus diversas experiencias de opresión. Estos conocimientos locales informan sus estrategias de movilización contraviolenta, desafiando las

hegemonías violentas con otras inclusivas y pacíficas. Los movimientos ambientales son cada vez más sostenidos y liderados por mujeres defensoras. Estas *gigantas* resisten la represión violenta; mientras tanto, las académicas tal vez registran algunas de sus luchas. Las estructuras patriarcales capitalistas de crecimiento económico se resisten contra esas diferentes formas de movilización. Podemos apoyar a las defensoras ambientales en sus luchas contra las hegemonías violentas que perpetúan estas estructuras visibilizando sus luchas, colaborando con diferentes organizaciones, con las defensoras de primera línea y con algunos académicos para crear una masa crítica que detenga los proyectos de crecimiento económico e injusticias socioambientales. ■

## Referencias

- Abonga, Francis & Kerali, Raphael & Porter, Holly & Tapscott, Rebecca. (2020). «Naked Bodies and Collective Action: Repertoires of Protest in Uganda's Militarised, Authoritarian Regime». *Civil Wars*, 22 (2-3), pp.198-223
- Agarwal, B., 1992. «The Gender and Environment Debate. Lessons from India». *Feminist Studies*, 18 (1), pp. 199-158.
- Barca, S., 2020. *Forces of Reproduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beauvoir, S. de, 2003. «The Second Sex. Introduction». En: C. McCann, Seungkyung Kim y E. Ergun (eds.), *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives*. Nueva York, Routledge, pp. 40-48.
- Bradshaw, S., B. Linneker y L. Overton, 2017. «Extractive Industries as Sites of Supernormal Profits and Supernormal Patriarchy?». *Gender and Development*, 25 (3), pp. 439-454.
- Butt, N., F. Lambrick y A. Renwick, 2019. «The Supply Chain of Violence». *Nature Sustainability*, 2 (8), pp. 742-747.
- Chiumbu, S., 2016. «Media, Race, and Capital. A Decolonial Analysis of Representation of Miners' Strikes in South Africa». *African Studies*, 75 (3), pp. 417-435.
- Crenshaw, K., 2016. «Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.
- Deonandan, K., y C. Bell, 2019. «Discipline and Punish. Gendered Dimensions of Violence in Extractive Development». *Canadian Journal of Women and the Law*, 31 (1), pp. 24-56.
- Elmhirst, R., 2018. «Ecologías políticas feministas. Perspectivas situadas y abordajes emergentes». *Ecología Política*, 54, pp. 50-59.
- Elmhirst, R., M. Siscawati, B. S. Basnett *et al.*, 2017. «Gender and Generation in Engagements with Oil Palm in East Kalimantan, Indonesia. Insights from Feminist Political Ecology». *Journal of Peasant Studies*, 44 (6), pp. 1137-1159.
- Global Witness, 2020. «Defending Tomorrow» (29 de julio). Disponible en: <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/defending-tomorrow/>, consultado el 1 de junio de 2021.
- Gqola, P. D., 2007. «How the 'Cult of Femininity' and Violent Masculinities Support Endemic Gender Based Violence in Contemporary South Africa». *African Identities*, 5 (1), pp. 111-124.
- Ikelegbe, A., 2005. «Engendering Civil Society. Oil, Women Groups, and Resource Conflicts in the Niger Delta Region of Nigeria». *Journal of Modern African Studies*, 43 (2), pp. 241-270.
- Jenkins, K., 2017. «Women Anti-Mining Activists' Narratives of Everyday Resistance in the Andes. Staying Put and Carrying on in Peru and Ecuador». *Gender, Place, and Culture*, 24 (10), pp. 1441-1459.
- Lawson, E. S., 2018. «Bereaved Black Mothers and Maternal Activism in the Racial State». *Feminist Studies*, 44 (3), pp. 713-735.
- Le Billon, P., y P. Lujala, 2020. «Environmental and Land Defenders. Global Patterns and Determinants of Repression». *Global Environmental Change*, 65, pp. 102-163.
- Leguizamón, A., 2019. «The Gendered Dimensions of Resource Extractivism in Argentina's Soy Boom». *Latin American Perspectives*, 46 (2), pp. 199-216.
- Leopeng, B., y M. Langa, 2020. «Destiny Overshadowed. Masculine Representations and Feminist Implications in a South African Men's Magazine». *Feminist Media Studies*, 20 (5), pp. 672-691.
- Martínez-Alier, J., 2021. «Mapping Ecological Distribution Conflicts. The EJAAtlas». *Extractive Industries and Society*, 8 (2).

- Martínez-Alier, J, y M. O'Connor, 1996. «Ecological and Economic Distribution Conflicts». En: R. Costanza, J. Martínez-Alier y O. Segura (eds.), *Getting down to Earth. Practical Applications of Ecological Economics*. Washington, Island Press/ISEE.
- Martínez-Alier, J., L. Temper, D. del Bene *et al.*, 2016. «Is There a Global Environmental Justice Movement?». *Journal of Peasant Studies*, 43 (3), pp. 731-755.
- Morgan, M., 2017. «Women, Gender, and Protest. Contesting Oil Palm Plantation Expansion in Indonesia». *Journal of Peasant Studies*, 44 (6), pp. 1179-1198.
- Nartey, M., 2020. «A Feminist Critical Discourse Analysis of Ghanaian Feminist Blogs». *Feminist Media Studies*, 00 (00), pp. 1-16.
- Navas, G., S. Mingorria y B. Aguilar-González, 2018. «Violence in Environmental Conflicts. The Need for a Multidimensional Approach». *Sustainability Science*, 13 (3), pp. 649-660.
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari, 1996. «Gender and Environment. A Feminist Political Ecology Perspective». En: D. Rocheleau, B. Thomas-Slayter y E. Wangari (eds.), *Feminist Political Ecology. Global Issues and Local Experience*. Londres, Routledge, pp. 3-26.
- Scheidel, A., D. del Bene, J. Liu *et al.*, 2020. «Environmental Conflicts and Defenders. A Global Overview». *Global Environmental Change*, 63.
- Scheidel, A., L. Temper, F. Demaria *et al.*, 2018. «Ecological Distribution Conflicts as Forces for Sustainability. An Overview and Conceptual Framework». *Sustainability Science*, 13 (3), pp. 585-598.
- Shiva, V., 1988. *Staying Alive. Women, Ecology, and Survival in India*. Nueva Delhi, Kali for Women.
- Sultana, F., 2020. «Political Ecology 1. From Margins to Center». *Progress in Human Geography*, 45 (1), pp. 156-165.
- Taylor, D., 2018. «Are Women's Lives (Fully) Grievable? Gendered Framing and Sexual Violence». En: C. Fischer y L. Dolezal (eds.), *New Feminist Perspectives on Embodiment. Breaking Feminist Waves*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 147-165.
- Temper, L., D. del Bene y J. Martínez-Alier, 2015. «Mapping the Frontiers and Front Lines of Global Environmental Justice. The EJAtlas». *Journal of Political Ecology*, 22, pp. 254-278.
- Temper, L., F. Demaria, A. Scheidel *et al.*, 2018. «The Global Environmental Justice Atlas (EJAtlas). Ecological Distribution Conflicts as Forces for Sustainability». *Sustainability Science*, 13 (3), pp. 573-584.
- Tran, D. «A Comparative Study of Women Environmental Defenders' Antiviolent Success Strategies». *Geoforum* (de próxima publicación).
- Tran, D., J. Martínez-Alier, G. Navas *et al.*, 2020. «Gendered Geographies of Violence. A Multiple Case Study Analysis of Murdered Women Environmental Defenders». *Journal of Political Ecology*, 27 (1), pp. 1189-1212.
- Van Allen, Judith. (2015). «What Are Women's Rights Good For? Contesting and Negotiating Gender Cultures in Southern Africa». *African Studies Review*. 58 (03), pp.
- Veuthey, S., y J. F. Gerber, 2011. «Valuation Contests over the Commoditisation of the Moabi Tree in South-Eastern Cameroon». *Environmental Values*, 20 (2), pp. 239-264.
- Weiss G. (2018) A Genealogy of Women's (Un) Ethical Bodies. In: Fischer C., Dolezal L. (eds) *New Feminist Perspectives on Embodiment. Breaking Feminist Waves*. Palgrave Macmillan, Cham.



# La lucha socioambiental de proyectos alternativos. El caso del cerdo pelón en Yucatán

Edith Pereyra de la Rosa,\* Francisco Iván Hernández Cuevas,\*\* Diana Estefanía Castillo Loeza,\*\*\* Mauricio Feliciano López Barreto\*\*\*\* y Javier Becerril García\*\*\*\*\*

**Resumen:** En las comunidades mayas rurales de Yucatán inciden diferentes organizaciones civiles que han implementado proyectos sociales alternativos (PSA) cuyos objetivos principales se centran en la promoción de la producción del cerdo pelón yucateco. Esto representa una contraparte a los megaproyectos porcícolas desarrollados en Yucatán que priorizan la venta de mercado. Con un enfoque de ecología política feminista y metodología etnográfica, los hallazgos del estudio indican que estos PSA han funcionado como una resistencia activa con impactos positivos en la inclusión, la seguridad alimentaria y nutricional de las personas participantes y la revaloración de prácticas tradicionales. Se recomienda que los proyectos sociales que se desarrollan en zonas rurales prioricen el enfoque de género, así como la promoción del patrimonio biocultural.

**Palabras clave:** lucha socioambiental, proyectos alternativos, cerdo pelón, península de Yucatán

**Abstract:** In the Mayan rural communities in the Yucatan peninsula alternative social projects have been implemented by different actors, which focus on the promotion and production of the local pork species known as cerdo pelón. This represents an alternative to the conventional industrialized pork breeding, mainly for profitability. Through a feminist political ecology lens, and an ethnographic methodology, findings reveal that these alternative projects have given way to an active resistance with positive results in the inclusion, in food security among participants and in the reevaluation of traditional practices. The article recommends that social projects prioritize the inclusion of women and the promotion of local biocultural heritage.

**Keywords:** environmental struggles, alternative projects, cerdo pelón, Yucatan peninsula

---

\* Patrimonio, Desarrollo y Sustentabilidad A. C.

*E-mail:* epereyradlr@gmail.com.

\*\* Posdoctorado Conacyt-UADY.

*E-mail:* ivan.hernandez@correo.uady.mx.

\*\*\* Patrimonio, Desarrollo y Sustentabilidad A. C.

*E-mail:* castillo.dianac@gmail.com.

\*\*\*\* Patrimonio, Desarrollo y Sustentabilidad A. C.

*E-mail:* mauri.lopez@gmail.com.

\*\*\*\*\* Facultad de Economía, UADY.

*E-mail:* javier.becerril@correo.uady.mx.

## Introducción

Las zonas rurales de América Latina han sufrido los estragos del deterioro ecológico, debido a la expansión sin límites del capitalismo en su fase corporativa (Toledo et al., 2013). Estos patrones productivos de degradación ambiental también impactan en las relaciones de género, pues los procesos de transformación profundizan las desventajas de las mujeres rurales en el acceso y control de los recursos (Elmhirst e Hidalgo, 2017). En América Latina, la enorme participación de las mujeres rurales en la actividad agropecuaria había pasado desapercibida para quienes se encargaban de la planeación y ejecución de los proyectos de desarrollo, pues, a pesar de que ellas también custodian la biodiversidad de cultivos y animales para consumo, los proyectos de desarrollo enfatizaban más su rol doméstico y de cuidados en el espacio privado (Rocheleau et al., 2004). Sin embargo, estudios recientes indican que la incorporación de las mujeres rurales a una actividad remunerada introduce cambios en sus dinámicas familiares, genera procesos de empoderamiento y amplía sus oportunidades de acceso a recursos monetarios, sociales y naturales (Tuñón, 2016).

En las zonas rurales de Yucatán han convergido diferentes tipos de organizaciones de la sociedad civil (OSC) que han realizado proyectos con el objetivo de contribuir al desarrollo social de las localidades donde se desempeñan. Entre estas se encuentran Slow Food (SF) y una OSC local que han llevado a cabo proyectos sociales alternativos con familias para promocionar el patrimonio biocultural de la región y la continuidad de las prácticas tradicionales por medio de la crianza del cerdo pelón. Estos esfuerzos han sido importantes en la lucha socioambiental, como contraparte a los megaproyectos porcícolos desarrollados en el estado que priorizan la venta de mercado.

El objetivo de este artículo es analizar desde el enfoque de la ecología política feminista las acciones de los PSA y sus efectos positivos en el

empoderamiento de mujeres y otros grupos en el contexto maya-yucateco. Desde esta perspectiva se pueden distinguir y cuestionar las prácticas hegemónicas que ponen a estos grupos sociales en un lugar de desventaja en cuanto al conocimiento que poseen y a la posición de autoridad. Al mismo tiempo son proyectos que dan forma a procesos de transformación social y ecológica favorables para estos grupos en condiciones de vulnerabilidad (Elmhirst e Hidalgo, 2017).

## El cerdo pelón yucateco

En las comunidades rurales de Yucatán se practica la cría de animales de traspatio y se aprovechan las especies autóctonas, como el cerdo pelón. Este constituye un recurso zoogenético de gran valor, ya que está adaptado a las condiciones del medioambiente, es resistente a enfermedades locales y aprovecha diversos alimentos de bajo costo (maíz, frutales, plantas forrajeras). Además, su sabor es altamente valorado por las comunidades mayas peninsulares, que mantienen su crianza desde la época de la conquista (Chimal-Chan et al., 2012; Hernández et al., 2020).

A pesar de esto, el cerdo pelón está en peligro de extinción (FAO, 2019) debido a la introducción de razas porcinas mejoradas producidas a nivel industrial y a las cruces con otras especies (Hernández et al., 2020; Sierra et al., 2005; Sierra, 2006).

**Imagen 1: Cerdo pelón yucateco. Autor: Mauricio López.**



## Megaproyectos porcícolas y conflictos socioambientales en Yucatán

Yucatán presenta una dualidad en torno al desarrollo, ya que se promueve la inversión del sector privado en megaproyectos (energías renovables, granjas industriales y manufactureras y plantaciones de cultivos transgénicos), cuyo objetivo es generar derrame económica<sup>1</sup>. Sin embargo, han derivado en conflictos socioambientales relacionados con el deterioro del medio y la salud humana y el despojo de la tierra (Montaño, 2020; Llanes, 2020; Atlas de Justicia Ambiental, 2021), y en una potencial vulneración de los derechos humanos y ambientales de los pueblos originarios que viven donde se implementan. Particularmente, la producción porcina ha registrado aumentos constantes en los últimos veinticuatro años, pues en 1990 fue de veinticinco mil toneladas y en 2014 reportó más de ciento cuarenta mil (Colectivo GeoComunes *et al.*, 2020). A su vez, se han desencadenado movimientos sociales y se han presentado conflictos judiciales ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (México).

En la península de Yucatán existen 257 granjas porcícolas registradas de propiedad privada, unas bajo un régimen de aparcería<sup>2</sup>, con ejidatarios, y otras con empresarios. En su gran mayoría están establecidas en regiones importantes para la conservación, como en áreas naturales protegidas (Albarrán, 2020; GreenPeace, 2020). Los costos socioambientales de este tipo de megaproyectos son contaminación hídrica, deforestación, pérdida del patrimonio biocultural local, desplazamiento y trastocamiento de las actividades ecoturísticas que se desarrollan alrededor.

1. Refiriere a la entrada y esparcimiento de dinero en la economía en uno o varios sectores de la población que beneficia y favorece a las personas que lo componen.

2. Sistema donde aquellas tierras son propiedad de tercera persona cedidas temporalmente al aparcerero mediante el pago de un tanto por ciento del producto obtenido o su equivalente en efectivo.

## Proyectos alternativos sociales (PSA) en zonas rurales de Yucatán

Como alternativa a las iniciativas de megaproyectos, desde 2016, en Yucatán se han creado PSA enfocados en la práctica local y han colaborado en la promoción del cerdo pelón en cinco comunidades: Tixcacalcupul, X-cocmil, Xanlá, Xcopteil y Muchucuxcah, ubicadas en la zona centro y sur del estado. De acuerdo con datos recolectados, han participado diecisiete familias y un total de setenta y tres personas, de las cuales el 42,47 por ciento son mujeres y el 57,53 restante son hombres.

Como parte de los objetivos de los PSA se encuentra la participación activa de toda la familia productora (no únicamente la jefatura del hogar) del cerdo pelón y la revaloración de esta especie sobre el cerdo estadounidense, raza adoptada para fines comerciales especialmente por los megaproyectos porcícolas.

Por medio de la metodología etnográfica y el análisis de discurso, se estudiaron con un enfoque de ecología política feminista las acciones de estos proyectos y sus efectos en el contexto maya-yucateco.

Las personas informantes relatan que el cerdo pelón se alimenta de desperdicios de productos del huerto y la milpa (sistemas productivos mixtos y tradicionales), lo que promueve el valor de estos elementos del patrimonio biocultural. Asimismo, se señaló que, debido a la alimentación que llevan, su carne se considera más nutritiva que la del cerdo estadounidense, que requiere de un alimento balanceado e industrializado, lo que limita su capacidad de adaptación al sistema productivo diversificado tradicional. Es importante mencionar que el cerdo pelón representa en promedio 4225 pesos mexicanos en el ingreso anual, en comparación con los 2172,22 que reporta la crianza del cerdo estadounidense a las familias rurales.

De esta manera, la revaloración de la crianza del cerdo pelón contribuye a la seguridad alimentaria y nutricional (Chimal-Chan et al., 2012) de las familias porque cuentan con el acceso físico a su carne, utilizada en la gastronomía regional. También tiene usos ceremoniales, pues la cabeza de este cerdo se utiliza para realizar rituales y bailes que forman parte de las tradiciones de la región.

## Participación de mujeres

Los PSA han generado la participación de veintisiete mujeres cuyas edades oscilan entre los dieciséis y los sesenta y siete años, así como la inclusión de adultos mayores y adolescentes. El Cuadro 1 muestra que las mujeres que integran las familias productoras de cerdo pelón participantes en los PSA presentan brechas en variables como hablar y leer español (el 96 por ciento de ellas lo habla y el 90 lo sabe leer), en comparación con los hombres. Por otra parte, algo que distingue a las participantes es la etnicidad en lo relativo a la lengua maya: toda la población femenina participante sabe hablar maya y solo el 80 por ciento de la masculina es mayahablante.

En promedio, las mujeres tienen mayor edad que los hombres, pero coinciden en términos de años de estudio formal, con la educación secundaria inconclusa.

**Cuadro 1. Datos sociodemográficos promedio de los miembros de las familias productoras de cerdo pelón. Fuente: elaboración propia con datos recopilados en campo (muestra de 71 personas)**

Variable	Mujer	Hombre
Edad	32,16	29,9
Habla maya	1	0,80
Habla español	0,96	1
Sabe leer	0,90	0,95
Años de educación recibida	7,5	7,6

Uno de los métodos utilizados por las OSC ha sido el «pase en cadena», que consiste en donar crías de cerdo pelón a una familia, que se hace cargo de criarlos y, cuando se reproducen, debe devolver la misma cantidad que recibió; estos se entregan a otra familia con los mismos fines. El método empleado por los PSA se diferencia de los proyectos hegemónicos de desarrollo, que en su mayoría se centran en la jefatura del hogar o, en caso de que se dirijan a las mujeres, les generan sobrecargas de trabajo (Loría, 2007). Por el contrario, los PSA persiguen la distribución del trabajo del proyecto entre todas las personas que integran la familia productora. Por lo tanto, para superar la poca visibilidad social y la vulnerabilidad acumulada de las mujeres, especialmente notable en contextos rurales y productivos, los PSA han coincidido en involucrar a las mujeres y al resto de la familia de cada hogar en sus proyectos. Así lo explicó una informante entrevistada en el contexto de este estudio en Valladolid, Yucatán, en noviembre de 2020: «El interés ha sido también por parte de mujeres, teniendo un efecto de empoderamiento e inclusión para población que históricamente ha sido excluida, como mujeres, jóvenes, adultos mayores».

Las mujeres y otros grupos de la población han podido participar en las acciones de estos proyectos con metodologías alternativas, ya que en esas localidades los hombres han tenido mayor participación en proyectos productivos. De esta forma se evidencia que los PSA han contribuido a otorgar recursos productivos a mujeres y otros grupos de las comunidades mayas yucatecas que se encuentran en un contexto de vulnerabilidad.

## Conclusiones

Desde el enfoque de la ecología política feminista, los hallazgos indican que los PSA implementados en las comunidades beneficiarias se integran en la lucha socioambiental y, a su vez, funcionan como contraparte a los megaproyectos porcícolas desarrollados en el

estado con efectos socioambientales adversos. Dada la metodología de los PSA, se promueve la participación de mujeres, adultos mayores y adolescentes, y les brindan acceso a recursos productivos (Elmhirst e Hidalgo, 2017). Por último, se recomienda que los proyectos sociales en las comunidades mayas mantengan la perspectiva de la promoción del patrimonio biocultural, así como el enfoque de género, con la inclusión de mujeres y grupos vulnerables para darles mayores recursos de producción y así contribuir a la reducción del rezago. ■

## Agradecimientos

Los autores agradecen a quienes participaron en las entrevistas y grupos de enfoque, manifestando su opinión en un espacio libre, confidencial y seguro. También a Slow Food por el financiamiento para realizar el proyecto.

## Referencias

- Albarrán, D., 2020. «Los costos de una industria muy puerca en la península de Yucatán». Greenpeace (12 de mayo). Disponible en: <https://www.greenpeace.org/mexico/noticia/8374/los-costos-de-una-industria-muy-puerca-en-la-peninsula-de-yucatan/>, consultado el 23 de marzo de 2021.
- Atlas de Justicia Ambiental, 2021. Disponible en: <https://ejatlas.org/?translate=es>, consultado el 23 de marzo de 2021.
- Chimal-Chan, P., J. J. Jiménez-Osornio, M. D. Ruenes-Morales *et al.*, 2012. «Cría y manejo del cerdo pelón mexicano en los solares del estado de Yucatán». En: M. R. Mariaca (ed.), *El huerto familiar en el sureste de México*. México, Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental, Ecosur, pp. 230-243.
- Elmhirst, R., y M. G. Hidalgo, 2017. «Ecologías políticas feministas. Perspectivas situadas y abordajes emergentes». *Ecología Política*, 54, pp. 50-57.
- FAO, 2019. «Domestic Animal Diversity Information System (DADIS)». Disponible en: <http://www.fao.org/dad-is/regional-national-nodes/efabis/en/>, consultado el 28 de febrero de 2021.
- GreenPeace, 2020. «La carne que está consumiendo al planeta». Disponible en: [https://www.greenpeace.org/static/planet4-mexico-stateless/2020/05/188dc911-reporte\\_granjas\\_webok3.pdf](https://www.greenpeace.org/static/planet4-mexico-stateless/2020/05/188dc911-reporte_granjas_webok3.pdf), consultado el 21 de junio de 2021.
- Hernández, A. Á., C. A. García Munguía, A. M. García Munguía *et al.*, 2020. «Sistema de producción del cerdo pelón mexicano en la península de Yucatán». *Nova Scientia*, 12 (24), pp. 1-21.
- Llanes Salazar, R., 2020. «Megaproyectos y epidemia». *Diario de Yucatán* (29 de junio). Disponible en: <https://www.yucatan.com.mx/editorial/rodrigo-llanes-salazar-megaproyectos-y-epidemia>, consultado el 23 de marzo de 2021.



- Loría, C., 2007. «La experiencia de la gestión del Programa Oportunidades de México». En: I. Arriagada (ed.), *Familias y políticas públicas en América Latina. Una historia de desencuentros*. Santiago de Chile, Cepal, pp. 335-352.
- Montaño, F., 2020. «Los (otros) megaproyectos de la península de Yucatán». Nexos (12 de octubre). Disponible en: <https://medioambiente.nexos.com.mx/los-otros-megaproyectos-de-la-peninsula-de-yucatan/>, consultado el 23 de marzo de 2021.
- Rocheleau, D., L. Ross y J. Morrobel, 2004. «Mujeres, hombres y madera en Zambrana, República Dominicana». En V. Vázquez, M. Velázquez (Eds.), *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México, Unam, CRIM, PUEG, COLPOS, ISEI, pp. 373-404.
- Sierra, A. C., T. B. Poot, Z. I. Díaz et al., 2005. «El cerdo pelón mexicano, una raza en peligro». *Archivos de Zootecnia*, 54 (206), pp. 165-170.
- Sierra, A. C. (2006). «Rescate genético del cerdo pelón en Yucatán, un recurso con potencial para ser utilizado por las comunidades mayas». *Revista Computadorizada de Producción Porcina*, 13(suplemento 2).
- Toledo, V. M., D. Garrido y N. Barrera-Basols, 2013. «Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México». *Ecología Política*, 46, pp. 115-124.
- Colectivo GeoComunes, G. Torres-Mazuera y C. Gómez-Godoy, 2020. «Expansión capitalista y propiedad social en la península de Yucatán». México. Disponible en: [https://www.ccmss.org.mx/wp-content/uploads/Expansion\\_capitalista\\_propiedad\\_social\\_Junio2020.pdf](https://www.ccmss.org.mx/wp-content/uploads/Expansion_capitalista_propiedad_social_Junio2020.pdf), consultado el 21 de junio de 2021.
- Tuñón, E., 2016. «Mujeres de eucalipto. Trabajo, empoderamiento y desarrollo sustentable». En: V. Vázquez, M. Castañeda, N. Cárcamo et al. (eds.), *Género y medio ambiente en México. Una Antología*. Cuernavaca, Unam, pp. 87-108.

# Poner el cuerpo para cuidar el territorio. Mujeres mapuche frente al extractivismo y la conservación, en Neuquén, Argentina

Florencia Trentini\* y Alejandra Pérez\*\*

**Resumen:** Reflexionamos sobre los procesos de organización política de mujeres mapuches en territorios demarcados como *áreas protegidas* y *áreas de sacrificio* en la provincia de Neuquén en Norpatagonia, Argentina. Más allá de las diferencias, tanto la conservación y la protección como el sacrificio y el riesgo cuestionan los derechos de comunidades mapuches sobre los territorios y dan lugar a conflictos socioambientales en los que las estas mujeres y sus prácticas, conocimientos y cuerpos cobran un rol protagónico. Con una perspectiva etnográfica y ecofeminista, indagamos en las prácticas y sentidos del cuidado, y proponemos una reflexión sobre aquello que definimos como lo político, para mostrar cómo el cuidado, poner el cuerpo y la reproducción de la vida devienen formas de politicidad que permiten disputar derechos sobre territorios que son redefinidos en función de su protección o su sacrificio.

---

**Palabras clave:** cuidado, política, cuerpo, ecofeminismo

---

**Abstract:** We reflect on the political organization processes of Mapuche women in territories demarcated as “protected areas” and “sacrifice areas” in Neuquén, Argentina. Beyond the differences, both conservation and protection as well as sacrifice and risk, question the rights of Mapuche communities over the territories, rising socio-environmental conflicts in which women and their practices, knowledge and bodies take a leading role. From an ethnographic and ecofeminist perspective, we investigate the practices and meanings of care, proposing a reflection on what we define as “the political”, seeking to study how care, “poner el cuerpo” and the reproduction of life become forms of politics that allow dispute rights over territories that are redefined based on their protection or sacrifice.

---

**Keywords:** care, politics, body, ecofeminism

---

---

\* Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes / Conicet.

E-mail: flortrentini@gmail.com.

\*\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

E-mail: zelotanegra@gmail.com.

## Todo cuidado es político

Durante nuestros trabajos de campo en dos zonas muy distintas de la provincia de Neuquén, Argentina, nos hemos encontrado pensando sobre el lugar de las mujeres mapuches en las disputas políticas. Veíamos referentes varones al frente de las discusiones, como voceros en las reuniones. Eran ellos quienes nos mostraban el territorio, con quienes discutíamos «la política». Desde nuestros lugares de mujeres académicas «blancas» y urbanas, reflexionamos sobre los roles de las mujeres, sobre las causas por las que la mayoría de ellas no intervenían activamente en las reuniones políticas y, para escucharlas, teníamos que caminar con ellas, acompañarlas en sus quehaceres. Esta cotidianeidad se contraponía a momentos en que las mujeres tenían roles centrales, como cuando se encadenaban a torres petroleras para evitar su funcionamiento o encabezaban y guiaban ceremonias ancestrales.

A partir de esto comenzamos a preguntarnos sobre las formas de *hacer política* de las mujeres mapuches, y cómo estas formas eran tejidas y entramadas en territorios particulares, definidos como áreas protegidas y áreas de sacrificio. En el primer caso, nos referimos a lugares jurídicamente marcados por el Estado con objetivos claros de conservación de la naturaleza e históricamente pensados como espacios sin habitantes. Sin embargo, detrás de los objetivos de conservación se escondían otros políticos y económicos de control y mercantilización de estas zonas, con violentas consecuencias para los pueblos indígenas, que fueron expulsados de los territorios que previamente habitaban y cuidaban (Robbins, 2004) o relocalizados. Lo destacable es que, además, estos espacios de conservación se fundaron a partir de una clara separación entre naturaleza y cultura, invisibilizando las ontologías relacionales de estos pueblos. Si bien el paradigma actual de conservación ha dado lugar a modelos participativos, la lógica dualista continúa operando mediante la ciencia moderna, sin un reconocimiento de otras ontologías y mundos posibles.

En el caso de las áreas de sacrificio, hablamos de territorios amplios definidos por prácticas de degradación, extracción y contaminación con graves consecuencias para la salud de las personas y del ambiente que habitan (Bolados García y Sánchez Cuevas, 2017). El concepto de área de sacrificio nos permite entonces caracterizar y clasificar un lugar y al mismo tiempo cuestionar la forma en que se desarrollan las actividades productivas percibidas por sus habitantes como destructivas (Holifield y Day, 2017).

En estas áreas, creadas bajo los paradigmas occidentales de conservación y de desarrollo, observamos que las mujeres mapuches *hacían política* de formas diferentes en las que lo privado-público, filosófico-político y cotidiano-extraordinario no funcionaban como esferas separadas. En estos espacios, tanto la conservación y protección como el sacrificio y el riesgo ponen en cuestión los derechos de las comunidades mapuches sobre los territorios y los bienes comunes —devenidos recursos naturales—, lo que da lugar a conflictos socioambientales. Y es allí donde las mujeres y sus prácticas, conocimientos y cuerpos han cobrado un rol protagónico para resistir, responder, negociar y *vivir con* el extractivismo y la conservación.

En estos contextos, «poner el cuerpo» no solo implica momentos de grandes acciones o enfrentamientos visibles, sino *quedarse y resistir* en territorios que fueron reconfigurados en función de objetivos de desarrollo extractivista o sostenible. Así nos lo explicó una integrante de una comunidad situada en un área de sacrificio, Añelo, en octubre de 2018:

Yo sé quién soy, sé hasta dónde puedo llegar... pero también sé que de acá no me voy. Es mi territorio como lo fue de mis abuelos, de mis ancestros. Y acá me quedo, porque es parte de mí y de mis hijos [...]. Y lo están matando. Mirá ese camión, tiene el dibujo de veneno, mirá dónde tira, en el río. ¡Hasta el agua matan estas bestias que hablan de progreso!

Como se desprende de este fragmento, *quedarse* se relaciona con formas de cuidado del territorio y las vidas intergeneracionales, volviendo al territorio parte del cuerpo y al cuerpo del territorio. Un territorio que no es sinónimo de la tierra que se pisa, sino un entramado de relaciones entre lo humano y lo no humano. Como sostienen Fischer y Tronto (1990: 40), el cuidado es «una actividad genérica que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar, reparar nuestro mundo de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo comprende nuestro cuerpo, nosotros mismos, nuestro entorno y los elementos que buscamos enlazar en una red compleja de apoyo a la vida». Esta definición remarca la interdependencia tanto entre las personas como con el medio en el cual estas habitan, y destaca la construcción de redes de cuidado que chocan con la concepción dualista naturaleza-cultura, propia de la ontología moderna y la racionalidad occidental sobre las que se construyen las áreas protegidas y las áreas de sacrificio.

Estas formas de concebir los territorios invisibilizan ontologías relacionales en las que humano-no humano, mente-cuerpo, cultura-naturaleza no pueden pensarse por separado, porque los objetos, las personas o las situaciones no existen en sí mismas, no preexisten a las relaciones que las constituyen (Escobar, 2014). En este sentido, la creación de estas áreas debe entenderse como una imposición que generó en estos espacios nuevas dinámicas; estas se articulan con las históricas desigualdades socioambientales que atraviesan la vida de quienes habitan estos territorios y trastocan formas de relacionarse con lo no humano. Así nos lo explicaba la integrante de una comunidad dentro de un área protegida, Nahuel Huapi, en noviembre de 2010:

Esta zona fue declarada crítica y por eso no quieren que hagamos nada, pero esta zona es crítica por todos los cambios que ellos [la Administración de Parques Nacionales] mismos metieron acá y los desastres que hicieron. Los pinos no te dejan crecer nada, arruinan el suelo, la trucha arcoíris hace desaparecer el salmón rosado.

Los huemules: antes íbamos a buscar leña arriba y estaba lleno, y metieron el ciervo colorado y ya casi no hay. Unos desastres terribles hicieron ellos y ahora lo llaman «crítico» y no nos dejan a nosotros cuidar el lugar.

Diversos trabajos han destacado cómo estos cambios afectan más a las mujeres debido a sus roles de cuidado y a su relación con lo que en el mundo moderno se define como «la naturaleza» (Rocheleau *et al.*, 2004; Elmhirst, 2017; Ulloa, 2016). Esto ha generado que sean ellas quienes se han puesto al frente de diversos conflictos socioambientales alrededor del mundo. Sin embargo, como bien explica Plumwood (1993), la asociación entre las mujeres y la naturaleza no debe ser abordada desde el esencialismo, sino desde el análisis de procesos históricos y construcciones socioculturales que han delegado (y relegado) en ellas el cuidado de la naturaleza en el marco de un sistema capitalista, patriarcal y androcéntrico que opera a partir de los dualismos y jerarquías de la ontología moderna.

Lo que nos interesa destacar es que *poner el cuerpo* a los conflictos socioambientales y la defensa de los territorios implica para estas mujeres diversas estrategias políticas centradas en una multiplicidad de cuidados. En contextos donde la propia reproducción de la vida implica cotidianamente una disputa con limitaciones producto de la conservación o riesgos derivados del extractivismo, *quedarse, habitar*, deviene acción política:

Acá hace veinte años, cuando era chica, jugábamos a mirar las estrellas desde la ruta, ¡¡nos acostábamos en la ruta!! Solo pasaban algunos camiones, pero no todos los días. Fjate ahora, no podés ni cruzar la ruta, es un desastre de camiones, camionetas, micros... Y nosotros, corridos donde no molestemos (fragmento de entrevista realizada en Añelo, en enero de 2020).

Cuanto el territorio está en peligro y debe ser cuidado o sanado, o cuando otro actor o institución —como sucede en el caso de la Administración de Parques Nacionales— aparece como garante de su protección, el lugar histórico que les fue asignado a las mujeres, como guardianas de la vida, el territorio y el conocimiento, cobra centralidad en la disputa. Si las desigualdades de género, reforzadas por la división sexual del trabajo, relegaron a las mujeres a las tareas de cuidado, hoy son esas tareas, y los conocimientos y aprendizajes producto de esa praxis, las que les permiten construir discursos, sentidos y prácticas de cuidado opuestos a modelos de territorialización que privilegian formas de explotación y conservación de la naturaleza en las que su saber-hacer sigue subsumido e invisibilizado, mientras las lógicas de protección y sacrificio siguen teniendo un mismo resultado: la constante puesta en duda de sus derechos y conocimientos sobre el territorio. Justamente desde ese lugar que la historia (y el patriarcado) les asignó, las mujeres mapuches se ponen en pie como actrices políticas.

## Conclusión

Siguiendo a Escobar (2014), consideramos que el concepto de territorio no solo comprende la tierra y sus ecosistemas, sino también los procesos de territorialización que generan identidades y apropiaciones. Así, el territorio es un proyecto de vida desde el cual, en este caso, las mujeres mapuches se posicionan para disputar el proyecto de muerte del desarrollo capitalista, también en su acepción sostenible. Y es también desde donde se proyecta futuro oponiéndose a una idea desarrollista de progreso que destruye los territorios o los excluye de la posibilidad de habitarlos para conservarlos. Como sostiene Ulloa (2016), para hacer frente a los procesos de cambio global, los pueblos indígenas vienen exigiendo el reconocimiento político de sus formas de pensar y habitar sus territorios, a partir de sus propias nociones de territorialidad, en las que lo relacional (entre humanos y no humanos) cobra centralidad. En palabras de la autora, «los

pueblos indígenas demandan el reconocimiento de una política cultural, territorial y ambiental indígena, a partir de propuestas y estrategias propias de relación con los territorios-naturalezas» (Ulloa, 2016: 125).

Estas propuestas políticas no deben ser pensadas como esencialistas y aisladas, sino de manera histórica y situada, en el marco de experiencias de violencia, desigualdad, despojo, explotación y también protección de la naturaleza, propias de una lógica de desarrollo capitalista, occidental y patriarcal, en las que el *cuidado* deviene un *saber-hacer político* desde el cual las mujeres mapuches responden, resisten, negocian y disputan con la conservación y el extractivismo poniendo en cuestión la idea de un mundo único (Blaser y Cadena, 2009).

En las áreas protegidas y las áreas de sacrificio de la provincia de Neuquén, donde *habitar* los territorios es una disputa cotidiana, la propia reproducción de la vida y los cuidados deviene arena de acción política. En estos espacios poner el cuerpo no es solo atarse a torres de petróleo, dirigir ceremonias, enfrentarse a la gendarmería, es también quedarse y resistir cuidando cada día las vidas humanas y no humanas. ▀



## Referencias

- Blaser, M., y M. de la Cadena, 2009. «Introducción». *RAM Electronic Journal*, 4, pp. 3-9.
- Bolados García, P., y A. Sánchez Cuevas, 2017. «Una ecología política feminista en construcción. El caso de las mujeres de zonas de sacrificio en resistencia, región de Valparaíso, Chile». *Psicoperspectivas*, 16 (2), pp. 33-42.
- Elmhirst, R., 2017. «Ecologías políticas feministas. Perspectivas situadas y abordajes emergentes». *Ecología Política*, 54, pp. 50-57.
- Escobar, A., 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Unaula.
- Fischer, B., y J. Tronto, 1990. «Toward a Feminist Theory of Care». En: E. Abel y M. Nelson (dirs.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. Albany, Suny, pp. 36-54.
- Holifield, R., y M. Day, 2017. «A Framework for a Critical Physical Geography of 'Sacrifice Zones'. Physical Landscapes and Discursive Spaces of Frac Sand Mining in Western Wisconsin». *Geoforum*, 85, pp. 269-279.
- Plumwood, V., 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres, Routledge.
- Robbins, P., 2004. *Political Ecology. A Critical Introduction*. Oxford, Blackwell.
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari, 2004. «Género y medio ambiente. Una perspectiva de la ecología política feminista». En: V. Vásquez y M. Velásquez (comp.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México D. F., Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, pp. 343-372.
- Ulloa, A., 2016. «Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia». En: M. Rauchecker y J. Chan (eds.), *Sustentabilidad desde abajo. Luchas desde el género y la etnicidad*. Berlín, Freie Universität Berlin, pp. 123-145.

# La sustentabilidad del espacio-tiempo para la reproducción de las naturalezas en El Chaltén (Santa Cruz, Argentina)

Sabrina Elizabeth Picone\*

**Resumen:** A partir de la publicación del Informe Brundtland de 1987, las políticas de desarrollo incorporaron en sus discursos a la sustentabilidad como base para minimizar o evitar los problemas socioecológicos del sistema capitalista. Sin embargo, los conflictos sociales y ecológicos no se resolvieron, sino que proliferaron desde entonces. Considerando la polisemia del concepto de sustentabilidad, en este trabajo se propone entenderlo desde el análisis de producción espacial enriquecida por propuestas de ecología-mundo y feminismo. Para ello se analizaron los medios de vida de la localidad de El Chaltén con metodologías participativas. Los resultados muestran que el turismo, aún bajo políticas de sustentabilidad, afecta los vínculos sociales, comunitarios, familiares y ecológicos. Por lo tanto, la sustentabilidad para las personas que producen El Chaltén se correspondería con la posibilidad de mantener los espacios-tiempos de reproducción de las naturalezas durante el año.

**Palabras clave:** sustentabilidad, espacio, Patagonia argentina

**Abstract:** Starting with the publication of the Brundtland Report in 1987, development policies incorporated sustainability into their discourses as a way of avoiding the socio-ecological problems caused by the capitalist system. However, social and ecological conflicts were not resolved, but have proliferated ever since. Considering the polysemy of the concept of sustainability, in this work it is proposed to understand it from the analysis of spatial production enriched by world-ecology and feminism proposals. For this, the livelihoods of El Chaltén were analyzed through participatory methodologies. The results show that tourism, even under sustainability policies, affects social, community, family, and ecological relations. Therefore, sustainability for El Chaltén would correspond to the possibility of maintaining the spaces-times of reproduction of nature during the year.

**Keywords:** sustainability, space, argentinian Patagonia

\* Becaria doctoral Conicet-CIT Santa Cruz (Argentina), integrante del Movimiento Patagonia Libre y del grupo de investigación Estepes. *Email:* [sabrinapicone22@gmail.com](mailto:sabrinapicone22@gmail.com); [sabrina.picone@conicet.gov.ar](mailto:sabrina.picone@conicet.gov.ar).

## Introducción

A partir de la publicación del Informe Brundtland de 1987 y de los siguientes acuerdos internacionales en materia ambiental, las actividades y las políticas de desarrollo comenzaron a adoptar el concepto de sustentabilidad en sus discursos. Sin embargo, esta nueva modalidad de desarrollo no ha implicado cambios estructurales en el modo de producción capitalista, sino que se ha considerado un maquillaje verde (Grinberg, 2012) para instalar una nueva fase de acumulación (Machado Aráoz, 2016). Debido a su carácter polisémico (Gudynas, 2011), la *sustentabilidad* debe analizarse de forma situada, desde los territorios donde las políticas de desarrollo sustentable se materializan. En este contexto, se asume que las estrategias que desarrollan las personas para adaptarse o resistir a esas políticas contienen diferentes representaciones o propuestas de lo que implica la sustentabilidad para sus espacios de vida.

El caso de estudio se enmarca en El Chaltén, una localidad de aproximadamente dos mil habitantes ubicada al suroeste de la provincia de Santa Cruz, en la Patagonia sur argentina. Su creación respondió a dos objetivos: por un lado, a la necesidad de establecer población civil en una zona de frontera en disputa entre Argentina y Chile; por otro, para proveer de servicios turísticos a visitantes de la zona norte del Parque Nacional Los Glaciares (PNLG). A partir del año 2005, y paralelamente a la sanción de la Ley Nacional de Turismo y a la confección del primer Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable, comienza un aumento sostenido de la cantidad de visitantes y también de personas que deciden establecerse en El Chaltén. Junto con estas dinámicas demográficas, se observan los primeros procesos de degradación ecológica y problemáticas por el acceso a la tierra y a la vivienda (Picone, 2020).

En este trabajo se busca comprender la sustentabilidad desde las naturalezas que habitan y producen El Chaltén de manera interdependiente. Las preguntas que guían este artículo son: ¿cómo afectan las políticas de turismo al espacio en su complejidad?, ¿cómo resisten o se adaptan las naturalezas?, ¿qué es importante para la sustentabilidad de los medios de vida de quienes habitan ese lugar?

## Marco teórico-metodológico

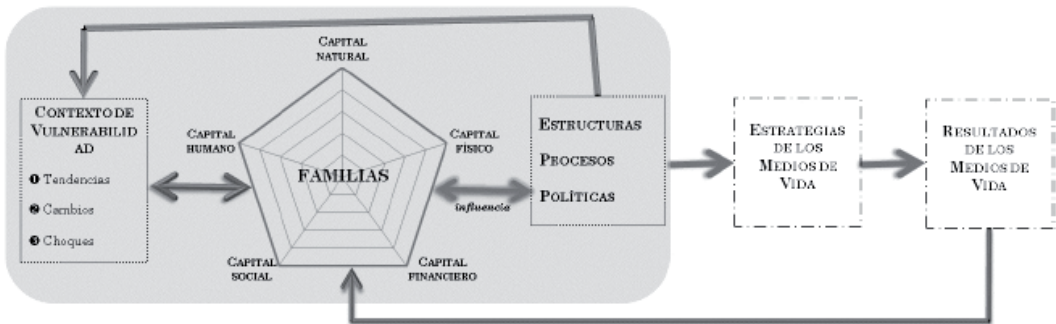
El marco teórico-metodológico construido para abordar las preguntas planteadas reúne aportes de la geografía crítica, la ecología política con enfoque de género y la investigación de acción participativa.

Desde la geografía crítica, el espacio se asume de manera relacional (Harvey, 2006; Santos, 2000), distanciándose de las perspectivas que lo conciben como un marco o repositorio de las actividades humanas y las interrelaciones ecosistémicas. Así, el espacio y el tiempo se abordan a partir de las relaciones que los conforman, es decir, el espacio no es un escenario donde se desarrolla la vida, sino que se construye y produce en relación con los procesos sociales, políticos, culturales y ecológicos. Doreen Massey (2009) aporta tres características para este espacio relacional. En primer lugar, si es producto de relaciones (o de la ausencia de ellas), el espacio es una complejidad de redes e intercambios entre más de un elemento. En segundo término, el espacio es la dimensión de la multiplicidad, en el sentido de la simultánea coexistencia de más de una cosa, mirada, elemento. Por último y vinculado a lo anterior, el espacio es siempre un proceso en construcción y, por lo tanto, está abierto a la política, lo que implica su capacidad de ser cambiado o transformado. Si bien la geografía como ciencia social pone el foco en la producción social del espacio, esta definición amplia que implica múltiples escalas y relaciones entre elementos puede hacer lugar a una concepción de espacio que involucre también al resto de los seres vivos.

Desde la óptica de la ecología política, se retoman las ideas de ecología-mundo que propone Jason Moore (2020), asumiendo que la reproducción del capitalismo es una forma particular de organizar la vida que implica la transformación de las naturalezas con el fin último de la acumulación. Se entiende por naturalezas en plural a lo humano y al resto de los seres que conforman la trama de la vida, rompiendo con la dicotomía sociedad/naturaleza que solo ha servido para alienarnos como seres sin cuerpo y sin tierra (Noguera de Echeverri y Pineda Muñoz, 2014). Nuevos enfoques de género aportan a esta construcción el concepto de interdependencia, para poner el foco del análisis en «las relaciones socioecológicas de interdependencia que sostienen y posibilitan la reproducción de la vida» (Navarro Trujillo y Linsalata, 2021: 85). A partir de estas ideas, se propone comprender el espacio como una producción o coproducción socioecológica, donde las naturalezas se relacionan de forma interdependiente, y llevar la categoría de producción espacial hacia un paradigma biocéntrico o ecocéntrico.

Para abordar el espacio como producción socioecológica, se eligió el marco metodológico de los medios de vida (MV). Este enfoque permite comprender de manera compleja y participativa al espacio con sus riquezas, procesos y estructuras, así como las políticas que influyen en los MV y las estrategias que las personas desarrollan para vivir. El marco de análisis a partir de los medios de vida incluye el contexto de vulnerabilidad en donde se insertan las familias y los procesos, políticas y estructuras que influyen en su funcionamiento. A partir de un proceso de investigación-acción para su tesis doctoral, la autora realizó un diagnóstico comunitario participativo de El Chaltén siguiendo la propuesta metodológica de Parra Vázquez et al. (2011) (Imagen 1). El diagnóstico se basó en cinco talleres participativos, una entrevista colectiva con la brigada de sendas del PNLG y un recorrido de campo. En los talleres, entre los meses de febrero y septiembre de 2018, participaron en total veinticuatro personas adultas (veintiuna mujeres y tres varones). Para este trabajo se presentan los resultados de la valoración cualitativa de los meses del año según la mirada de la comunidad, clasificados en buenos (color verde), regulares (amarillo) y malos (rojo), y se complementa con los datos de las riquezas y los obtenidos en el recorrido de campo.

**Imagen 1. Marco metodológico para el análisis de los MV. Fuente: Parra Vázquez et al. (2011)**



## Conclusión

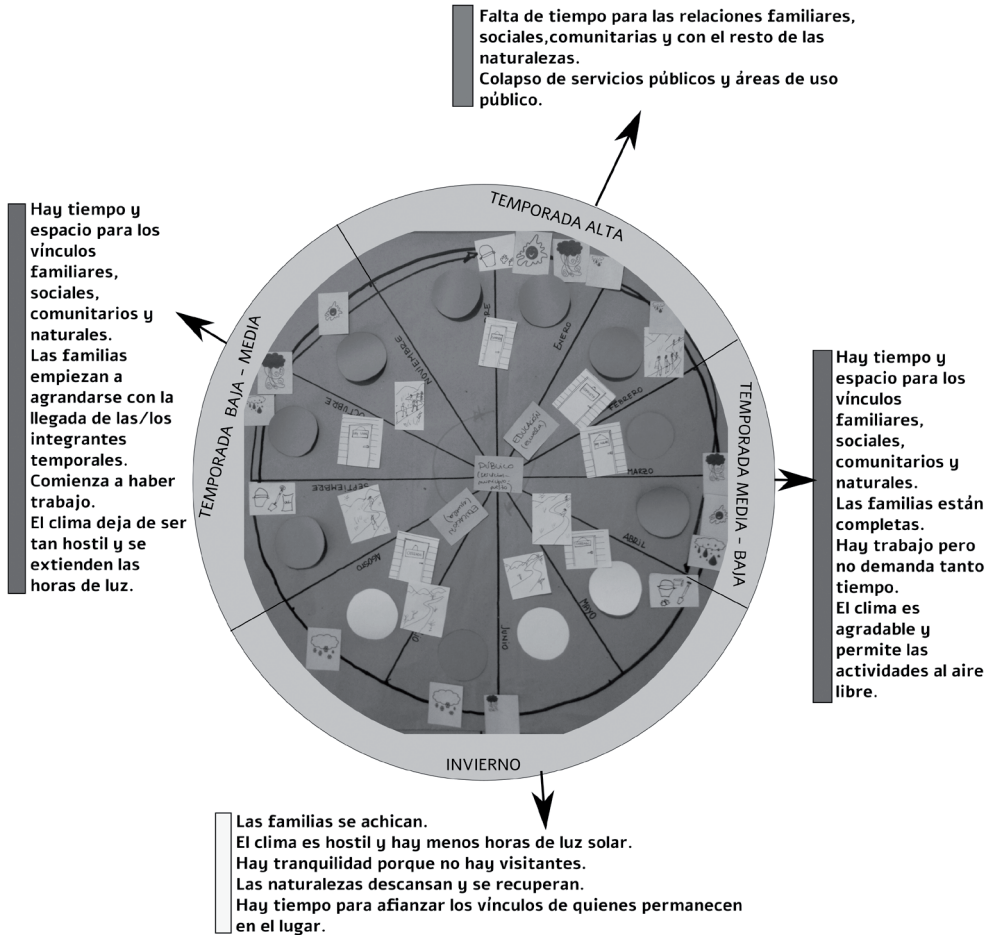
El análisis de los MV muestra un funcionamiento espaciotemporal fuertemente relacionado con las dinámicas de temporada del turismo y del clima durante todo el año. Los principales factores que inciden en la valoración de los meses del año son la cantidad de trabajo y visitantes, las migraciones de integrantes de las familias y las condiciones climáticas. Es importante aclarar que, para este diagnóstico, las participantes de un taller que tuvo lugar el 25 de abril de 2018 definieron el concepto de familia como «un grupo de personas que se eligen a través de vínculos de afinidad y que no necesariamente viven bajo el mismo techo». Esta definición se comprende si se considera que la mayoría de las personas que viven en El Chaltén son originarias de otros lugares y, por lo tanto, las familias de sangre u origen se encuentran lejos.

Los meses de temporada alta fueron valorados colectivamente como los peores del año debido a que la gran cantidad de visitantes demanda mucho trabajo y, por lo tanto, no hay tiempo suficiente para desarrollar ciertas tareas como acompañar a los niños y jóvenes en su educación formal, las reuniones comunitarias y familiares, las tareas de cuidados dentro de los hogares y para la organización social. El análisis de las riquezas física (servicios e infraestructura) y natural (ecológicas) también evidencia un colapso en el uso de los servicios públicos (agua, luz, tratamiento cloacal) y en las áreas de uso público dentro del PNLG (sendas y zonas de acampe). Por otra parte, los meses previos y posteriores a la temporada alta fueron valorados como los mejores del año debido a que no hay tanto trabajo en turismo y el clima aún es agradable, lo cual deja espacio y tiempo para los vínculos sociales, familiares, comunitarios y con las demás naturalezas. Debido a las bajas temperaturas y a las heladas, en algunos de estos meses el ecosistema es más vulnerable ante un uso intensivo, y por ello se limitan las zonas abiertas al uso público dentro del área protegida. No obstante, algunas políticas de extensión de la temporada turística

durante el otoño y el invierno ponen en riesgo la capacidad del ecosistema de recuperarse, tanto por su propia resiliencia como por el trabajo de la brigada de sendas para conservar el suelo y la vegetación. La valoración positiva de estos meses también se explica porque representan el momento de encuentro entre quienes migran por trabajo en el invierno y quienes viven todo el año en El Chaltén: es decir, que las familias se completan. Por último, los meses de invierno fueron considerados mayormente regulares. Esto se debe a que el clima es más hostil para la vida fuera y dentro de los hogares, no hay mucho trabajo y comienzan las migraciones de algunos familiares. No obstante, se vive con mayor tranquilidad porque no hay turismo y se afianzan los vínculos entre quienes permanecen en el lugar. En estos meses, las naturalezas se recuperan porque no hay uso turístico del espacio (Imagen 2).



**Imagen 2. Valoración cualitativa de los meses del año para la comunidad de El Chaltén. Fuente: elaboración propia a partir de los datos de un taller participativo (25 de abril de 2018)**



Breves

Con base en estos resultados, se puede afirmar que las dinámicas turísticas en El Chaltén afectan en temporada alta los espacios-tiempos de reproducción de las naturalezas, tanto en términos sociales, familiares y comunitarios como ecológicos. A pesar de no identificarse un conflicto explícito con este modelo, se observan estrategias de adaptación y resistencia a las condiciones impuestas por las dinámicas turísticas.

Las estrategias de adaptación intentan generar espacio-tiempo para sostener las relaciones socioecológicas durante las temporadas alta y media, ya que es el tiempo con mejores condiciones

climáticas para el disfrute al aire libre. Las personas dedican sus días libres a caminar, acampar y otras actividades junto a sus allegados, aunque eso implique una reducción de su espacio-tiempo de descanso. Para evitar las migraciones, buscan empleos anuales, principalmente en las instituciones públicas como la municipalidad y la seccional del PNLG. Al igual que el resto de las naturalezas, las personas toman como tiempo de descanso los meses sin turismo. Entonces se refuerzan los vínculos familiares y comunitarios, y por ello la tranquilidad del invierno tiene una importancia significativa.

Las resistencias se tejen a través de múltiples estrategias. Una de ellas es la generación de espacios paralelos al circuito turístico, como talleres culturales o artísticos gratuitos para personas jóvenes y adultas en espacios públicos y en la Biblioteca Popular, o la conformación de cooperativas de trabajo y servicios (jardinería, limpieza, alimentos, cuidado de infancias). Otra estrategia consiste en obstaculizar la extensión de la temporada alta a través del cierre de locales comerciales, gastronomía y hotelería a fines de abril y de la normativa que restringe el uso del área protegida y el acceso a ella durante el invierno. Por último, se identifican resistencias en la lucha por el acceso a la tierra y a la vivienda digna que llevan adelante organizaciones vecinales y vecinos independientes, al reclamar un uso residencial del suelo en oposición al turístico. Ante las dificultades de trabajo y vivienda para aquellas personas que llegaron hace once años o menos, la estrategia de resistir también consiste en quedarse en el lugar.

En suma, la sustentabilidad en El Chaltén para la comunidad se correspondería con la posibilidad de asegurar los medios de vida y mantener los espacios-tiempos de reproducción de las naturalezas durante el año. ■

## Referencias

- Grinberg, M., 2012. *Ecofalacias. El poder transnacional y la expropiación del discurso verde*. Rosario, Fundación Ross.
- Gudynas, E., 2011. «Desarrollo y sustentabilidad ambiental. Diversidad de posturas, tensiones persistentes». En: A. Matarán Ruiz y F. López Castellano (eds.), *La tierra no es muda. Diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*. Granada, Universidad de Granada, pp. 69-96.
- Harvey, D., 2006. Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual. *GeoBaireS. Cuadernos de Geografía*, mayo 2007, pp. 1-54. Disponible en: [http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/mcheca/teoria\\_geografica/LECTURA\\_26bis.pdf](http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/mcheca/teoria_geografica/LECTURA_26bis.pdf), consultado el 25 de mayo de 2011.
- Machado Aráoz, H., 2016. «Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad “América” y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de especies». *Actuel Marx*, 20, pp. 205-230.
- Massey, D., 2009. «Concepts of Space and Power in Theory and in Political Practice». *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 55, pp. 15-26.
- Moore, J. W., 2020. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Navarro Trujillo, M. L., y L. Linsalata, 2021. Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. Reflexiones desde América Latina. *Relaciones Internacionales*, 46, pp. 81-98.
- Noguera de Echeverri, A. P., y J. A. Pineda Muñoz, 2014. Cuerpo-tierra: epojé, disolución humano-naturaleza y nuevas geografías-sur. *Geograficidade*, 4 (1), pp. 20-29.
- Parra Vázquez, M. R., I. J. Liscovsky, P. P. Ramos Pérez et al., 2011. *Manual de diagnóstico participativo*. San Cristóbal de Las Casas, El Colegio de la Frontera Sur.
- Picone, S. E., 2020. Áreas protegidas e acceso à terra. O caso de El Chaltén no Parque Nacional Los Glaciares (Patagônia Argentina). *Confins*, 4, pp. 1-16. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/confins.32276>, consultado el 25 de mayo de 2021.
- Santos, M., 2000. *La naturaleza del espacio*, Barcelona, Ariel.

# Cuando se tejen los sueños. La voz de la mujer sapara y su pueblo

Rosita Ortega Vásquez\*

**Resumen:** El presente texto analiza la relación del modelo extractivista en Ecuador y de la violencia estatal en contra de las defensoras amazónicas a partir del caso de Nema Grefa, presidenta de la Nación Sapara del Ecuador (NASE), intimidada y amenazada de muerte en varias ocasiones. Partimos de la demanda de acción de protección y de la petición de medidas cautelares en favor de la lideresa y el pueblo sapara. El análisis de este caso pone en discusión los derechos colectivos y de las mujeres en un escenario de justicia local, donde la articulación de organizaciones indígenas, de defensa de los derechos de las mujeres, ecofeministas y la Defensoría del Pueblo será clave.

**Palabras clave:** mujeres amazónicas, extractivismo, derechos colectivos, feminismo

**Abstract:** This article analyzes the relationship between the extractivist model in Ecuador and state violence against Amazonian women defenders based on the case of Nema Grefa, President of the Sapara Nation of Ecuador (NASE), who has been intimidated and threatened with death on several occasions. From the demand for protective action and request for precautionary measures in favor of the leader and the Sapara people. The analysis of this case discusses collective and women's rights in a local justice scenario, where the articulation of indigenous organizations, organizations for the defense of

women's rights, ecofeminists and the Ombudsman's Office (Defensoría del Pueblo) will be key.

**Keywords:** Amazonian women, extractivism, collective rights, feminism

## Introducción

Las lideresas amazónicas en Ecuador tienen un papel protagónico en las luchas contra el extractivismo y en la defensa de su territorio, así como de su cosmovisión y autodeterminación de sus pueblos. Han generado acciones para frenar los intereses perseguidos por los proyectos extractivos y son el motor de la resistencia en sus organizaciones para confrontar al Estado (Vázquez, 2015).

Esto se refleja en el *Mandato de las mujeres amazónicas defensoras de la selva de las bases frente al extractivismo*, documento político que recoge su posicionamiento en contra de la licitación de bloques petroleros en la Ronda Sur Oriente,<sup>1</sup> su rechazo al Decreto Ejecutivo 1247,<sup>2</sup> a los

1. A finales de 2011 el Estado ecuatoriano introduce un nuevo catastro petrolero conocido como la XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente, que comprende una división de veintidós bloques con una superficie de 3,6 millones de hectáreas en las provincias de Orellana, Napo, Pastaza y Morona Santiago. Los bloques 83, 79, 29 y 28 se ubican en territorio del pueblo sapara (Mazabanda, 2013).

2. Este decreto fue expedido en 2012 por el gobierno de Rafael Correa y hace oficial un «reglamento para la ejecución de la consulta previa libre e informada en los procesos de licitación y asignación de áreas y bloques hidrocarburíferos». El decreto ha sido rechazado por las organizaciones indígenas amazónicas puesto que se realizó sin el consentimiento y participación de las comunidades (Mazabanda, 2013).

\* Estudiante de la maestría del Departamento de Sociología y Estudios de Género de Flacso-Ecuador.

E-mail: rst.ortega.v@gmail.com.

acuerdos con personas o entidades afines de la empresa extractiva, su reclamo del cese de operaciones y fuentes de contaminación resultado de la exploración y explotación de los recursos naturales en todo el país, entre otros temas. La señora Nema Grefa integra esta comunidad de defensoras amazónicas, razón por la que su pueblo la ha reconocido como presidenta de la NASE.

Desde la convocatoria a la Ronda Sur Oriente, las violencias y amenazas a defensoras y lideresas amazónicas han ido en incremento, con el objetivo de intimidar a la sociedad en su conjunto, afectar la integridad personal de las defensoras de derechos de la naturaleza, reproducir roles de género y estructuras patriarcales y consolidar un modelo social extractivista (Vázquez, 2015). Para la abogada Estefanía Chávez —quien colaboró en la defensa del caso de Nema— estos contextos de violencia contra las mujeres tienen el objetivo de «romper el tejido social desde las mujeres y niños, a partir de una violencia particular que se inscribe en el cuerpo de las mujeres, para que no se metan a disputarse el poder».<sup>3</sup>

Este trabajo parte de preguntarse cómo se relacionan las violencias extractivistas del Estado ecuatoriano con la violencia y persecución a lideresas amazónicas, a partir del análisis del caso de Nema Grefa y el pueblo sapara. Para esto realicé un levantamiento de información de fuentes periodísticas, informes socioambientales, entrevistas a informantes clave y un breve estudio de sentencias y conclusiones con enfoque de género y derechos humanos.

### **Nema Grefa y la nación Sapara: una mujer y un pueblo que sueñan<sup>4</sup>**

En 2016 la lideresa amazónica Nema Grefa fue nombrada presidenta de la Nación Sapara, en una asamblea realizada en la sede de la Confede-

ración Ecuatoriana de Nacionalidades Indígenas Amazónicas (CONFENIAE). A partir de ese día comenzó a recibir amenazas contra su integridad física y sexual por parte de opositores a su postura antiextractivista en defensa del territorio sapara.

El punto más álgido de la disputa originada tras su nombramiento fue la negativa de la Secretaría de Gestión de la Política a inscribir este documento.<sup>5</sup> Estos hechos se conectan con las declaraciones de Nema contra la propuesta de exploración y explotación petrolera de los bloques 79 y 83. Ante estas violaciones, Nema, conjuntamente con la organización a la que representa y otras entidades defensoras de los derechos humanos y de las mujeres, interpuso una acción de protección con medidas cautelares contra el Estado para defender los derechos constitucionales de autodeterminación y autogobierno de la nación sapara.

De esta forma, el no reconocimiento de la lideresa indígena amazónica como presidenta de la NASE vulneró los derechos de una mujer indígena al ejercicio de su autoridad política, devino en detrimento de los derechos colectivos del pueblo sapara, concretamente contra su derecho a la autodeterminación, y propició las condiciones para un eminente etnocidio. Queda así en evidencia que el no reconocimiento de la autoridad de Nema Grefa se debe a su postura abiertamente antiextractiva. Tal como plantea Spivak (2002: 222), «cuando la mujer hace suya la reivindicación de una condición subalterna puede hallarse limitada por unas líneas definitorias en razón del silenciamiento al que se ha visto sometida por diversas circunstancias». El intento de silenciar a Nema Grefa presenta una doble vertiente: una de índole política y otra relacionada con su condición de mujer sapara, conocedora, a partir de su experiencia, de las condiciones de vulnerabilidad de su pueblo y cultura.

3. Según declaraciones de la abogada Estefanía Chávez, exdefensora litigante de Surkuna, realizadas en junio de 2019 a la autora del presente artículo.

4. El pueblo sapara se caracteriza por su vínculo muy estrecho con la naturaleza, particularmente por su cosmovisión onírica que integra parte imprescindible de este vínculo en sus hábitos y cotidianidad (Bilhaut, 2011).

5. El nombramiento se rechazó en tres ocasiones.

## **La voz de las mujeres, ecofeminismo y litigio feminista: los sueños que se tejen**

En la demanda de acción de protección se evidencia un trabajo que articula la lucha por la defensa de los territorios de Saramanta Warmikuna, el litigio estratégico feminista de Surkuna y a la intervención de la Defensoría del Pueblo con un enfoque de derechos humanos, con la intervención de líderes sociales de la NASE, su presidenta Nema Grefa y su familia. La estrategia se basó en exigir el reconocimiento de la lideresa amazónica y medidas de protección para preservar su vida e integridad y la de su pueblo. Se trata de una postura litigante feminista que reclama dar protagonismo a Nema, escuchar su voz y comprenderla, a partir de reconocer su lucha y la de su pueblo.

Sin embargo, el proceso no estuvo libre de algunas ambivalencias, por ejemplo, no fue fácil conseguir un acompañamiento sostenido ni una comprensión clara de qué medidas de protección necesitaba el pueblo sapara. La abogada Estefanía Chávez pudo constatar que la estrategia, basada en pedir medidas de protección interculturales, problematizó las formas de defensa y acompañamiento, así como las medidas de protección para pueblos y nacionalidades indígenas.

La experiencia de defensa a Nema y a su pueblo evidencia una estrategia oportuna de réplica y ampliación de la resistencia al extractivismo en la región. Sin embargo, devela también las limitaciones para sostener estos procesos debido a las condiciones precarias para una comunicación continua entre el pueblo y su defensa y una incidencia orgánica que supere el nivel jurisdiccional. Sin embargo, la defensa supo escuchar y dar protagonismo a la voz de Nema, a su lucha y la de su pueblo.

## **Los límites de la sentencia, las posibilidades de resistencia**

La sentencia de acción de protección<sup>6</sup> no reconoce las dimensiones y riesgos en razón de género que enfrenta la presidenta de la NASE como mujer indígena amazónica defensora de su territorio contra el modelo extractivista y sus alcances. En este sentido, la institucionalidad pública y de justicia reproduce una lectura que naturaliza la violencia en contra de su persona sin identificar sus dimensiones. Queda en evidencia así que en los espacios judiciales no se reconoce la especificidad del caso de las mujeres y las identidades de género, una diferencia cultural que amenaza y afecta la identidad nacional cultural (Mullally, 2007: 283). Esto pone de manifiesto la urgencia de una defensa jurídica con un abordaje feminista.

A ello se suma el lugar que ocupan los pueblos y nacionalidades indígenas en el espacio de resolución de conflictos en este caso específico de la justicia.<sup>7</sup> Los escenarios judiciales y públicos están atravesados por prejuicios culturales y privilegios occidentales que «impiden superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad, al confinarla a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas» (Rivera, 2004: 12).

El ejercicio político que Nema Grefa y la NASE hacen en el caso de su demanda de acción de protección trae consigo también una revelación relacionada con la problematización de la atención y garantía de derechos por parte de la institucionalidad y el escaso entendimiento de los enfoques de derechos colectivos y de género.

6. Función Judicial del Ecuador, sentencia Acción de Protección, juicio 17460201801236.

7. En este proceso la atención institucional del Estado ha adoptado una usanza discriminatoria e inoperante frente a las demandas del pueblo sapara al considerar el problema como un tema ajeno, de otra cultura, una situación de conflictividad interétnica.



## Conclusión

La experiencia violenta de la avanzada extractiva ha tenido graves repercusiones en la vida del pueblo sapara, una nacionalidad en peligro de etnocidio, cuya cultura y lengua la UNESCO ha declarado patrimonio inmaterial de la humanidad. Se trata de una situación de vulneración multidimensional contra los saporas, agravada por los planes extractivos en su territorio.

Las amenazas contra la persona de Nema Grefa, reconocida como lideresa por su pueblo, representan una violación directa de los derechos colectivos de la Nación Sapara y de los suyos propios a ejercer como autoridad política. Por ello la demanda de acción de protección que persigue garantizar su vida y reconocer su autoridad es clave para asegurar la defensa de esta nación. La sentencia de acción de protección es un instrumento que se traduce en garantías constitucionales para la protección de derechos, en este caso de la señora Grefa y el pueblo sapara. Sin embargo, no logra sentar un precedente para comprender la violencia sistemática contra defensoras indígenas de los territorios amazónicos amenazados por la violencia extractiva.

La estrategia de defensa, centrada en los derechos humanos, el litigio y la resistencia feminista con la consecución de la sentencia de acción de protección, es una experiencia que abre posibilidades para tejer resistencias que articulen activismos feministas diversos y la resistencia de las defensoras amazónicas hacia un horizonte de dignidad. ■

## Agradecimientos

Agradezco de manera afectuosa y cálida a Ana Cristina Vera, Estefanía Chávez y Francisco Hurtado por su generosidad al compartirme materiales que contribuyeron en este trabajo, así como el intercambio de reflexiones y conversaciones para su desarrollo, a Lisset Cobo por su atenta lectura y sugerencias. También a Carolina Borda por su guía y acompañamiento en este escrito. Mi reconocimiento y respeto a la lucha antiextractiva en la región y el país por parte de

las mujeres amazónicas y sus pueblos, y a quienes los acompañan y sostienen. Este trabajo busca honrar ese caminar y espero que se sume a nuestras luchas por una vida libre y digna.

## Referencias

- Bilhaut, A., 2011. El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía. Quito, Abya Yala.
- Mazabanda, C., 2013. «Consulta previa en la décimo primera ronda petrolera. ¿Participación masiva de la ciudadanía?». Disponible en: <https://amazonwatch.org/assets/files/2013-07-consulta-previa-en-la-11a-ronda.pdf>, consultado el 11 de septiembre de 2019.
- Mullally, S., 2007. «The UN, Minority Rights and Gender Equality. Setting Limits to Collective Claims», *International Journal on Minority and Group Rights*, 14 (2-3), pp. 263-283.
- Rivera Cusicanqui, S., 2004. «La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial. Indígenas y mujeres en Bolivia». *Aportes Andinos*, 11, pp. 1-15.
- Spivak, G., 2002. «¿Puede hablar la subalterna?». *Asparkia. Investigación Feminista*, 13, pp. 207-214. Disponible en: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/871>, consultado el 11 de septiembre de 2019.
- Vázquez, E., 2015. Las amazonas del Ecuador. Defensoras de los derechos de la naturaleza. Informe de criminalización a defensoras de los derechos de la naturaleza en Ecuador. Quito, Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial Ecuador. Disponible en: <https://www.accionecologica.org/wp-content/uploads/informe-mujeres-defensoras-criminalizadas-1.pdf>, consultado el 11 de septiembre de 2019.

# Suscríbete a la revista de *economía* para quien no lee *economía*

**55 €**  
**COMPLETA**  
(Papel + digital)

Envío de 11 números  
y 1 extra en papel

+ acceso a la  
hemeroteca completa  
en la web

+ acceso a los  
números del último  
año en PDF

**49 €**  
**SOLO PAPEL**

Envío de 11 números  
y 1 extra en papel

**49 €**  
**SOLO DIGITAL**

Acceso a 11  
números  
+ 1 extra en formato  
digital

+ acceso a la  
hemeroteca completa  
en la web

+ acceso a los  
números del último  
año en PDF



**Alternativas  
económicas**

# Redes de resistencia

## **Desbordar la agenda de derechos. Somos trama de interdependencia renovada por mujeres en lucha**

Claudia Cuéllar

## **Interdependencia, cuidados y resistencia. Nikan Tipowih y la reproducción de la vida en Zongolica, Veracruz**

Verónica Moreno Uribe

## **La cordillera de los Andes no es frontera. Cuerpos-territorios y medicina ancestral mapuche en contexto de pandemia**

Daiana Melón y Florencia Yanniello

## **Agua-cuerpo-territorio. Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile**

Fany Lobos Castro

## **Construcción de territorios alimentarios. Una experiencia de las mujeres en San Miguel Allende**

Irais I. Juárez González, Yolanda Millán, Mario Fernández-Zarza



# Desbordar la agenda de derechos. Somos trama de interdependencia renovada por mujeres en lucha

Claudia Cuéllar\*

**Resumen:** Las largas luchas indígenas y campesinas en Bolivia que colocaron en el centro la injusta distribución y propiedad de la tierra en los años setenta e intentaron frenar la avanzada neoliberal en los noventa dejaron su impronta en la articulación política. En la actualidad, esta experiencia heredada contribuye a articular la discusión política que se está produciendo entre organizaciones feministas y otras sostenidas y erguidas por mujeres en los territorios para defender los comunes en este país.

Las experiencias pasadas se vuelven a mirar desde un lugar que se repite y otro que cambia. Se repiten la traducción de las luchas y la manera en que los mandatos organizativos —por comodidad de las políticas estadocéntricas— quedan convertidos en pirámides de derechos. Pero cambian los caminos trazados para la transformación social por organizaciones de mujeres que muestra componentes renovados, a través de nuevas hebras de resistencia y politicidad en la defensa de los comunes y contra el extractivismo.

---

**Palabras clave:** traducción, derechos, feminismo, extractivismo, articulaciones

---

**Abstract:** From the already established memory of the long indigenous and peasant struggles in Bolivia that placed the unjust distribution and ownership of land at the center in the seventies

---

\* Miembro del colectivo Mujeres, Territorios y Resistencias. Doctoranda en Sociología, seminario Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP. E-mail: claudia.cuellarsuarez@gmail.com.

in order to stop the neoliberal advance in the 1990s. years of that experience, in a political discussion that is taking place between feminist articulations and organizations supported and erected by women in the territories for the defense of the commons in Bolivia.

Past experiences are looked at again from a place that is repeated and another that changes. What is repeated is the problem of the translation of the struggles and how the organizational mandates - for the convenience of state-centric policies - are turned into pyramids of rights. But the changes traced for social transformation by women's organizations show renewed components change, through new strands of resistance and politicity in the defense of the commons and against extractivism.

---

**Keywords:** translation, rights, feminisms, extractivisms, articulations

---

## Introducción

El presente texto pretende abordar un problema al que se enfrentan articulaciones creadas en la defensa de los bienes comunes debido a la intensa agresión extractivista en Bolivia en los últimos años.

La aceleración de múltiples proyectos capitalistas, como carreteras, hidroeléctricas, despojo petrolero, minero, maderero o agroindustrial, fomentados por la orientación desarrollista del

Estado boliviano, ha dado lugar al despliegue de luchas y a la tenacidad cotidiana generados por diversas organizaciones indígenas, campesinas y urbanas. Los horizontes de esas luchas fueron y continúan siendo garantizar la vida en sus territorios y desarmar las fuerzas capitalistas, coloniales y patriarcales que constantemente la agreden.

Si hablamos de organización política en Bolivia, la experiencia indígena campesina es central, principalmente en la historia reciente de levantamiento en la década de 1990 y luego en la de 2000, cuando sus ritmos fueron confluyendo hasta poner en jaque el sistema neoliberal de la época. Sin embargo, tras catorce años de Gobiernos progresistas, estas luchas han pasado por momentos agudos de fragmentación y cooptación.

Los mecanismos para disciplinar y fragmentar las luchas son muchos, uno de ellos es el problema de la traducción de las diferencias entre movimientos, articulaciones y mandatos sociales en pirámide de derechos, con una agenda de derechos instalada desde arriba a priori que muchas veces oscurece las tramas de interdependencia sostenidas por las mismas organizaciones (Gutiérrez y Navarro, 2019).

### **Argumentos reflexivos sobre la fragmentación de las luchas**

Para explorar algunos hilos de estas experiencias y traerlas al momento que atravesamos, quiero partir de tres argumentos explicativos que ya han analizado las fragmentaciones en desmedro de los levantamientos indígenas, campesinos y urbanos populares emergidos en la década de 1990 que produjeron las grandes rebeliones en Sudamérica al final de la década, y me propongo mirarlos con la experiencia de las mujeres en lucha.

Las luchas sociales por la tierra, el territorio y los comunes parten de aquellas organizaciones que giran en torno a la reproducción cotidiana de la vida, tejidas por vínculos sociales que garantizan el sustento diario. Son luchas plasmadas en articulaciones locales, pero que asimismo forta-

leen entramados organizativos más amplios, es decir, se van creando organizaciones a diversas escalas. Sin embargo, tal como plantean Silvia Federici y George Caffentzis (Federici, 2020), también existen comunes funcionales al capital, como aquellos que se refuerzan en estructuras estatales institucionales y los que se subordinan a las dinámicas del mercado. Estos comunes son los que no alteran las estrategias de cercamientos que los amenazan.

Los comunes<sup>1</sup> cooptados normalmente se rigen por estrategias conservadoras e identitarias, colocan en el centro personas y no el tejido social que sostiene la vida y fragmentan articulaciones entre intereses obreros, campesinos o luchas comunales que parten de experiencias históricas indígenas. Este es un proceso que se ha vivido fuertemente en la década progresista boliviana.

Lo que nos ha pasado es que estos «izquierdo machos» enardecidos con el vigor de las masas, con la capacidad destituyente de las movilizaciones, han calzado esa diversidad de pulsaciones colectivas en la etiqueta «movimientos sociales», para transformarlas en sujetos funcionales al poder, a su propio poder. Los artífices ideológicos del «proceso de cambio» han intentado aplacar su efervescencia, aquietar el magma social ingobernable e ilegible que significaban estos procesos [y convertirlo en] un liderazgo carismático y autoritario. Con la figura del presidente indígena conjuga así un complejo aparato simbólico que va desde miserabilismo a la exaltación mesiánica (Rivera, 2018: 117).

Es así como el Estado certifica la condición étnica y la encierra en límites (jurídicos y geográficos) que merman sus potencialidades de autonomía y autogobierno. En ese mismo sentido, se corre

1. Los comunes no son cosas, son relaciones sociales, son el acto de compartir y los vínculos de solidaridad que se crean en el proceso. La comunalización es una práctica considerada ineficiente desde el punto de vista capitalista. Es la voluntad de dedicar mucho tiempo al trabajo de cooperar, debatir, negociar y aprender a llevar los conflictos y desacuerdos. Solo de este modo se puede construir una comunidad en la que las personas comprendan que la interdependencia es esencial (Federici, 2020).



el peligro de la clausura conceptual (Gutiérrez, 2017) de lo que está emergiendo actualmente en los componentes renovados de las luchas feministas y de otras mujeres en los territorios en Bolivia. Así, se pasa de la distorsión que significó categorizar las luchas como movimientos sociales que orientan toda su fuerza al Estado a significar las potencias renovadas por mujeres en lucha como demandas de «sectores vulnerables, carentes de protección». Una politización que las relega al lugar incómodo de eternas víctimas, obturando así la mirada sobre la lucha como clave de intelección. «Son las luchas las que constituyen a los sujetos de lucha y no viceversa, desde su particularidad, imprimen a sus acciones rasgos distintivos y relevantes recuperando lo que saben y construyendo novedades a partir de ahí» (Gutiérrez, 2017: 25).

A partir de ese presupuesto, las luchas feministas contra las violencias en las ciudades de Bolivia y las desplegadas en defensa de los bienes comunes en los territorios están tejidas para oponer límites cotidianos a la política fratricida que el despojo capitalista impone en el país. Y la agenda de derechos implantada por instituciones y organizaciones no gubernamentales con enfoque internacional neoliberal es problemática para dichos procesos.

Emerge así la pregunta acerca de si nuestros trabajos por vincularnos, cuidarnos y sostener la tremenda y dura cotidianidad pueden caer en horizontes estatales si plasmamos nuestros esfuerzos en mera demanda de derechos, lo que nos coloca como sujetos carentes y necesitados de protección.

### **¡Que las diferencias no se conviertan en pirámides de derechos!**

En Bolivia existe un sinnúmero de luchas sostenidas en la actualidad por mujeres articuladas para detener el avance y la profundización extractivista: las mujeres en defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (Tipnis), los mandatos organizativos de la Confede-

ración Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), el Comité de Defensa del Territorio contra la hidroeléctrica Rositas, las mujeres en defensa de Tariquíá contra el despojo petrolero, las luchas desplegadas en Takovo Mora contra la exploración petrolera y muchas otras que se están produciendo. Estos procesos muestran la amplitud del despojo intermitente que agrede en diversas escalas a los territorios, y que devela su intensidad en el ecocidio de 2019 (Cuéllar, 2021).

En las crisis ecosocial que atraviesa Bolivia, debido a una cruda avanzada de proyectos de despojo (Chávez, 2019) y a la crisis política del 2019 —ambas solapadas—, las mujeres en lucha que denuncian esas agresiones y crisis y se revinculan para hacerles frente son diferentes. Incluso entre algunas colectividades se instalan mediaciones y jerarquizaciones profundas. Las mediaciones patriarcales separan a las mujeres entre sí, de sí mismas y de las otras (Sosa, 2020), y constituyen una práctica constante que emerge contra las articulaciones de mujeres y feministas en distintos territorios y experiencias políticas, como mandato patriarcal de desorganización colectiva. Sin embargo, si algo aprendimos de la década pasada en Bolivia, es que las luchas tienen sus propios ritmos de articulación. Por lo mismo sus horizontes no son la cristalización de la igualdad liberal que individualiza a los sujetos, ni se busca una estructura de derechos de paridad, como en la agenda de los feminismos tecnócratas corporativos (Draper, 2018).

Una de las muchas experiencias sobre la forma en que los hilos profundos de tejidos de resistencias se fueron doblando en la recuperación de la tierra fue la avanzada de la agenda de privatización a través del discurso de muchas agencias internacionales que, con un proyecto neoliberal, individualizaron liderazgos y la propiedad de la tierra para su control.

Además, las agencias internacionales impulsaron a los «agentes sociales» a entrar a cadenas transnacionales de endeudamiento, sin resolver los

problemas de posesión e injusta distribución de la tierra fomentados por la avanzada agroindustrial en la mayoría de los países del continente.

Tanto el Estado con las políticas públicas neoliberales han traducido las luchas indígenas contra el latifundio y los despojos petroleros y madereros, así como las demandas de recuperación de uso colectivo de la tierra, en derechos de propiedad individual, sin tocar la estructura de desigualación en la que se ha sostenido el dominio en los territorios. En consecuencia, no se han detenido en absoluto los ritmos de continuidad del despojo derivado del extractivismo.

Las luchas antipatriarcales contra el extractivismo, que articulan la oposición a los despojos territoriales y las violencias y jerarquizaciones de género, hoy en día reinventan formas para defender los territorios, al fortalecer alianzas principalmente entre mujeres o en femenino, y anclan la apoliticidad en estrategias de defensa y autodefensa de los cuerpos-territorios tejidos.

Es la crisis ecosocial que estamos viviendo y las politicidades emergentes que se producen, las que hacen visible la trama de interdependencia que liga las acciones y luchas humanas, la vida más allá de lo humano y sus múltiples formas de producir lo común. Esto se logra en la medida en que se imagina otro mundo en alianza con otros. Pero este proceso es amenazado por la avanzada de una nueva agenda de derechos que intenta traducir estos esfuerzos a un lenguaje reduccionista de prácticas resilientes frente al cambio climático (ONU Mujeres, 2021).

Si bien el cambio climático es un fenómeno que desregula los ciclos y afecta de lleno los ritmos de la tierra, hay que profundizar en las configuraciones de poder que lo llevan a cabo. El discurso de izquierda-progresista no escapa a estos mecanismos, pues, con el fin de mantener sus utopías desarrollistas, define el cambio climático como un agente externo con el fin de obnubilar un conjunto de alianzas nacionales y

de acuerdos con transnacionales para desposeer a los territorios en favor del extractivismo. Sirva de ejemplo el sinnúmero de cumbres de protección de la Madre Tierra realizadas en los períodos del Gobierno de Evo Morales en Bolivia, cuando, paralelamente, se continuaba atacando a comunidades indígenas y campesinas para profundizar los proyectos petroleros, carreteros y agroindustriales.

Un caso emblemático ocurrió en el 74.º Período de Sesiones de Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, cuando el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, aludió a los incendios forestales en varias partes del mundo y los atribuyó al cambio climático global. Una interpretación falseada de la realidad, pues el ecodidio de 2019 fue provocado principalmente por las normativas estatales que permitían la quema indiscriminada de los bosques por parte de pequeños empresarios y agroindustriales en el país. La referencia al cambio climático en abstracto oscurece estos procesos.

Por otro lado, el horizonte de la paridad y de la igualdad como proyecto liberal —que busca desorganizar las estructuras patriarcales de poder a través de la supuesta garantía de la participación política de las mujeres— deviene en una formación estadocéntrica de la política (Castro, 2019), es decir, se cree que una mayor participación de las mujeres en instituciones estatales y organizaciones sociales resolverá el problema que atraviesan, sin tomar en cuenta sus decisiones en los espacios políticos donde ponen el cuerpo.

Este mecanismo de suplantación considera a las mujeres como individuos que rellenan cupos y no como luchadoras, es decir, la agenda de derechos es una de las vías por las que las organizaciones empiezan a fragmentarse y a estructurarse patriarcalmente. Esto no quiere decir que no sean importantes los límites legales que se imprimen producto de la lucha. Sin embargo, direccionar todo lo producido en esta dirección

(Librería de Mujeres de Milán, 2004) impide reflexionar sobre los horizontes de transformación.

## Conclusión

Las mujeres en lucha contra los despojos decimos que las disputas desplegadas por cuerpos tramados con territorios concretos, que activan la defensa de lo común a partir de vivencias cotidianas, así como los encuentros y articulaciones nacionales, son las que verdaderamente disputan condiciones de vida habitables contra el proceso de acelerada degradación eco social que vivimos. Las agendas que entienden que las mujeres que luchan contra el extractivismo son las que garantizan las resiliencias al cambio climático oscurecen un conjunto de significancias políticas, de subjetivación política y politicidades concretas que se están desplegando.

Esto quiere decir que jerarquizar las diferencias en pirámide de derechos diversos desestabiliza los esfuerzos para visibilizar la relación de interdependencia —no ingenua— en la trama de la vida que las organizaciones de mujeres en lucha están poniendo en el centro.

Por ello, un aporte importante —basado en un análisis experiencial de las luchas en tiempos neoliberales— es la necesidad actual de desarmar escudos renovados para que no se cierre la fluidez de nuestras luchas en defensa de cuerpos, tramas y territorios tejidos por lo común. Y que sigamos pensando nuestros horizontes en movimiento. ■

## Referencias

- ANF, 2015. «Imágenes demuestran que la intervención policial a indígenas de Takovo Mora fue violenta» (20 de agosto). Disponible en: <https://www.noticiasfides.com/economia/imagenes-demuestran-que-la-intervencion-policial-a-indigenas-de-takovo-mora-fue-violenta--355886-355840>, consultado el 11 de junio de 2021.
- Chávez, M., 2019. «Desfiguración territorial, desarraigo y descomunalización. Agudización del extractivismo en Bolivia». En: K. Gabbert y M. Lang (eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 239-286.
- Castro, D., 2019 «PRODUCCIÓN DE MANDATOS POPULARES Y POLÍTICA DE PARTE: estrategias de transformación no centradas en el Estado, reflexiones a partir de la experiencia uruguaya». *Confluencias*, 21 (2) 243-259.
- Cuéllar, C., 2019. «La impunidad patriarcal del ecicidio y la crisis que sostendremos con nuestros cuerpos». *Contrahegemonía* (15 de octubre). Disponible en: <https://contrahegemoniaweb.com.ar/autor/claudia-cuellar/>, consultado el 11 de junio de 2021.
- Cuéllar, C., 2021. «Los pactos de silencio contra nuestra existencia colectiva. La experiencia del ecicidio y sus remezones en Bolivia». *Milcayac*, 8 (14), pp. 305-315.
- Draper, S., 2018. «El paro como proceso. Construyendo poéticas de un nuevo feminismo». En: V. Gago, R. Gutiérrez, S. Draper et al., *8M Constelación de luchas. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?* Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 49-72.
- Federici, S., 2020. *Reencantar el mundo*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, R., 2017. *Horizontes comunitarios-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estadocéntricas*. Madrid, Traficantes de Sueños.

- Gutiérrez, R., y M. Navarro, 2019. «Producir lo común para sostener y transformar la vida. Algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia». *Confluencias*, 21 (2), pp. 298-324.
- Librería de Mujeres de Milán, 2004. *No te creas tener derechos*. Madrid, Horas y Horas.
- López, C., L. Gutiérrez y D. Mokrani (comp.), 2019. *Desplegando nuestro hacer político. Territorios, luchas y feminismos*. La Paz, Fundación Rosa Luxemburgo.
- ONU Mujeres, 2020. «Igualdad de género, empoderamiento de las mujeres y cambio climático» (20 de enero). Disponible en: <https://lac.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/en-la-mira/climate-change>, consultado el 22 de junio de 2021.
- Rivera, S., 2018. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- S., M. N., 2020. «De la orfandad al linaje. Hacia una genealogía de las luchas feministas en Uruguay posdictadura». Puebla (tesis doctoral en sociología).

# Interdependencia, cuidados y resistencia. Nikan Tipowih y la reproducción de la vida en Zongolica, Veracruz

Verónica Moreno Uribe\*

**Resumen:** El estado de Veracruz, México, ocupa el segundo lugar por el delito de feminicidio en México. Se suma a ello un escenario de creciente precarización que pone en riesgo la posibilidad de reproducir la vida en condiciones dignas. Frente a ello, mujeres de diversas procedencias se han organizado para trabajar en la construcción de comunidades de cuidado para preservar sus vidas, territorios y cultura.

Nos acercamos a este problema desde las apuestas de la ecología política feminista y el feminismo comunitario, para comprender la complejidad de las tensiones que libran quienes buscan tejer estrategias para la reproducción de la vida, en medio de un sistema expoliador que agrede cuerpos, saberes y territorios, y lesiona los vínculos e intercambios entre mujeres.

Nuestra reflexión tiene como centro la experiencia de resistencia pedagógico-política Nikan Tipowih, vinculada a la defensa del territorio, los saberes y la lengua nahua de la sierra de Zongolica, Veracruz.

---

**Palabras clave:** interdependencia, comunidades de cuidado, reproducción de la vida, Veracruz

---

**Abstract:** The State of Veracruz, Mexico, ranks second for the crime of femicide in México, in addition to this, a scenario of increasing precariousness that puts at risk the possibility of reproducing life in decent conditions. Faced with this, women of diverse origins have organized to work in the construction of caring communities, as possibilities to preserve their lives, territories and culture.

We approach this problem from the stakes of feminist political ecology and community feminism, to understand the complexity of the tensions waged by those who seek to weave strategies for the reproduction of living, in the midst of a plundering system that attacks bodies, knowledge and territories and damages the ties and exchanges between women.

Our reflection is centered on the experience of Nikan Tipowih, political pedagogical resistance, linked to the defense of the territory, knowledge and the Nahuatl language of the Sierra de Zongolica. Veracruz.

---

**Keywords:** interdependence, communities of care, reproduction of living, Veracruz

---

---

\* Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana.  
E-mail: veronic7@hotmail.com.



## Introducción

Localizada en la región de las Altas Montañas del centro de Veracruz, la sierra de Zongolica es el asentamiento del pueblo nahua desde tiempos que anteceden a la conquista. Es y ha sido a lo largo de su historia sujeto de transformaciones geopolíticas a partir de la disputa por su territorio y el control de sus poblaciones, en detrimento de la trama comunitaria, de la economía local y del entorno natural. Así, la sierra, catalogada por los organismos nacionales de medición de la pobreza como una región en la que prevalecen las carencias sociales (Coneval),<sup>1</sup> ha estado sujeta a un proceso de lo que Harvey llama «acumulación por desposesión», a partir de la presencia expoliadora de megaproyectos y más recientemente de la instalación, en 2010, de una hidroeléctrica (Díaz y Hernández, 2020). Sumado a ello, una creciente ola de violencia hace del estado de Veracruz y de la región de las Altas Montañas un lugar donde reproducir y cuidar la vida se convierte en un desafío de resistencia.

## Una pequeña comunidad de cuidados

Enclavado en la sierra de Zongolica, se encuentra el barrio de Tecuanca, en el municipio de Tequila, Veracruz. Allí Gabriela Citlahua Zepahua puso una escuelita al interior de su casa para sembrar la semilla de su lengua y cultura nahuas. La nombraron Nikan Tipowih, «A aquí pertenecemos/De aquí somos», y en 2017 iniciaron este proyecto pedagógico político. Niñas y niños de tres a once años, casi todos provenientes de familias nahuahablantes, se acercaron primero a jugar, luego a ir tejiendo entre todas las personas la pequeña comunidad de cuidados.

El proyecto de la escuelita Nikan Tipowih se concibió en 2016 a partir de un ejercicio de conversación con la comunidad, en el que las abuelas y abuelos mencionaron la necesidad de un espacio en el que poder compartir con sus

nietas y nietos experiencias y saberes asociados al cuidado de la vida, ya que observaban que la brecha lingüística entre ambas generaciones impedía el intercambio de estos conocimientos. Por su parte, en este diálogo, las infancias compartieron el interés de contar con un espacio que no fuese la escuela tradicional, donde aprender lo que les interesaba, jugar y convivir, dentro de un horizonte de deseo no subsumido a la lógica escolar, curricular, y a la relación docente-estudiante.

Cuando Gabriela explica el sentido que le otorga al «de aquí somos», menciona la interdependencia que encuentra entre el cuidado y la defensa de la lengua y del territorio. Con *pertenencia* no se remite solo a ser parte de un espacio en la geografía de la sierra, sino a la posibilidad de construir un *nosotros* con quienes comparten las estrategias para reproducir la vida. Esta consideración básica se funda en la premisa de que los despojos al territorio, antes instrumentados por las haciendas y reactualizados por las grandes empresas y los caciques locales, no se pueden pensar como agravios disociados del continuo embate a los saberes y las prácticas del *hacer común* (Gutiérrez et al., 2017) ni a los cuerpos.

Tres motivaciones interrelacionadas llevaron a Gabriela a construir el proyecto de la escuelita. La primera, revertir el extrañamiento respecto a su propia lengua y demás representaciones y prácticas asociadas con su comunidad, que sentía vivas cuando se reconocía parte del pueblo nahua en su primera infancia. Observa hoy día la perpetuación de ese sentimiento de vergüenza al nombrar el mundo en nahua, que por diferentes vías se busca inocular en niñas y niños de la región. En segundo lugar, una motivación también de orden personal, pero que la trasciende: la posibilidad de inventar otras formas de ser mujeres y hombres al interior de su comunidad, revisar desde la práctica cotidiana, con las infancias que ahí acuden, cómo construir relaciones que no impliquen borrar los haceres de las mujeres y que permitan a los niños aprender todas las tareas de cuidados al interior del espacio doméstico e

1. Según los datos del Consejo Nacional para la Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), en el municipio de Tequila, en 2015, la población en situación de pobreza era del 86,9 por ciento y de pobreza extrema, del 40 por ciento.

involucrarse más cercanamente en ellas. Esto es, como mencionan los feminismos comunitarios, «el derecho a ensayar la vida en libertad sin tener que salirse de la propia cultura» (Gargallo, 2015: 271). Por último, la posibilidad de construir un espacio común, donde se recreen los saberes y las experiencias de las y los sabios de la localidad.

Estas motivaciones se convirtieron en los ejes fundamentales del quehacer de Nikan Tipowih, que pasó de ser una iniciativa personal a un espacio de resistencia ontológica, epistémica y práctica. Por una parte, cuando Gabriela indica que la escuela es la reproducción de lo común para el sostenimiento de la vida toda, y las clases consisten en que todas y todos aprendan a «hablarle a la tierra», a «cuidar la milpa como un bebé», a tejer y a curar con las abuelas, no solo están viviendo la posibilidad de trastocar los roles tradicionales que asignan a los varones el trabajo en el campo y a las mujeres el de cuidados, sino que incorporan en sus existencias una forma de relacionarse basada en el cuidado, la interdependencia, la dualidad (Gargallo, 2015) y el respeto a la vida, a los saberes de sus sabias y sabios, y a su lengua como referente de pertenencia.

Por otra parte, como expresión de resistencia epistémica frente a un sistema que desautoriza experiencias y deslegitima lenguas, la escuela siembra en la infancia el sentipensar de que los abuelos y abuelas y sus palabras merecen respeto, y sus personas, cuidados. Las formas particulares en que este espacio construye conocimiento apuestan a la relación de *ir siendo junto con* otras y otros, y al aprendizaje de la experiencia como detonante de saberes prácticos y vitales sobre el territorio-cuerpo, *ser haciéndose* en la práctica de la relación, y en contraposición a las pedagogías monológicas e instrumentales que tienen por objeto asimilar conocimientos heteronormados.

Solo cuando los niños y niñas «sienten lo que están escuchando» y conversando en un encuentro con los otros, lo aprenden. Así, podemos comprender en qué sentido esta práctica resiste los embates de una escolarización descontextualiza-

da, colonial y desvinculada de los referentes de significación cercanos a la comunidad y articulados con los saberes y las prácticas de cuidado de la vida en el territorio. Estas maneras de aprender mediante la construcción de vínculos afectivos con las personas arraigan los saberes al territorio en el que se gestan y reconoce autoridad a los sujetos y sus experiencias, restituye densidad ontológica, coloca en el centro el cuidado y la interdependencia, se acerca con amorosidad al encuentro entre subjetivaciones, porque ahí se detona con potencia la posibilidad de fortalecer las estrategias comunes para reproducir la vida.

## Conclusión

La politicidad de Nikan Tipowih se despliega a partir de su potencia para poner en el centro las prácticas de cuidado de la vida de las personas y su interdependencia con el resto de las comunidades bióticas. En tanto ello ocurre en medio de una serie de tensiones y contradicciones que no dan valía a los trabajos, los saberes, las experiencias y las personas por cuya gestión se concretan, entonces se despliegan también como prácticas de resistencia. Con ello descolocan de su eje las coordenadas que impulsan violencias en la modernidad capitalista, patriarcal, individualista, antropocéntrica y racista y que se arrojan la determinación unívoca de qué podemos entender por riqueza y cuál es el sistema de valor que la sustenta. A contrapelo se nombran en la propia lengua Nikan Tipowih, «A aquí pertenecemos», porque ella da sentido a los haceres que dignifican las existencias y son la semilla para la reproducción de la vida. ▀

## Referencias

- Coneval. *Pobreza municipal, 2010-2015*. Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-municipal.aspx>, consultado el 3 de junio de 2021.
- Díaz, G., y M. Hernández (coords.), 2020. *Megaproyectos y acción colectiva. Acumulación por desposesión en el centro de Veracruz*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Gargallo, F., 2015. *Feminismos desde Abya Ayala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gutiérrez, R., M. Navarro y L. Linsalata, 2017. «Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión». En: D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas*. Ciudad de México, Ediciones del Lirio, pp. 377-417.

# La cordillera de los Andes no es frontera. Cuerpos-territorios y medicina ancestral mapuche en contexto de pandemia

**Daiana Melón\*** y **Florencia Yanniello\*\***

**Resumen:** El artículo analiza la campaña La Cordillera no es Frontera, impulsada por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir ante la situación de la machi (autoridad mapuche en salud) Mawün Jones, de Ngulumapu (actual territorio chileno), quien cruzó la cordillera de los Andes para atender pacientes en Puelmapu (actual territorio argentino), y quedó varada por las medidas de aislamiento decretadas por la pandemia del COVID-19. La campaña promovió el regreso de la machi a su territorio y también un debate sobre los límites políticos que impusieron los Estados argentino y chileno en el territorio mapuche y las lógicas de control social sobre las mujeres indígenas. Proponemos reflexionar sobre la cordillera como frontera política, geográfica, simbólica y corporal. Esto implica revisar las decisiones de los Estados que afectan a las personas que atraviesan desigualdades étnicas y de género, y que además practican formas de medicina no reconocidas.

---

**Palabras clave:** pueblo mapuche, mujeres indígenas, cuerpo-territorio, medicina ancestral, fronteras

---

**Abstract:** The article analyzes the campaign «La Cordillera No Es Frontera», promoted by the Indigenous Women's Movement for Good Living due to the situation of the machi (Mapuche health authority) Mawün Jones, from Ngulumapu (current Chilean territory), who crossed the Andes Mountain range to assist patients in Puelmapu (current Argentinian territory), and was stranded due to the isolation measures decreed because of the COVID-19 pandemic. This campaign fostered the machi's return to her territory and also a debate on the political limits imposed by the Argentine and Chilean States on Mapuche territory and the logic of social control over indigenous women. We propose to reflect on the mountain chain as a political border, as well as a geographical, symbolic, and physical border. This implies reviewing the decisions of the States that affect people who experience ethnic and gender inequalities, and who also practice unrecognized forms of medicine.

---

**Keywords:** Mapuche people, indigenous women, body-territory, ancestral medicine, borders

---

---

\* Centro de Investigaciones Geográficas. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, IdIHCS/Conicet. Colectivo Tinta Verde. *E-mail:* daianamelon@gmail.com.

\*\* Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio, UNRN-Conicet. Colectivo Tinta Verde. *E-mail:* florenciayanniello@gmail.com.

## Introducción

El pueblo mapuche constituye una unidad política, lingüística y cultural que se sitúa a ambos lados de la cordillera de los Andes y del centro al sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile. Al igual que otros pueblos originarios, la situación de las comunidades mapuche<sup>1</sup> fue marcada por los genocidios: la «conquista del desierto» y la «pacificación de la Araucanía», llevadas adelante por los Gobiernos argentino y chileno, respectivamente, en la segunda mitad del siglo XIX (Yanniello, 2020).

En la actualidad, este pueblo sigue asentado en Wallmapu (territorio mapuche), que incluye Puelmapu (zona del este, actualmente Argentina) y Ngulumapu (zona del oeste, hoy Chile). Es por eso por lo que para las comunidades —que siguen luchando por reivindicar su identidad como nación preexistente— la cordillera de los Andes, división política establecida por estos dos países, no representa más que una frontera impuesta que limita su pleno desarrollo.

Esta situación se vio profundizada por la pandemia del COVID-19 y las medidas que impulsaron ambos países, que implicaron restricciones en torno al funcionamiento de ciertas instituciones, la movilidad de las personas, controles oficiales y cierre de fronteras. Las comunidades mapuche experimentaron una preocupación particular por la limitación de la circulación, que impidió el traslado del *lawen* (medicina ancestral) y la realización de ceremonias fundamentales para la salud y el *kvmefelen* (bienestar) de las comunidades (Tomas y Santisteban, 2020). En este marco, desarrollaremos el caso de la machi Mawün Jones, que sintetiza numerosos conflictos y dificultades cotidianas del pueblo mapuche.

1. Utilizamos el término mapuche, incluso para referirnos en plural, ya que el significado de esa palabra es «gente de la tierra» y en la lengua originaria de este pueblo no existe la palabra mapuches.

## El origen de la campaña

La machi Mawün Jones llegó el 14 de marzo a Esquel, Argentina, desde su comunidad, Juan Huentelen, en las afueras de Temuco, Chile. Una semana después, el presidente argentino, Alberto Fernández, decretó el aislamiento social preventivo y obligatorio por la pandemia del COVID-19. En este contexto, la machi quedó varada durante más de seis meses sin poder regresar. A raíz de esta situación surgió la campaña La Cordillera no es Frontera – *Chi Mawiza Malal Femngelay*. Por el Retorno Inmediato de la Machi Mawün a su *Rewe* [lugar ceremonial], impulsada por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir.

Este movimiento está compuesto por mujeres de treinta y seis naciones originarias que viven en la actual Argentina, y viene visibilizando distintas problemáticas que atraviesan en su condición de mujeres e indígenas. Tal como señala el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), el cuerpo es el primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos. Entendemos que el cuerpo de las mujeres e identidades feminizadas es el lugar en el que persisten las estructuras institucionales e institucionalizadas, donde se plasman las políticas de jerarquización y estructuras de poder, es decir, se trata del «ensamblaje corporalizado de género, raza, clase, sexualidad y edad» (Marchese, 2019: 12).

En este marco, comprendemos las identidades múltiples de las mujeres que conforman este movimiento, que en abril de 2020 impulsó la campaña con el objetivo de mostrar —a través de videos cortos— los fundamentos espirituales y territoriales de la medicina mapuche. «La machi había estado tramitando a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas [de Argentina] un permiso que nunca llegó y estuvo golpeando puertas que nunca se abrieron», explica Moira Millán, *weichafe* (luchadora) mapuche e impulsora del movimiento. Millán cuenta que la campaña sintetizó una situación cotidiana para el pueblo mapuche con respecto al tránsito de



un lado al otro de la cordillera y la dificultad de transportar el *lawen*, la medicina ancestral mapuche compuesta por hierbas y elementos de la naturaleza, que las aduanas no dejan pasar por no tener aprobación de los organismos sanitarios. «Nos parecía oportuno ejemplificar el derecho de la machi a volver, como el derecho de nuestro pueblo a liberar la medicina mapuche», agrega.

Por su parte, Rosa Catrileo, abogada, integrante de la Comunidad de Historia Mapuche y organizadora de la campaña, señala:

La machi pertenece al pueblo mapuche, que es transfronterizo. De acuerdo a nuestra visión, y a lo que como abogada denomino «derecho propio», ella estaba dentro de nuestro territorio, es una ciudadana mapuche y debería haber protocolos especiales para garantizar su paso a ambos lados de la cordillera.

### **Las múltiples fronteras**

Mezzadra y Neilson (2017) sostienen que las fronteras no son meramente bordes territoriales o geográficos, sino que son instituciones sociales complejas marcadas por tensiones entre prácticas de reforzamiento y atravesamiento; constituyen dispositivos de inclusión y exclusión y poseen capacidad de jerarquización y estratificación. Según su planteamiento, existen distintos tipos de fronteras que desempeñan funciones de demarcación y territorialización, y las personas pertenecientes a diferentes grupos sociales las experimentan de diversas formas. En este marco, la violencia modela las vidas y las relaciones que se despliegan en y a través de las fronteras, por lo que son espacios de lucha.

Desde este ángulo, tal como señala Moira Millán, para el pueblo mapuche «la frontera entre Argentina y Chile es artificial, es una frontera impuesta para cortar en dos mitades Wallmapu». Y agrega:

Tenemos Puelmapu bajo invasión argentina y Ngulumapu bajo invasión chilena. En ambos casos lo que se busca es debilitar al pueblo mapuche y nuestros derechos para transitar nuestro territorio. Esto genera muchos problemas, sobre todo en la búsqueda de la salud, en el fortalecimiento espiritual e identitario.

Maffía (2009) analiza la dimensión simbólica de la frontera como un sistema de identidad de características normativas, y plantea que esta reordena dimensiones de la vida. Para esta autora, existen cuerpos sometidos por la cultura dominante, en los cuales se configuran relaciones de poder, de dominio y de opresión.

En esta línea se orientan las palabras de Millán: «La frontera se convierte en una línea divisoria no solamente entre los Estados nación, sino entre la hegemonía blanca y la diversidad de los pueblos indígenas». Moira hace hincapié en que el límite entre Argentina y Chile «es una división entre el mundo occidental y el mundo mapuche», y plantea:

Se utiliza la frontera como un espacio de represión, de cercenamiento de derechos, se secuestra el *lawen* cuando pasamos de un lado al otro y muchas veces los pacientes dependen de esa medicina porque se están tratando y la deben pasar de manera clandestina. Es una situación completamente represiva.

### **Las fronteras sobre la salud y los cuerpos**

Con la pandemia, el discurso político se enmarcó en la autoridad de la medicina y la biología para gestionar los riesgos, y se tomaron medidas de alto impacto preventivo en la población, que las comunidades mapuche cuestionaron en tanto consideraron que se trataba de criterios monolingües de la «autoridad sanitaria» (Ramos y Yanniello, 2021) basados en un único paradigma de salud.

Así, la campaña tuvo como objetivo demandar la implementación de medidas acordes a las prácticas de la medicina mapuche y los principios de sus conocimientos en salud. Esto puso de relieve también el reclamo de que se contemplen la importancia del territorio y el resguardo de sus fuerzas constitutivas, imprescindibles para tener *kvmefelen*, es decir, salud y bienestar (Tomas y Santisteban, 2020). Desde la perspectiva mapuche, la pandemia evidenció que las soluciones brindadas por la salud occidental tienden a ser cortoplacistas, ligadas únicamente a la amenaza del virus (Ramos y Yanniello, 2021).

Sobre este tema, Rosa Catriello señala: «Comenzamos a dar cuenta de que nuestras machis no pueden transitar por la frontera y de los problemas preexistentes respecto del *lawen*, porque muchas veces es retenido en las aduanas o no dejan pasarlo de una frontera a otra, arguyendo temas fitozoosanitarios».

El problema del *lawen* representa la yuxtaposición de las fronteras políticas, geográficas, simbólicas y culturales entre el pueblo mapuche y los Estados argentino y chileno, ya que la línea fronteriza que los divide genera una serie de limitaciones al desarrollo pleno de este pueblo, que incluye una mirada occidental que no contempla el concepto integral de salud o bienestar mapuche. En ese sentido, Millán explica: «Las machis son personas que tienen las características espirituales para albergar las fuerzas de la tierra que les traen conocimiento medicinal». Por su parte, Roxana Miranda Rupailaf, poeta mapuche, profesora de Lengua Castellana y Comunicación de la Universidad de Los Lagos y colaboradora de la campaña, explica que tratarse con una machi «tiene que ver tanto con una sanación espiritual como con lo corporal, se ve la salud como un todo». Además, señala que existen restricciones y desconfianza en los cruces fronterizos: «Hay mucha discriminación respecto al paso de las machis por las aduanas y de la gente mapuche en general, por nuestro aspecto y vestimenta. Es muy complejo ir y venir y transportar el *lawen*».

## Conclusión

El caso analizado condensa un complejo entramado de conflictos entre el pueblo mapuche y los Estados argentino y chileno que la pandemia agudizó. Se trata de una situación que pone en evidencia cómo la invasión a los pueblos originarios sigue operando cotidianamente sobre las lógicas y el desarrollo pleno de las comunidades, de maneras más sutiles y —a veces— menos violentas.

Siguiendo la definición de frontera simbólica de Maffía (2009), encontramos que el caso de la machi Mawün representa las distintas fronteras que atraviesan a las mujeres indígenas, que además practican un tipo de medicina no reconocida por los Estados. En ese sentido, vemos cómo se articulan desigualdades étnicas y de género en personas condicionadas por una legalidad que les resulta ajena, que les impide circular libremente por su territorio, practicar la medicina ancestral y transportar el *lawen*. Este control sobre los cuerpos-territorios se impone mediante fronteras físicas, legales, políticas y culturales, que dejan por fuera cualquier tipo de interpretación desde la cosmovisión mapuche.

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir representa un espacio de resistencia a esas fronteras impuestas sobre los cuerpos, los territorios y la salud, y esta campaña, impulsada por mujeres de ambos lados de la cordillera, demuestra que la fuerza de la tierra y de las mujeres es más imponente que la de cualquier límite político que se haya definido por decretos, guerras o acuerdos binacionales. ■

## Referencias

- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Maffía, D., 2009. «Cuerpos, fronteras, muros y patrullas». *Revista Científica de UCES*, 13 (2), pp. 217- 226.
- Marchese, G., 2019. «Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio. Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia». *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6 (2), pp. 9-41.
- Mezzadra, S., y B. Neilson, 2017. *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Ramos, A. M., y F. Yanniello, 2021. «El “territorio” y la “salud” en contexto de pandemia. Reorientaciones en los lenguajes contenciosos del pueblo mapuche tehuelche (Puelmapu, Argentina)». *Albuquerque. Revista de Historia*, 13 (25).
- Tomas, M., y K. Santisteban, 2020. «Reflexiones de Lorenzo Loncon acerca de la importancia del *lawen*: *lawuentuchefe* y militante de la Lof Paicil Antriao (Neuquén)». *Gemas* (13 de noviembre). Disponible en: <https://gemasmemoria.com/category/que-corrala-voz/ensayos/lawen/>, consultado el 20 de marzo de 2021.
- Yanniello, F., 2020. «El *Kvme Felen*: la cosmovisión de vida mapuche». Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (11 de octubre). Disponible en: <http://odhpi.com/el-kvme-felen-la-cosmovision-de-vida-mapuce/>, consultado el 19 de marzo de 2021.
- Yanniello, F., 2014. *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del pueblo mapuche en Puelmapu*. La Plata, Ediciones de La Caracola.

# Agua-cuerpo-territorio. Las cicatrices y reexistencias de las mujeres rurales en el Maule Sur precordillerano de Chile\*

Fany Lobos Castro\*\*

**Resumen:** Para las comunidades rurales que habitamos la precordillera de los Andes, tanto en Chile como en Argentina, el agua ha sido la sangre de nuestros territorios. Sin embargo, en Chile, este bien común comenzó a desdibujarse en nuestras montañas a partir del 11 de septiembre de 1973, fecha que marcó una de las mayores cicatrices en la historia del país, la más dolorosa de las cuales es la creación del Código de Aguas de 1981. Este supuso la casi total privatización de nuestras aguas, un cruel despojo que sigue avanzando sin escrúpulos sobre el cuerpo-territorio de las mujeres rurales que allí habitamos, mujeres que finalmente nos hemos quedado en los territorios subalternizados por el progreso y el mundo moderno, menospreciados por las miradas urbanas y siempre deseados por el neoextractivismo.

Estas palabras pretenderán tejer una tríada agua-cuerpo-territorio, como una relación imbricada en nuestras memorias ancestrales. Tres dimensiones que marcan a las mujeres rurales en su vida cotidiana, surcadas por las hidroeléctricas, centrales de paso, empresas forestales y monocultivos, todos ellos herreros en el marcaje del empobrecimiento de los territorios.

Sin embargo, las mujeres rurales, desde la cotidianidad y lo colectivo, intentamos romper los símbolos expuestos en escudos municipales,

como la imagen de una hidroeléctrica, para mostrar y visibilizar otras formas de vivir. Tal vez sea lo campesino o la vida del campo, pero prácticas contrahegemónicas al fin al cabo, resistencias y reexistencias del agua-cuerpo-territorio en el invisibilizado Maule Sur, en Chile.

---

**Palabras clave:** agua-cuerpo-territorio, mujeres rurales, neoextractivismo, Maule Sur

---

**Abstract:** For the rural communities that inhabit the Andes Mountains, both in Chile and Argentina, water has been the lung of our territories. However, in Chile, this common good began to fade in our mountains as of September 11, 1973, a date that marked one of the greatest scars in the country's history, the most painful being the creation of the 1981 water code. This meant the almost total privatization of our waters, a cruel dispossession that continues to advance unscrupulously on the "body-territory" of the rural women who live there, women who have finally remained in the territories subalternized by progress and the modern world. , despised by urban onlookers and always desired by neo-extractivism.

These words will try to weave a triad "Water-Body-Territory", as an interwoven relationship from our ancestral memories. Three dimen-

---

\* Este artículo se enmarca dentro de la actual investigación doctoral Agua-cuerpo-territorio. La (des)territorialización campesina de las mujeres rurales en la zona centro-sur precordillerana de Chile.

---

\*\* Activista feminista territorial del Maule Sur, Chile. Profesora de Historia y Geografía. Máster de Mujeres, Género y Ciudadanía. Doctoranda en Estudios Feministas y de Género en la Universidad del País Vasco.

sions that mark rural women in their daily lives, crossed by hydroelectric plants, transit stations, forestry companies and monocultures, all of them blacksmiths in the marking of the impoverishment of the territories.

However, rural women from everyday life and the collective try to break the symbols displayed on municipal shields, such as the image of a hydroelectric plant, to show and make visible “other” ways of living. Perhaps it is the peasant or rural life, but they are counter-hegemonic practices at the end of the day, in resistance and re-existence of the “Water-Body-Territory” in the invisible Maule Sur, Chile.

---

**Keywords:** water-body-territory, rural women, neo-extractivism, Maule Sur

---

## Las aguas aúllan bridadas<sup>1</sup> y dolientes

El neoextractivismo ha ido puliendo sus formas de acumulación con movimientos y tácticas celosamente protegidas por el Estado y los Gobiernos locales. Un claro ejemplo de ello es la imagen de la represa —parte de la hidroeléctrica Colbún S. A.— exhibida como escudo de nuestro municipio. Estos símbolos nos muestran, a modo ejemplarizante, la hegemonía de los mercados sobre la vida. Podemos decir que el neoextractivismo se impone como un modelo de desarrollo socioterritorial que activa organismos públicos, bajo la falsa ilusión desarrollista (Svampa, 2019) que trueca naturaleza por el supuesto beneficio público, en un intento de acercamiento a la modernidad.

---

1. En referencia a las bridas cicatriciales, tractos musculares de tejidos que se forman en el cuerpo después de una herida o quemadura.

**Imagen 1. Escudo de la Municipalidad de Colbún, región del Maule, Chile. Fuente: <http://www.municipalidadcolbun.cl/>**



Desde hace más de quinientos años las relaciones de las mujeres con el agua han danzado heridas y desgarradas por infinitas formas de violencias. Los sofisticados modelos actuales solo vienen a sumar bridas de dolor al despojo que estamos viviendo, desposesiones servidas en forma de banquete a las familias adineradas del país. Nuestras aguas aúllan en manos de clanes como los Matte Larraín o corporaciones mineras, forestales y de pensiones (AFP), todos ellos grandes accionistas de la hidroeléctrica Colbún S.A. Este gigante no duda en seguir con la mirada puesta en la cuenca del Maule (Colbún, 2016); deja a su paso caudales saqueados bajo las consignas del progreso y la riqueza, y acarrea en sus batallas desplazamientos forzados de hombres a la zona minera del cobre. Paradójicamente, nuestras aguas y nuestra gente terminan encontrándose en los socavones irrispirables del norte de Chile.

En este suculento banquete tenemos más invitados. Entre otros, el grupo Ferrero con su filial Agrichile se instaló en el Maule con extensas franjas verdes de avellano europeo, que sacian su sed con los que alguna vez fueron nuestros canales, hoy aguas prisioneras entre anchas paredes de cemento. Chile estos últimos años se ha convertido en uno de los principales exportadores de avellanas, con Italia como principal destinatario. Por tanto, el Maule, uno de los dos territorios elegidos para satisfacer de agua, tierra y cuerpos al monocultivo, sigue siendo la elección para alcanzar la proyección del año 2025, traducida en treinta mil hectáreas más de pro-

ducción (Ellena, 2017). Frutales rociados con las tóxicas fragancias del Paraquat, herbicida con altos niveles de neurotoxicidad (Niso, 2010) y residualidad en organismos vivos, suelos y redes hídricas (Alza-Camacho et al., 2016: 343). Nos preguntamos si podremos negar a los países del Norte disfrutar de la suavidad de la Nutella o de los atractivos Kinder Sorpresa. Seguramente esas etiquetas no cuentan que somos mujeres rurales quienes respiramos el veneno, o que son nuestras aguas las que se contaminan de Paraquat, sustancia prohibida desde 2009 en Europa, cuyos laboratorios siguen fabricando el ochenta y seis por ciento de los pesticidas y herbicidas utilizados en la agricultura. En 2018 enviaron más de 81.600 toneladas a África y América Latina (Dowler, 2020). Agua-cuerpo-territorio rasgado para atiborrar la glotonería burda y soberbia del neoextractivismo.

### **Agua-cuerpo-territorio. Cicatrices y reexistencias**

Caminar por los senderos que nos llevan a la laguna del Maule<sup>2</sup> y afinar la mirada sobre los surcos desiertos y agrietados que salen de ella supone ser conscientes de que en un par de décadas nuestros territorios han ido dejando en su memoria al maqui,<sup>3</sup> al canelo<sup>4</sup> y al chilco.<sup>5</sup> Nuestros bosques, con rabia e impotencia, fueron perdiendo el verde que pasaba de espesores intransitables a corredores de alta tensión cada pocos kilómetros. Nuestros territorios rurales se reconfiguraron con la sangre encarcelada entre cementos, y en este punto muchas comunidades entendieron las amenazas y decidieron migrar, vender sus tierras, asalariarse o simplemente intentar sobrevivir con existencias empobrecidas. Pero la trama no acaba aquí; muchas otras sentimos que nuestros cuerpos de mujeres rurales

estaban siendo territorio de dominación y precarización, que se quería hacer de ellos depósitos estáticos (Esteban, 2004) en beneficio de la acumulación del capital.

Las mujeres rurales de la precordillera del Maule Sur, de alguna u otra manera, queríamos ser cuerpo-territorio con historia, memoria, saberes ancestrales y propios (Gómez, 2012). Queríamos agarrarnos con dientes furiosos a las huertas y frutales, a la trilla y la mosqueta, o quizás volver a llenar de cereales la callana<sup>6</sup> y el molinillo. Para nosotras hablar el lenguaje de los raudales suponía escuchar atentas el ruido de la tetera en el fogón ardiente, de la tiznada cocina de humo, para compartir, con un mate,<sup>7</sup> conspiraciones con el agua. Por estas razones, entendimos que nuestros cuerpos-territorios no se piensan ni se sienten sin las aguas que fluyen tibias sobre nosotras. El agua será un constituyente que articula esta imbricación en el cuerpo-territorio. Parafraseando a Panez en su tríada agua-tierra-territorio, supone abordarla desde una relación de inseparabilidad cotidiana, constante y de efectos (Panez, 2019), pero esta vez al encuentro del *ayün*<sup>8</sup> entre el agua, el cuerpo y el territorio.

Un hilado es el proceso en el cual varias motas irregulares de lana van ajustándose unas con otras al compás del movimiento circular del huso, para crear un hilo nutrido de muchas hebras necesarias entre sí; de esta manera entendemos la relación agua-cuerpo-territorio, como un híbrido vivo que interconecta vínculos afectivos, históricos, culturales, sociales y económicos en las prácticas cotidianas de las mujeres rurales, fusionados de forma indisoluble.

El acaparamiento nos ha herido y dejado cicatrices de vida individuales y colectivas, bridas que nos llevan a pensar el pasado, luchar en el presente y llenar de esperanza un futuro en constante disputa. Esta tríada agua-cuerpo-territorio

2. Laguna natural ubicada en la frontera de Chile con Argentina; se encuentra sobre un complejo volcánico y abastece la cuenca del Maule.

3. Tipo de árbol del sur de Chile y Argentina; su fruto tiene múltiples propiedades curativas y nutritivas utilizadas por las comunidades rurales locales.

4. Árbol que ha estado estrechamente ligado a la cosmología sagrada. Foye en mapudungún significa «eje central».

5. Arbusto natural de Chile. El nombre viene del mapudungún y significa «el que nace cerca del agua».

6. Vasija para tostar cereales.

7. Infusión de hojas de yerba mate, consumida en la zona rural del sur de Chile, casi siempre compartida.

8. En mapudungún significa la capacidad de «ver la luz en lo otro».



emerge como una maraña de hilos de lucha entredados y entrecruzados por las mujeres rurales en un intento de resistencia a despojos encarnados, y a su vez abre dimensiones subjetivas de reexistencias. Rompimos el cerco con prácticas cotidianas para hacer frente a los despliegues de muerte, que solo nutren a los imperios energéticos, quienes bombean incesantes las máquinas extractivistas.

En los encuentros de mateadas entre vecinas, nacieron iniciativas espontáneas de recuperación de las aguas, como por ejemplo la utilización de motores para abastecer las huertas y frutales, es decir, la mesa de las familias, asumiendo que suponía un robo dentro del marco legal establecido en dictadura. Los grandes terratenientes con sus derechos enseguida reclutaron sicarios del agua —muchas veces nuestra propia gente— para reclamar el retiro inmediato de los motores. Pero ya era tarde, estábamos dentro de las fronteras de la insurgencia (Cruz, 2020), mateando se llegó a acuerdos de turnos de cuidados que como gárgolas vigilaban que los motores trabajaran, sin ser desconectados. No podíamos permitir que nos siguieran negando el agua. Así fue como fuimos fraguando acciones sin ley ni religión que se nos interpusieran. Todas al mismo ritmo y sin culpa, torciendo madejas para la liberación de las aguas.

Otras mujeres rurales, aún más heridas por la falta de agua, decidieron darle un respiro al encierro de los caudales, y a punta de picota rompieron bloques de cemento para que el agua empapara los bulbos deshidratados e invadiera de micorizas las raíces del maizal. A veces eran necesarias varias mujeres para expulsar a gritos a los sicarios del agua enviados por el agronegocio. Así fuimos tachadas (como manda la tradición del capitalismo patriarcal) de histéricas y locas —¡qué a gusto nos sentíamos en esos márgenes!— que exigían agua para sus tierras sin pagar ni un peso.

**Imagen 2. Mujer rural con picota. Fuente: autoría propia.**



La vida cotidiana y sus prácticas desprenden ontologías relacionales, afectos y emociones con otros seres más allá de lo humano (Vallejo et al., 2019). Posiblemente estas acciones no son la revuelta rural por el agua, pero sí son ungüentos y vendajes comunitarios, impregnados de esperanza de desbridar el agua-cuerpo-territorio cicatrizado, pero no vencido. Una tríada inseparable que inspira hilados de reexistencia, es decir, emanaciones cotidianas de lucha por lo común de las mujeres rurales, cuerpos que enhebran territorios de manera intencionada desde la corporalidad sentida y significada con los flujos de las aguas cordilleranas dolientes o liberadas. (Entre susurros: ¡Venga a tomarse un matecito de aguardiente! ¡Tranquila, no estás sola, sigamos hilando!...). ■

**Imagen 3. Infografía con arpillera de Violeta Parra de fondo, utilizada para el Día del Agua el año 2020. Fuente: Colectiva (En)Candil-Ando Feministas Territoriales en Defensa del Agua y el Territorio, Chile.**



## Referencias

- Alza-Camacho, W. R., J. M. García-Colmenares y S. P. Chaparro-Acuña, 2016. «Determinación voltamétrica de Paraquat y glifosato en aguas superficiales». *Ciencia y Tecnología Agropecuaria*, 17 (3), pp. 331-345.
- Colbún, 2016. *Memorias anuales*. Disponible en: <https://www.colbun.cl/memorias-anuales/>, consultado el 1 de junio de 2021.
- Cruz, D., 2020. «En un rincón de la frontera se teje la insurgencia. Territorios encarnados ante la (re)patriarcalización». *Ecología Política*, 60, pp. 16-23.
- Dowler, C., 2020. «Thousands of Tonnes of Banned Pesticides Shipped to Poorer Countries from British and European Factories». Unearthed. Disponible en: <https://unearthed.greenpeace.org/2020/09/10/banned-pesticides-eu-export-poor-countries/>, consultado el 30 de marzo de 2021.
- Ellena, M., 2017. «Avellano europeo: 30.000 hectáreas a 2025 con el sur como protagonista». Redagrícola. Disponible en: <https://avalanchadevs.com/redagricola/cl/avellano-europeo-30-000-hectareas-2025-sur-protagonista/>, consultado el 1 de junio de 2021.
- Esteban, M. L., 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidades y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- Gómez, D., 2012. «Mi cuerpo es un territorio político». *Voces descolonizadoras*, Cuaderno 1, Brecha Lésbica.
- Niso, M., 2010. *Participación de ask1 en la neurodegeneración mediada por Paraquat*. Cáceres, Universidad de Extremadura (tesis).
- Panez, A., 2019. *La persistencia de la vida. Despojos y resistencias en los conflictos por agua-tierra-territorio bajo el neoliberalismo en Chile*. Niterói, Universidad Federal Fluminense (tesis doctoral).
- Svampa, M., 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Zapopan, Calas Maria Sibylla Merian Center.
- Vallejo, I., G. Zamora y W. Sacher, 2019. «Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina. Presentación del dossier». *Íconos*, 64, pp. 11-32.

# Construcción de territorios alimentarios. Una experiencia de las mujeres en San Miguel Allende

Irais I. Juárez González, \* Yolanda Millán, \*\* Mario Fernández-Zarza\*\*\*

**Resumen:** San Miguel de Allende (SMA) en Guanajuato, México, es una de las ciudades patrimonio más visitadas del país. En esta ciudad residen personas que han migrado desde Estados Unidos como un fenómeno de turismo de segunda residencia. Estas, en conjunto, con el turismo de élite nacional, han desplegado una serie de dinámicas en el territorio que incluyen la especulación inmobiliaria, la desterritorialización, el abandono de los cultivos locales, el agroextractivismo y el extractivismo del agua, todo lo cual ha implicado diversas violencias contra el cuerpo-territorio-tierra. Al margen de estas problemáticas, este fenómeno ha derivado en resistencias alimentarias, coordinadas principalmente por mujeres, en las que la economía del cuidado emerge como un diálogo de resistencia instaurado a través de la preservación de semillas, la continuación con el trabajo de la tierra en busca de alimentos territoriales, la consolidación de una red de personas y espacios que conjugan el intercambio de alimentos agroecológicos y artesanías locales, todo ello sustentado en la actuación y articulación de las mujeres.

**Palabras clave:** San Miguel de Allende, agroextractivismos, defensa territorial, violencia alimentaria, resistencia alimentaria, Tosma

**Abstract:** San Miguel de Allende (SMA) in Guanajuato, Mexico is one of the most visited heritage cities in the country. In this city live people who have migrated from the United States as a phenomenon of second home tourism that, together, with the tourism of the national elite, have triggered a series of dynamics in the territory ranging from real estate speculation, deterritorialization, the abandonment of local crops, agroextractivism, and water extractivism, involving various types of violence against the body-territory-land. Apart from these problems, this phenomenon has allowed food resistance to take off, coordinated mainly by women where the care economy emerges as a dialogue of resistance that is established through the preservation of seeds, the continuation with the work of the land in search territorial food, the consolidation of a network of people and spaces that combine the exchange of agro-ecological food and local handicrafts that are sustained from the action and articulation of women.

**Keywords:** SMA, agroextractivism, territorial defense, food violence, food resistance, TOSMA

\* Universidad de Guanajuato. *E-mail:* irais.jg@gmail.com.

\*\* Cooperativa Impulso Verde. *E-mail:* yolmillanm@gmail.com

\*\*\* Universidad de La Salle Bajío A. C.  
*E-mail:* mfernandez@delasalle.edu.mx

## **Las violencias contra el cuerpo-territorio-tierra en San Miguel de Allende**

SMA es una de las ciudades declaradas Patrimonio por la Unesco. Esta ciudad se ubica dentro del territorio conocido como Cuenca de la Independencia (CI) en el estado de Guanajuato, en el centro de México. SMA presenta una concentración urbana aproximada de ciento setenta mil habitantes. Según datos del Observatorio Turístico del Estado de Guanajuato (OTEG), esta es una de las principales ciudades turísticas del estado. En 2019, registró un arribo de más de quinientos mil turistas y más de 1,6 millones de visitantes; entre personas locales, nacionales y extranjeras. En la localidad se distribuyen seiscientos veintidós restaurantes, ciento veintiocho hoteles, más de trescientas propuestas de Airbnb y noventa y nueve galerías de arte, que conforman parte de su atractivo turístico (DENUE-INEGI, 2021).

SMA posee una importancia histórica por su arquitectura, desarrollada durante la época colonial, cuando la ciudad vivió un auge impresionante por su posición estratégica como paso hacia el norte del país, en la ruta de la extracción de plata. Históricamente la región del Bajío, donde se ubica SMA, se ha relacionado siempre con la minería y el extractivismo colonial que detonó todos sus procesos territoriales, un sistema que continúa hasta la época neoimperialista, como un sistema de proveeduría de materias de diversa índole.

Por lo tanto, a partir de la década de 1940, SMA comenzó a atraer migrantes provenientes principalmente de Estados Unidos, un turismo de segunda residencia guiado por perfiles de producción artística y por el interés de aprender nuevos idiomas. Este caso es muy significativo por ser el inicio de los procesos hacia una repatriarcalización de los cuerpos-territorios-tierras y por presentar características de un colonialismo neoimperialista. En este caso la repatriarcalización la entendemos como un proceso en el cual

el sistema patriarcal capitalista genera y reproduce dinámicas en los territorios, a saber: extractivismos, ruptura de los ciclos de la vida y de lo que la sustenta, reproducción de las estructuras laborales patriarcales, control de los cuerpos (en este caso, el control de los estómagos) (Cruz et al., 2017).

Este proceso en SMA está relacionado con la ocupación-despojo-desalojo territorial; el acaparamiento de servicios básicos; el desplazamiento de modelos alimentarios locales con la entrada de otros modelos globales que ofrecen las tiendas de conveniencia, adaptadas a los gustos de turistas y nuevos residentes; los procesos de especulación inmobiliaria, el acondicionamiento de inmuebles de cara al turismo, etc.

Además, la rápida expansión de un turismo «gringo», de élite mexicana y de segundas residencias ha jugado un rol importante en la reconfiguración de la identidad local, de los procesos sociales y de la cotidianidad de la ciudad. Durante este período de ocupación territorial, las personas de clase media y baja, así como quienes no entran en un modelo capitalista que impone un intercambio monetario, son desalojadas y segregadas hacia la periferia. Este hecho se traduce en el desplazamiento del acceso alimentario de las zonas centrales hacia las periferias. Para las personas locales se convierte en una lucha encontrar una alimentación variada (saludable) a precios asequibles en los establecimientos del centro histórico. En el mejor de los casos, pueden acceder a este tipo de alimentos en las periferias, porque en la zona central es necesario contar con recursos económicos suficientes para lograr comprarlos. Hablamos de un proceso de urbanización extranjera y de reconfiguración del territorio urbano, también guiado por el nombramiento como ciudad Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.

Además, Guanajuato ha sido pionero en México en la modernización de la agricultura que ha conllevado al agroextractivismo, y el territorio de la CI no es la excepción. Allí se instalan cada

vez más empresas transnacionales que ocupan las tierras para el cultivo de hortalizas de exportación, basándose en las prácticas ya conocidas de la revolución verde, con monocultivos extensivos y prácticas de acaparamiento del agua. Esto, junto con las 165 concesiones mineras que hay en el territorio actualmente, agrava la problemática de contaminación del agua por metales pesados, la misma agua consumida en las poblaciones del territorio. La consecuencia son graves problemas de salud, como insuficiencia renal, cáncer, fluorosis dental y esquelética, entre otros (Páramo et al., 2020). Todo este detrimento a la salud y a la vida misma implica una violencia al territorio y a los cuerpos.

Además, estas prácticas relacionadas con lo alimentario han generado múltiples violencias que han conllevado el deterioro de la agricultura familiar y campesina y, por tanto, la merma de la seguridad, justicia, autonomía y soberanía alimentaria en el territorio. Entender los cuerpos como territorio y reconocer al territorio en los cuerpos implica que «...cuando se violentan los lugares que habitamos, se afectan nuestros cuerpos; cuando se afectan nuestros cuerpos, se violentan los lugares que habitamos» (Cruz et al., 2017: 7).

En este sentido, hablar de cuerpos y territorios violentados por el capital supone no solo identificar los daños que en el Capitaloceno se generan en los territorios, sino también estudiar los territorios de frontera relacionados con las luchas y redes de resistencia. Así, entendemos que el territorio-cuerpo-tierra ha vivido distintas opresiones relacionadas con la alimentación en la CI y en concreto en SMA, por lo que hablamos de resistencias alimentarias (de los cuerpos, tierras y territorios enfermos por las lógicas de desterritorialización y del sistema agroalimentario que impera en el territorio).

## **Un entramado social, las experiencias de mujeres que defienden la alimentación y el territorio**

La experiencia del entramado de resistencias en la CI y específicamente en SMA nos permite discutir y entender esos territorios de frontera, en el contexto de los embates de modelos hegemónicos. Las prácticas y los entramados de estas experiencias en SMA provienen de resistencias de las mujeres. Sabemos que son las mujeres quienes más sufren las violencias estructurales, en este caso contra el acceso a la tierra, el agua y una alimentación digna, pues, como sostienen las compañeras Feministas Comunitarias Antipatriarcales, hay múltiples violencias que se han aprendido en el cuerpo de las mujeres, pero estos cuerpos violentados, con su resistencia, permiten visibilizar las luchas y dinámicas que buscan garantizar la sostenibilidad de la vida (López-Andrada y Muñoz Pérez de las Vacas, 2020). Una de las primeras experiencias emblemáticas de intercambio en este territorio fue la de una biblioteca comunitaria de semillas, que promueve el libre intercambio de simientes adaptadas a las condiciones locales.

Se trata de un colectivo impulsado por mujeres urbanas y periurbanas que son activistas, artistas, agricultoras y guardianas de semillas criollas, para quienes la semilla se convierte en uno de los elementos principales de defensa de la vida. La biblioteca, contraria a la idea de un banco, implica un proceso vivo y una paradoja de la esencia de la vida, con préstamos e intercambios de variedades locales para asegurar la continuidad de su reproducción y preservación. Esta biblioteca comunitaria de semillas representa una de las experiencias clave en el entramado del sistema alimentario alternativo en el territorio, pues se ha consolidado como el inicio de muchos de los procesos de transiciones agroecológicas hacia la soberanía y autonomía alimentarias que construyen nodos con el resto de las iniciativas y resistencias.



**Imagen 1. Talleres participativos para construcción de Sistemas Participativos de Garantía en el Territorio. Autora: Yolanda Millán.**



Otra de las experiencias se denomina Vía Orgánica, una asociación civil sin ánimo de lucro que promueve la alimentación saludable en el territorio. Además, esta iniciativa difunde con el ejemplo prácticas agroecológicas, y así inspira a pequeñas y pequeños agricultores locales para optar por modelos de agricultura regenerativa, al tiempo que conecta a los pequeños agricultores locales con los consumidores. Vía Orgánica está estrechamente vinculada con organizaciones nacionales como Semillas de Vida, Sin Maíz no hay País, Alianza por la Salud Alimentaria, y también con otras internacionales, como Organic Consumers Association y Millones contra Monsanto América Latina. Ello implica relacionar estas luchas en los niveles local, nacional e internacional. La presencia de las mujeres en estos procesos es imprescindible cuando las resistencias se dan en la defensa de los cuerpos, porque son mujeres las encargadas de las dinámicas de educación y formación en el cuidado del territorio, en las rutas turísticas para aprender sobre los procesos agroecológicos, en las propuestas gastronómicas que fomentan un cambio en el paradigma alimentario, entre otras acciones que sin duda alguna emergen de la economía del cuidado.

**Imagen 2. La diversidad en la agricultura agroecológica sustentada por mujeres de todas las edades. Autora: Yolanda Millán**



El Tianguis Orgánico de San Miguel de Allende (Tosma) es otro de los espacios clave de articulación de resistencias alimentarias y agroecológicas en el territorio. Se trata de una de las iniciativas emblemáticas y con mayor arraigo en la ciudad de SMA. Tosma se fortalece con ese turismo de segunda residencia, porque son personas de Estados Unidos quienes se convierten en sus principales consumidores y, junto con nacionales, dinamizan la interacción entre productores, artesanos y consumidores. Es resultado de un trabajo colectivo de quienes integran Tosma y quienes además han encontrado una ruta de vinculación en este proceso de ocupación territorial hacia una incidencia alimentaria.

Tosma es un espacio autogestionado impulsado por la cooperativa Impulso Verde, que surgió propiamente de la necesidad de identificar a pequeños productores aislados que no tenían la posibilidad económica de contar con un lugar físico para poder intercambiar su producción en SMA. Se inició así una articulación de actores locales en un espacio físico para intercambiar sus productos. Además, este espacio ha permitido formar a los productores para encarar transiciones agroecológicas, alejadas de las lógicas agroextractivistas a las que se habían venido sometiendo muchos de los campesinos en el territorio.

Tosma promueve fundamentalmente la conexión entre productor y consumidor, y logra



una interacción sin intermediarios, a través de un modelo de sistema participativo de garantía (SPG) que le asegura al consumidor local que los productos son agroecológicos. En este proceso complejo, un papel importante lo desarrolla el colectivo de Mujeres Productoras, coordinado por Yolanda Millán. Un colectivo que ha favorecido la transformación de la agencia de las mujeres en comunidades rurales no solo de SMA, sino también de otras comunidades y municipios del territorio. A partir de lógicas de la economía social y solidaria y de su articulación, han construido alternativas a las condiciones de vida que los procesos del capitalismo dejan en el territorio. De este modo, Tosma es el espacio que emerge en este territorio de frontera. Estas mujeres han sufrido diversos procesos de violencias territoriales; uno de ellos es la migración de sus parejas masculinas hacia Estados Unidos y la consecuente necesidad de proveer el sustento para sus familias.

**Imagen 3 y 4. Mujeres que participan en el TOSMA. Autora: Yolanda Millán.**



## Conclusión

Frente a los procesos de repatriarcalización asentados en el territorio, uno de los retos más importantes para estos colectivos es vivir en un territorio erosionado por tales dinámicas, donde tienen que luchar y resistir frente a los discursos de modernización de los Gobiernos y las prác-

ticas de las empresas transnacionales. Por tanto, las resistencias de todas estas mujeres incluyen conservar y reproducir las semillas, luchar por el agua, por la tierra misma, pero también, en muchos casos, encontrar un espacio donde intercambiar la comida saludable que producen sin tener que someterse a las dinámicas del capital, evitando procesos engorrosos y costosos como las certificaciones orgánicas. Por ende, en estos espacios encuentran un marco para la construcción colectiva y el apoyo mutuo.

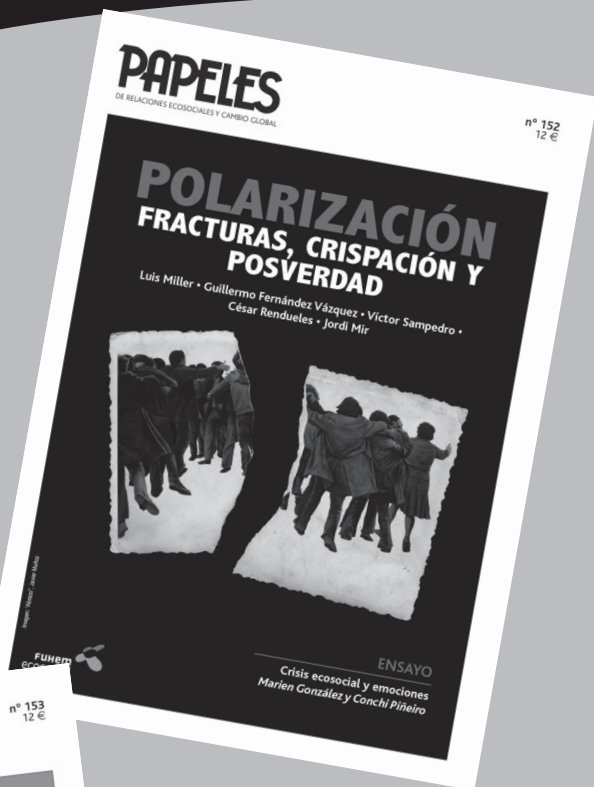
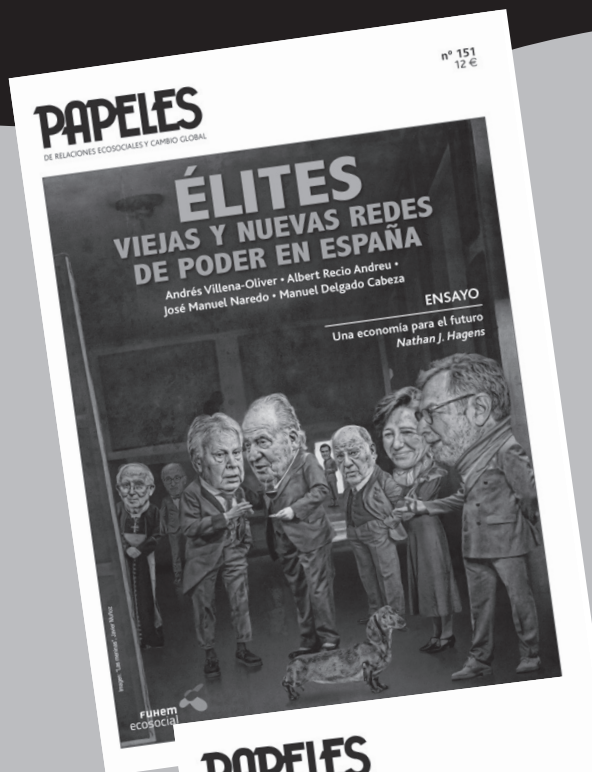
Así, los entramados y las lógicas de estos colectivos y movimientos se hacen eco de la defensa de los cuerpos, de la tierra erosionada y apropiada y de los territorios en sí. La articulación de estas mujeres y colectivos aquí presentados nos recuerda que sembrando y comiendo también se lucha, que comer y articularse es una forma de cuidarnos, de sostener la vida y de decirle a las dinámicas del capital y la repatriarcalización de los territorios que... ¡no pasarán! ▀

## Referencias

- Cruz, D. T., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M., & García-Torres, M. (2017). Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- DENUE-INEGI. (2021). Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/denu/default.aspx>
- López-Andrada, C., & de las Vacas, S. M. P. (2020). Entrevista con Adriana Guzmán sobre decolonización de los feminismos en Mérida (Extremadura). *Polyphōnia. Revista de Educación Inclusiva/Polyphōnia. Journal of Inclusive Education*, 4(2), 304–311.
- Páramo, M., & Martínez, G. (2020). Una muerte silenciosa por el extractivismo del agua en la Cuenca de la Independencia. *La Jornada del campo*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2020/11/21/delcampo/articulos/muerte-silenciosa.html>

# Revista PAPELES

## La revista de FUHEM Ecosocial



fuhem  
ecosocial



[www.revistapapeles.es](http://www.revistapapeles.es)

# Referentes ambientales

## **Perfumar la rabia. El ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne en la era del barbijo**

Alicia Migliaro González



# Perfumar la rabia. El ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne en la era del barbijo

Alicia Migliaro González\*

**Resumen:** En medio de las revueltas de las décadas de 1960 y 1970, Françoise d'Eaubonne (1920-2005) propone el término *ecofeminismo* para dar cuenta de la necesaria convergencia entre feminismo y ecologismo en la búsqueda de alternativas a un mundo en crisis. Pensar las derivas de los ecofeminismos resulta un camino fascinante a la vez que una ventana desde donde comprender las tensiones de la praxis feminista y ecologista. Más aún en la crisis actual de reproducción de la vida, cuando las luchas feministas en defensa de los cuerpos-territorios se recortan como frontera a la avanzada destructora del capitalismo patriarcal y colonial. Sin embargo, en estos debates la figura de Françoise d'Eaubonne y la vehemencia de sus palabras suelen quedar invisibilizadas o como una mera referencia enciclopédica. El rebrote del movimiento feminista, las urgencias de la crisis ecológica y la pandemia del COVID-19 han revivido el interés por su obra y su figura.

---

**Palabras clave:** ecofeminismos, crisis ecológica, pandemia de COVID-19

---

**Abstract:** Françoise d'Eaubonne (1920-2005) proposed the term «ecofeminism», between the '60s and '70s, to explain the necessary convergence between feminism and ecologist as an alternatives to the world crisis. The drifts of ecofeminism is a fascinating path as well as a window to understand the tensions of feminist and ecologist; even more so since the current crisis of reproduction, where feminist struggles in defense of the bodies-territories detain the advanced destroyer of patriarchal and colonial capitalism. However, in these debates, the figure of Françoise d'Eaubonne and the vehemence of her proposals usually remain as a mere encyclopedic reference. The feminist movement, the urgencies of the ecological crisis, and the COVID-19 pandemic, awaken our interest in her work and her figure.

---

**Keywords:** ecofeminisms, ecological crisis, COVID-19 pandemic

---

---

\* Universidad de la República, Uruguay.  
E-mail: alicia.migliaro@gmail.com



**Imagen 1. Françoise d'Eaubonne. Fuente: Jean-Luc Guérin.**



### Biografía de Françoise

Dicen los zapatistas que la historia no es más que garabatos que escriben las personas en el suelo del tiempo. Sin dudas, para garabatear ideas hay que saber dónde se está parada. Algo así advertí cuando me acerqué a la biografía de Françoise d'Eaubonne; una biografía que camina el siglo XX, espejo y ventana de los avatares de la crítica y la rebeldía (Goldblum, 2017 y 2019).

Françoise d'Eaubonne nació el 12 de marzo de 1920 en París. Hija de madre aragonesa y padre bretón (como gustaba definirse para evidenciar la imposición colonial de los Estados nación sobre los pueblos), se crio en una familia con intereses revolucionarios y religiosos sociales con tintes libertarios (Puleo, 2011). En su temprana infancia, se mudaron a la región de Toulouse buscando un clima más propicio para que su padre se recuperara de las secuelas que le había dejado el combate en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. En su adolescencia convivió con personas exiliadas de la dictadura franquista que arribaron a su localidad, y unos años más tarde se relacionó con los liberados de los campos de concentración del nazismo. Estas experiencias tempranas, sumadas a una gran sen-

sibilidad y un fuerte espíritu crítico, marcaron la tónica con que Françoise pisó el mundo. Desde su temprana juventud mostró aptitudes para la escritura y una curiosidad que le valió para continuar sus estudios de forma autodidacta, tras tener que abandonar la educación formal al culminar el bachillerato. Fue una prolífica escritora en diversos campos literarios y publicó, a lo largo de su vida, más de cien títulos entre ensayos, novelas, poesías y biografías.

Las convenciones sociales no le calzaban. Fue así que en 1944, mientras estaba embarazada, se separó de su marido y se unió a las filas del Partido Comunista (el cual luego abandonaría, con fuertes críticas a sus consideraciones políticas en relación con el ecologismo, el feminismo y la diversidad sexual). Años más tarde, consciente de las dificultades que implicaría para una joven madre divorciada desarrollarse en el mundo literario y político, confió el cuidado de sus hijos a su familia. La publicación en 1949 de *El segundo sexo* fue una verdadera revolución para Françoise. Un sismo que le permitió resignificar su propia experiencia y entablar una amistad con Simone de Beauvoir que se extendió a lo largo de los años. Las críticas que recibió este libro en los sectores conservadores motivaron la respuesta enardecida de Françoise, a partir de lo cual publicó en 1951 *Le complexe de Diane*, su primer ensayo feminista. Allí analiza mitos clásicos para explicar las razones que llevaron a la exclusión de las mujeres de la política y plantea la idea de una bisexualidad originaria, que luego es disciplinada socialmente en pares binarios masculino-femenino.

Durante los años siguientes escribió varios ensayos sobre temas feministas y de diversidad sexual, retomando en sus análisis sus tradiciones libertarias. Fue una de las precursoras del Mouvement de Libération des Femmes (MLF) y posteriormente del Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), movimiento pionero en la alianza entre el activismo gay y lesbiano que adquirió visibilidad pública en 1971. Ese mismo año participó en el «Manifeste des 343»



(también conocido como el manifiesto de las guarras), un escrito en contra de la penalización del aborto y a favor del derecho a decidir, que causó gran conmoción en la sociedad francesa. Sin embargo, la recién iniciada década de los setenta tendría más desafíos para el inquieto espíritu de Françoise.

En 1972, influenciada por la preocupación ecológica que comenzó a gestarse a fines de los sesenta y principios de los setenta (Pierri, 2001), publica el libro *Histoire et actualité du féminisme*, en el cual analiza el desarrollo de la *falocracia* (otro término cuya creación se le atribuye). En la conclusión de este texto anuncia sus preocupaciones ecológicas. Plantea que la causa de la crisis mundial radica en el sistema patriarcal, responsable del desastre ecológico (a través de la sobreproducción) y de la dominación de las mujeres (a través del control de sus cuerpos). Entre 1973 y 1974 crea el Centro de Ecología Feminista, desde donde milita activamente contra distintos problemas ecológicos enunciando su perspectiva feminista. En 1974 publica el ensayo *Le féminisme ou la mort* (reeditado y traducido al inglés a fines del año pasado)<sup>1</sup> en donde propone el término *ecofeminismo* y profundiza en su perspectiva, según la cual la lógica del desarrollo (presente tanto en el mundo capitalista como en el bloque socialista) se basa en la explotación de la naturaleza y las mujeres, abusando de sus capacidades procreativas. Plantea además que el potencial revolucionario de las mujeres para las luchas ecológicas se explica, justamente, por su rol como procreadoras. Sin embargo, no lo hace apelando a rasgos esencialistas, sino que lo sustenta en la necesidad de compensar las desventajas físicas y sociales que la maternidad imprime sobre la vida de las mujeres. La desigual distribución de las tareas de cuidados a nivel social las torna más combativas ante la degradación de los bienes que sustentan la vida, a la vez que menos proclives a dejarse engeuecer por las promesas de desarrollo. Ella misma fue ejemplo de esta

postura al participar en boicots y defender la acción directa como medida legítima de protesta. En el ensayo *Contre violence ou résistance à l'état*, publicado en 1978, se expone sobre este tópico.

Sus planteos no tuvieron gran repercusión en Francia e incluso fueron ridiculizados. Sin embargo, ganó adeptas en otros países, como Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Australia e Inglaterra. En las décadas posteriores continuó escribiendo, militando y forjando lazos de cooperación con colectivos, centros de estudio y universidades, que mantuvo hasta su fallecimiento en 2005.

Si bien a lo largo de los años fue reconocida en varias oportunidades como referente del pensamiento ecofeminista (*Le Monde*, 2005), los planteos de Françoise d'Eaubonne no suelen ser retomados por las distintas vertientes de los ecofeminismos. Ejemplo de esto es la escasa circulación que han tenido sus textos. Sin embargo, el rebrote del movimiento feminista a escala planetaria y las urgencias de la crisis ecológica, sazonados hoy día por la pandemia del COVID-19, han despertado en varias de nosotras el interés por su obra y su figura.

## **Françoise hoy y acá**

Los distintos ecofeminismos, como confluencia entre ecologismos y feminismos, han ido creciendo al calor de las luchas desde fines del siglo XX hasta nuestros días. En distintos lenguajes y geografías, las urgencias por sostener la vida han llevado a ensayar alternativas para comprender y transformar las injusticias del mundo que habitamos (Migliaro y Rodríguez Lezica, 2020). Pero la propia noción de ecofeminismo no siempre ha sido una categoría cómoda para el pensamiento contrahegemónico, en parte por haber quedado emparentado con las perspectivas esencialistas y eurocéntricas. Por otra parte, por la insistencia en pretender encorsetar la praxis ecofeminista en el pensamiento moderno occidental, invisibilizando otras genealogías como, por ejemplo, las de los pueblos del Sur global.

1. Recomiendo especialmente el panel virtual de presentación del libro, organizada por la editorial Verso Book el 10 de diciembre de 2020 (Verso Books, 2020).

En la literatura ecofeminista, Françoise d'Eaubonne suele aparecer mencionada en el incómodo lugar de precursora; una construcción de figura de pionera que parece confinarla a una referencia de compromiso que rápidamente se pasa por alto. No parece un destino feliz para alguien que cultivó un pensamiento osado al compás de los debates políticos de su época. Tampoco lo sería hacer un culto a su persona. De lo que se trata es de entrar en diálogo con ella, pensar su producción escrita en relación con su tiempo vital y, sobre todo, plantearse qué claves nos aporta para los desafíos en un mundo pandémico y profundamente desigual.

Françoise escribía con vehemencia e irreverencia. Puede que no siempre fuera prolija, y, sin bien hoy tendría muchos aspectos que discutirle,<sup>2</sup> hay otros que, tras adentrarme en su biografía, no podría atribuirle. No considero que su propuesta ecofeminista se base en una supuesta esencia femenina biologicista que emparente mujeres con naturaleza (deriva que sí le cabe a algunas vertientes del ecofeminismo espiritualista y al feminismo radical transexuyente). Tampoco valoro su propuesta política como conciliadora con el capitalismo o como un intento de mitigar los efectos adversos del desarrollo (como si intentará hacer el ambientalismo de género a través de las herramientas de organismos multilaterales de crédito). Lo que sí puedo atribuirle es la rabia. Porque Françoise escribió con rabia. Y se animó a hacerlo en un mundo donde el enojo nos ha sido negado a las mujeres, y eso incomoda.

Hoy, algo de su lucidez sirve para interpelar el lugar que ocupamos las mujeres y las disidencias en un sistema que insiste en servirse de nuestras capacidades mientras nos señala que estamos de sobra. Más aún en medio de una pandemia que no inventa nada, pero agudiza todo. Somos las

primeras en ser despojadas de la tierra fértil, el aire sano y el agua limpia. Somos mano de obra barata y precarizada de la cual se sirve la industria agroalimentaria para producir alimentos plagados de agrotóxicos. Somos quienes soportamos el abuso sexual cuando la masculinidad hegemónica campea por nuestros territorios. Nos vemos afectadas en nuestra vida cotidiana cuando aparecen las grandes obras de infraestructura que el agronegocio requiere, cortando por el medio nuestros barrios y pueblos. Somos quienes cargamos en nuestras espaldas con los cuidados de un sistema que enferma. Somos expulsadas y olvidadas de las organizaciones sociales que se estructuran bajo una lógica patriarcal. Somos quienes sufrimos la violencia cuando nos dicen que nos quedemos en casa sin importar si tenemos casa. Y esa perspicacia que nos trae Françoise sirve también para comprender por qué somos nosotras quienes nos alzamos en rebeldía y sostenemos con digna rabia nuestras utopías.

Hay una fotografía de Françoise que me encanta (Imagen 1): un retrato en blanco y negro. Se la ve añosa, con el pelo cano y corte de niña. Mira a la cámara de frente y se vislumbra una media sonrisa en el gesto serio, como si supiera algo que nosotras recién estamos descubriendo. Algo así como una tía abuela excéntrica que encarna desde su propia biografía la posibilidad de ser y hacer de otro modo. Y que sabe que, a pesar de los pesares, su apuesta vale la pena. Quizás sea tiempo de escucharla. ▀

2. Por ejemplo, su concepción de la maternidad como una mera relación de opresión y sumisión. A la luz de la politización que ha hecho el feminismo de las maternidades y, sobre todo, considerando el peso que han tenido en los grupos de madres y comunidades organizadas en la emergencia de luchas socioambientales, esta postura amerita ser discutida. Otro ejemplo podría ser su adhesión inicial al discurso que entendía la superpoblación como significante de la crisis ambiental en la década de 1970 sin considerar la violencia colonial que este planteo conlleva.

## Referencias

- Verso Books, 2020. *Feminism or Death. Ecofeminism Today*. Disponible en: <https://youtu.be/It4vhHFQxIM>, consultado el 3 de junio de 2021.
- Goldblum, C., 2017. «Françoise d'Eaubonne, á l'origine de la pensée écoféministe». *L'Homme et la Société*, 1-2 (203-204), pp. 189-202.
- Goldblum, C., 2019. *Françoise d'Eaubonne et l'écoféminisme*. París, Le Passager Clandestin.
- Le Monde*, 2005. «Françoise d'Eaubonne, pionera del feminismo francés». (13 de agosto). Disponible en: [https://elpais.com/diario/2005/08/14/agenda/1123970401\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2005/08/14/agenda/1123970401_850215.html), consultado el 19 de marzo de 2021.
- Migliaro, A., y L. Rodríguez Lezica, 2020. «Ecofeminismos al Sur. Claves para pensar la vida en el centro en el Uruguay». *Bajo el Volcán*, 1 (2), pp. 143-174.
- Pierri, N., 2001. «El proceso histórico y teórico que conduce a la propuesta del desarrollo sustentable». En: N. Pierri y G. Foladori (eds.). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Montevideo, Trabajo y Capital, pp. 27-80.
- Puleo, A., 2011. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra.

# **Crítica de libros y reseñas**

## **Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo

## **Fundamentos para una economía ecológica y social**

Monica Di Donato



# Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas

Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Jiménez (coords.)

*Crítica del libro: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo\**

Año: 2020

Editorial: Abya Yala, Quito. Bajo Tierra, México

ISBN: 978-9942-09-670-8

Páginas: 422



---

**Palabras clave:** feminismos, territorios, luchas, América Latina

---

---

**Keywords:** feminisms, territories, conflicts, Latin America

---

Este libro, escrito por cabezas y corazones varios que pueblan rincones diversos de nuestra Abya Yala, es ante todo una apuesta al encuentro. Es más, es una apuesta a compartir el espacio de encuentro que abrimos cuando, en el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, resolvimos convocar a compañeras y compañeros para pensar en conjunto y amplificar nuestra voz. Así, en el año 2016 conformamos el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), que reúne a personas que estudian e investigan, pero que, sobre todo, realizan acciones colectivas desde organizaciones sociales para transformar la realidad de nuestro continente. Este carácter del pensar-hacer o, mejor dicho, del hacer pensando, del Grupo de Trabajo imprime una cadencia peculiar a este texto. Una cadencia que enamora y reclama

---

\* E- mail: [territorioyfeminismos@gmail.com](mailto:territorioyfeminismos@gmail.com). Web: <https://territorioyfeminismos.org/>.



una autoría colectiva y cooperativa donde todas y todos nos vemos espejados. Es también un rescate de las luchas que nos anteceden, las suturas del telar de la memoria que el capitalismo patriarcal y colonial se esfuerza en horadar, y esa es otra de las potencias de este libro. En el prólogo que generosamente nos brindara Raquel Gutiérrez Aguilar, enfatiza la apertura a la que invita el libro: la de desarmar los legados patriarcales y coloniales insertos en las bases mismas del pensamiento académico hegemónico, y la urgente necesidad de comprender esto como tarea política del momento. Este libro está organizado en tres grandes estaciones, que, como si de un viaje en tren se tratara, se pueden recorrer en modo secuencial de principio a fin, o adentrarse en él de forma aleatoria, deteniéndose en una u otra sección de acuerdo con los intereses e inquietudes del momento.

La primera estación recoge las perspectivas teórico-políticas del libro. Estas giran y se conjugan en la realidad colectiva y relacional del conocimiento; cada texto hilvana, desenreda y teje reflexiones que ponen a los cuerpos en su relación con otros, cuerpos en identidad con la tierra que habitan y los territorios que producen y reproducen, tanto para construir y fortalecer organización como para establecer procesos de defensa de la vida y propuestas para vivirla de maneras dignas y en libertad.

Estas teorías políticas nos llevan hacia diversos análisis feministas que profundizan los entendimientos sobre cómo opera el patriarcado y el sistema económico y político al servicio del cual este se pone. Precisamente esto nos invita a analizar el texto «Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios», que surge del encarnamiento y la mirada situada y activa en la defensa del Yasuní en la Amazonía ecuatoriana, con el planteamiento de dejar el petróleo bajo tierra y poner en el centro otros valores y relaciones con el territorio. Esta es una propuesta de la creciente y poderosa movilización de las mujeres amazónicas en el Ecuador: perturbar al modelo extractivista petrolero y mirar con mayor detalle

sus formas patriarcales de operar y de reproducirse en diversas dimensiones de nuestras vidas y en nuestros espacios vitales.

Por su parte, «Mujeres, cuerpo y territorios. Entre la defensa y la desposesión» dibuja con palabras cómo afectan a las mujeres en sus cuerpos los actos de violencia capitalista y patriarcal de despojo provocados por el extractivismo en México, pero también establece caminos para reconocer y entender qué defienden las mujeres con sus voces y cuerpos, que resuenan y se conectan en toda Abya Yala.

A partir de estos tejidos teórico-políticos, «Interseccionalidades en el cuerpo-territorio» se inicia recuperando el concepto de interseccionalidad y el permanente peligro de su despolitización, y nos invita a reconocer de manera constante su genealogía para aplicarla conscientemente a través de las palabras y los cuerpos de sus creadoras, con el fin de llegar a situarnos en su expansión como apuesta política transformadora del mundo en el contexto latinoamericano.

«La geopolítica del útero. Hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte» nos ubica en un análisis central, no solo por su reflexión teórica, sino por el lugar donde la coloca: el útero como entidad espaciocorporal. El útero como parte importante de los cuerpos de las mujeres para resistir a la muerte del pueblo épera. Ello lleva a establecer nuevas comprensiones críticas dentro de los feminismos decoloniales.

A su vez, «Viñetas del neodesarrollo en Argentina. Desarrollo(s), saqueo(s) y cuerpo(s) entre la explotación y la lucha» realiza un breve pero completo análisis de las reconfiguraciones del capitalismo donde el patriarcado lo atraviesa, así como de los cambios de las resistencias populares en el contexto argentino. Por otro lado, el relato desgarrador de «Identidades, cuerpo y territorio. Caso de las 56+ una niñas incendiadas en el “Hogar Seguro, Virgen de la Asunción”» es un ejercicio digno de memoria y un análisis exhaustivo de la situación de las niñas y adoles-

centes en Guatemala frente a la inoperancia y negligencia estatal, que promueve el juvenicidio y el feminicidio.

«Kawsak sacha. La organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador» nos lleva al entendimiento del camino de las mujeres amazónicas de Sarayaku en Ecuador y los trasfondos políticos de la propuesta que expande su voz, basada en su relación profunda con la selva viviente en el contexto de las reconfiguraciones del extractivismo. Por último, «Las abuelas de Sepur Zarco y su lucha por la justicia. Síntesis de una sentencia condenatoria» expone un caso que ha creado precedentes de justicia, pero también el camino de justicia trazado por las abuelas no solo para sí mismas, sino para las mujeres y niñas del futuro, basado en la memoria y la defensa de sus cuerpos-territorios.

La segunda estación del libro se centra en cómo las propuestas teóricas se hacen metodologías de investigación y de acción política feminista desde distintas corporalidades y experiencias, a través de seis entradas: el arte a través del teatro de las oprimidas, las emociones en la investigación, el cuerpo como metodología viva, la investigación-acción feminista, el mapeo de violencias feminicidas y el contramapeo de los cuerpos-territorios. En este apartado, la escritura académica comienza a agrietarse ante la narración de la vivencia propia, en relatos inspiradores para quienes se acercan a la temática con una mirada más enfocada en los debates que se están produciendo alrededor de los cuerpos, territorios y feminismos.

El primer artículo, «Desde el cuerpo. Arte, política y transformación. Compartires de Magdalenas Uruguay - Teatro de las Oprimidas», ordena en epígrafes una conversación de cuatro compañeras sobre cómo llegaron al teatro, las tensiones entre el sentir y el pensar, el cuerpo como motor y vehículo, al tiempo que comparten la metodología colectiva de elaboración del propio artículo. El segundo, «Llegar, sentir e implicarse. Reflexiones sobre una investigación en

torno a las emociones», recoge desde lo sensitivo el recorrido de un investigador mexicano por comunidades y reflexiones, poniendo en relación las emociones. El tercer artículo, «Metodologías vivas mesoamericanas. El cuerpo, la tierra y los feminismos», escrito por tres investigadoras, de Nicaragua, el sureste y el centro México, respectivamente, indaga en las transiciones entre el cuerpo, la tierra y la política, a través de distintos ejemplos de la región, para dar paso a lo que denominan «rutas metodológicas vivas», protagonizadas por mujeres que buscan trascender la dificultad de la escucha y la desvalorización de su palabra. Un trabajo enraizado en el feminismo rural, más allá de las lógicas de la enseñanza hegemónica. Luego, de regreso al Cono Sur y en un fuerte diálogo con el anterior, tenemos «Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay», que presenta una experiencia de investigación de acción participativa llevada a cabo con campesinas, una reflexión de ida y vuelta entre trabajo en el campo e investigación feminista militante para la acción política mutua.

Los dos artículos siguientes también tejen un debate con dos metodologías de mapeo y tienen un fuerte contenido gráfico. «El mapa como guía. El mapeo de las violencias feminicidas y el devenir feminista» reflexiona sobre la experiencia del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador alrededor de la transformación de las noticias y las estadísticas oficiales de feminicidio en mapas para concientizar de la problemática en el ámbito de la opinión pública. El sexto artículo, «Subvertir la geopolítica de la violencia sexual. Una propuesta de (contra)mapeo de nuestros cuerpos-territorios», muestra la experiencia de Geobrujas de México con las contracartografías que se adentran en la escala corporal y sus emociones, como forma de romper con la cartografía hegemónica cartesiana. Este recorrido metodológico permite ver las posibilidades de las diferentes entradas en la cartografía con una aproximación militante y desde el teatro, en Mesoamérica, los Andes y el Cono Sur, para con-

figurar otras miradas necesarias de los cuerpos, territorios y feminismos. No se trata, pues, de un texto de enorme emergencia teórico-epistémica, sino de uno que genera caminos metodológico-epistémicos para otra forma de hacer ciencias sociales en diálogo con los feminismos del Sur.

La tercera estación de este libro la componen una serie de diálogos y debates que recorren de largo a ancho nuestro continente. Diálogos que abren, rondan y no concluyen. Diálogos de comadres, que bien podrían estar tomando un café, en una asamblea o cocinando el almuerzo. «De-géneros y territorios. ¿Tiene género la tierra?» plantea la provocadora pregunta de si la tierra tiene género e invita a ensayar respuestas posibles desde la geografía feminista y los feminismos latinoamericanos. Por otra parte, en «Las mujeres van al frente de las luchas», se conversa con doña Felisa Muralles, referente del Movimiento de Resistencia Pacífica La Puya de Guatemala, sobre la lucha que, junto con sus vecinas, lleva adelante en contra de un proyecto minero. En «La violencia afecta a toda la comunidad, no solo a las mujeres», se reflexiona sobre violencia de género y patriarcado en las comunidades. Por su parte, en «¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción? Un diálogo ecofeminista», una referente del movimiento ecologista y otra del feminista dialogan sobre los encuentros y desencuentros entre la reproducción y el sostenimiento de la vida, y se preguntan acerca del potencial emancipador de las experiencias que colocan la vida en el centro. Por último, «Espejos unas de otras. Autoconciencias en Minervas» aborda la autoconciencia como estrategia política desarrollada por el colectivo feminista Minervas en Uruguay, retomada de las tradiciones del movimiento feminista de fines de los años sesenta.

Este libro fue escrito en un tiempo que ahora, pandemia mediante, nos resulta lejano. Un tiempo otro que, paradójicamente, revitaliza la vigencia de estos planteos. El libro nos recuerda que la crisis actual solo se puede explicar por el continuo de violencia racista, patriarcal y extractivista imperante en toda Abya Yala desde hace

más de quinientos dos años. Comenta Federici, en el post scriptum que regala para el libro, que en estos tiempos vemos desvanecerse la falsa promesa que nos vendió el progresismo y crecer la deuda histórica que aún se tiene con los pueblos indígenas, campesinos, negros y, en especial, con las mujeres y las infancias que pertenecen a ellos. Desde antes del COVID-19 y ahora con él, quienes persisten en mantener la luz prendida y quienes, con sus acciones cotidianas, están consiguiendo que el mundo encuentre grietas para romper el muro que nos cerca son, sin duda, las mujeres indígenas, campesinas y de la urbe marginal, organizadas en cada rincón de Abya Yala. Su persistencia, su lucha cotidiana, la memoria organizativa de las suyas y las nuestras, sus estrategias territoriales colectivas, las acciones que despliegan para alzar la voz y que contribuyen a cambiar sus vidas íntimas y territoriales... tales son los elementos que, sin duda, impulsaron la creación del libro.

Su contenido muestra que es imposible hablar de los cuerpos y los territorios sin dialogar con la diversidad de las mujeres organizadas que somos. Además, da claves teóricas y metodológicas sobre lo indispensable que es repensar los destellos de la lucha organizada. En los tiempos que recorreremos, es un reto para las ciencias sociales y las prácticas políticas no volver a dejar tras bambalinas el papel fundamental que jugamos las mujeres todas, nuestros pueblos y barrios, para convertir la vida en una digna de ser vivida con fines autónomos. ■

# Fundamentos para una economía ecológica y social

Clive L. Spash

*Crítica del libro: Monica Di Donato\**

*Año: 2020*

*Editorial: Fuhem Ecosocial y Los Libros de la Catarata, Madrid*

*ISBN: 978-84-1352-124-4*

*Idioma: castellano (original en inglés)*

*Páginas: 256*



---

**Palabras clave:** economía ecológica y social, crisis ecosocial, economías heterodoxas

---

---

**Keywords:** socioecological economy, ecosocial crisis, heterodox economics

---

El libro *Fundamentos para una economía ecológica y social* de Clive L. Spash es una obra original en inglés, traducida al castellano, que ha servido para inaugurar la nueva colección de textos de Fuhem Ecosocial, en colaboración con la editorial La Catarata, que lleva el título de «Economía Inclusiva». El objetivo de la colección es recoger bajo un paraguas integrador aquellos textos que, inspirados por las distintas corrientes críticas, quieren establecer pasarelas de diálogo en la frontera del pensamiento económico heterodoxo. La profundización de la crisis ecosocial y la fuerza con la que ha golpeado la crisis del COVID-19 como su nueva y dramática manifestación, un gran ensayo general de las amenazas globales que de ella se derivan, hacen cada vez más evidente la necesidad de un paradigma económico inclusivo capaz de combinar, entre otras, las perspectivas de las economías política, ecológica y feminista, para obtener una

---

\* Investigadora en Fuhem Ecosocial.  
E-mail: mdidonato@fuhem.es.

mirada compleja compatible con el análisis y tratamiento de los grandes retos y perspectivas de transiciones imprescindibles y urgentes en nuestros tiempos. En ese sentido, Clive L. Spash, uno de los economistas ecológicos que más irreverentemente han contribuido en las últimas décadas a construir y fundamentar una visión radical de la economía ecológica y social, parece recoger ese espíritu a través de su nueva obra articulando unas no siempre cómodas, pero sí provocativas, rigurosas y solventes, reflexiones.

En el libro, el autor conecta precisamente las tres crisis que afronta la humanidad: la crisis social, la ecológica y la económica, y argumenta que necesitamos un nuevo enfoque para la economía y el conocimiento de los sistemas económicos. Hace hincapié, por un lado, en las causas por las que la economía ha fallado en sus intentos de entender la crisis ambiental y sus conexiones con la crisis social, al mismo tiempo que propone, por otro lado, una «economía ecológica y social», rupturista con la ortodoxia dominante, progresista y radical.

El mismo autor reconoce que su obra no deja de ser el resultado del fallo de los economistas de todos los tipos, tanto los conformistas ortodoxos como aquellos más alternativos o de tipo heterodoxo, a la hora de afrontar el conjunto de las crisis que hemos sufrido durante décadas y que parecen seguir con más intensidad en los escenarios de futuro que se manejan. Es decir, la crisis múltiple de la desigualdad, injusticia y explotación social; la crisis ecológica relacionada, entre otras cosas, con la pérdida de especies, la crisis climática, la contaminación o la disrupción de los ecosistemas, y la crisis económica de un sistema nada ético, que genera una minoría rica a costa de la mayoría social y fuerza a las personas a resignarse a una vida sin sentido, de trabajo y consumo material. Al mismo tiempo, en el libro se muestra la visión del autor sobre la necesidad y posibilidad de revertir los escenarios antes descritos. También sobre las claves para lograrlo, que estarían precisamente en modificar la conducta de la economía, una materia que pretende servir

a los intereses humanos para un mayor bien común, pero que se ha separado completamente de cómo los sistemas económicos reales funcionan, negando el potencial humano y destruyendo el mundo no humano.

Es de aquí que parte la radical, al tiempo que fundamentada, crítica del autor británico hacia la economía como disciplina y la forma dominante de economía política que le da soporte. La búsqueda de una reforma básica estructural que Spash propone es también radical porque requiere reformar las instituciones sociales y económicas, no construir nuevas formas «verdes» que continúen legitimando la acumulación de capital.

En ese sentido, el principal objetivo que el autor persigue con su obra es exponer los enfoques profundamente equivocados que se han puesto sobre la mesa para afrontar los problemas ambientales y reemplazarlos por alternativas teóricamente sólidas y bien fundamentadas desde un punto de vista científico y filosófico. De esa manera, la audiencia potencial del libro sería la de quienes buscan cambiar el mundo a mejor, pero miran con escepticismo las ofertas de los economistas convencionales/ortodoxos y de los ecologistas que pintan el mundo de rosa a través de «soluciones» simplistas, ya sea basadas en la tecnología, el crecimiento de las economías, la sociedad de la información, la empresa o el consumismo verde. Es falsa, según el autor, la idea de poder continuar como hasta ahora sin llevar a cabo ningún cambio fundamental en el comportamiento humano.

El libro comienza explorando el establecimiento y el desarrollo de la economía ecológica moderna y las distintas influencias que actuaron en su fundación, algunas positivas, pero otras negativas, en opinión del autor. De ese modo, muestra la «economía ecológica y social» como un enfoque distinto y voluntariamente alejado del paradigma dominante. Ya desde sus primeras páginas, el trabajo deja claro, a través de una narrativa muy cuidada e informada, que la economía eco-



lógica es un campo de conocimiento separado de la economía ambiental, y que no debería ser confundido con esta en sus intentos de extender la aproximación ortodoxa de la economía a la problemática ambiental.

La parte central del libro es de naturaleza más filosófica, enfocada en los fundamentos teóricos de la economía ecológica moderna, cuyo eclecticismo, inconsistencia e incoherencia han generado tantos problemas. Por último, el trabajo de Spash se cierra con la que, desde mi punto de vista, es una de las contribuciones más novedosas y constructivas de todo el libro: la formulación de una agenda de investigación para la economía ecológica y social en el futuro, que podría constituir un punto de partida para la reflexión colectiva de muchos economistas heterodoxos interesados en la cuestión ambiental y dispuestos a aportar de manera inclusiva para construir el nuevo horizonte del pensamiento económico crítico.

Así, vuelve a hacer hincapié en el estudio de la estructura ecológica y social de la economía como paso previo indispensable para alejarse de las múltiples crisis inminentes. En lugar de discutir sobre «la economía», señala que hay diferentes formas de economía y potenciales economías que varían en su estructura. La economía como disciplina trata, en esencia, sobre cómo lograr el suministro social para satisfacer las necesidades, y hay mucha variedad cultural sobre cómo estas se pueden satisfacer. Sin embargo, no bastará con cualquier estructura económica si el objetivo es proporcionar un medio para que los seres humanos vivan vidas dignas y significativas. Quedan así sembradas, en ese capítulo final, las semillas que hay que recoger en las fronteras de los enfoques críticos con el fin de construir de manera cooperativa «las bases teóricas para establecer estructuras alternativas, una visión científica utópica y una transformación ecológica y social radical». Frente a la idea de que no hay alternativa al paradigma dominante, el lema que Spash señala para la economía ecológica y social es que solo hay alternativas. ■

# Entidades colaboradoras

La revista Ecología Política quiere ampliar su difusión entre organizaciones y movimientos sociales, para así conseguir llegar a un público más amplio. Al mismo tiempo la revista espera ser un canal de difusión que permita apoyar a los colectivos y movimientos sociales interesados en la ecología política. Por ello hemos creado la figura de ENTIDAD COLABORADORA DE LA REVISTA ECOLOGÍA POLÍTICA. Las entidades colaboradoras se comprometen a distribuir la revista a todas las personas que estén interesadas y a cambio consiguen revistas a un precio reducido para su posterior distribución. Si vuestra entidad está interesada, escribid un correo electrónico a [secretariado@ecologiapolitica.info](mailto:secretariado@ecologiapolitica.info).

## Entidades colaboradoras:

---



Observatori del Deute en la Globalització  
[www.odg.cat](http://www.odg.cat)  
C/Girona 25, principal  
08010, Barcelona



Col·legi d'Ambientòlegs de Catalunya  
[www.coamb.cat](http://www.coamb.cat)  
Muntaner, 81, 6º 1ª  
08011, Barcelona



Coordinadora El Rincón-Ecológistas  
en Acción  
[www.coordinadoraelrincon.org](http://www.coordinadoraelrincon.org)  
Islas Canarias



FUHEM  
[www.fuhem.es](http://www.fuhem.es)  
Avda. Portugal, 79 (posterior)  
28011, Madrid



VSF Justicia Alimentaria Global  
[www.vsf.org.es](http://www.vsf.org.es)  
C/ Floridablanca, 66-72  
08015 Barcelona




ENTREPUEBLOS  
[www.entrepueblos.org/](http://www.entrepueblos.org/)  
Av. Meridiana, 30-32, entl. 2º b  
08018 Barcelona

---


Las fronteras constituyen territorios en disputa, con dinámicas de poder intensas y donde se enfrentan lógicas contradictorias de organización de la vida. Precisamente, allí donde ocurren los procesos más intensos de expansión, expolio y repatriarcalización, emergen las fronteras contra el capital. Estas, articuladas por sujetos colectivos e históricos, ponen en el centro la reproducción de la vida y la naturaleza, y así dan lugar a una amalgama de resistencias: de los pueblos, feministas, frente a reformas conservadoras y privatizadoras, frente a grandes proyectos extractivistas y agroindustriales, así como también resistencias en el espacio urbano. En todas ellas, las mujeres y las disidencias sexuales juegan un rol clave.

El presente número de la revista **Ecología Política** cuenta con veinte artículos que relatan cómo se han dado estos procesos en diferentes latitudes de Abya Yala, así como en otros lugares del mundo. Los textos abordan tanto cuestiones teóricas como otras vinculadas a las acciones de movilización social y resistencia, con una perspectiva transversal, feminista, comunitaria, popular y ecologista.

En nuestra web es posible acceder a la versión electrónica de los números anteriores de la revista o suscribirse a ella.

 [www.ecologiapolitica.info](http://www.ecologiapolitica.info)

 [@Revista\\_Eco\\_Pol](https://twitter.com/Revista_Eco_Pol)

 [Revistaecopol](https://www.facebook.com/Revistaecopol)